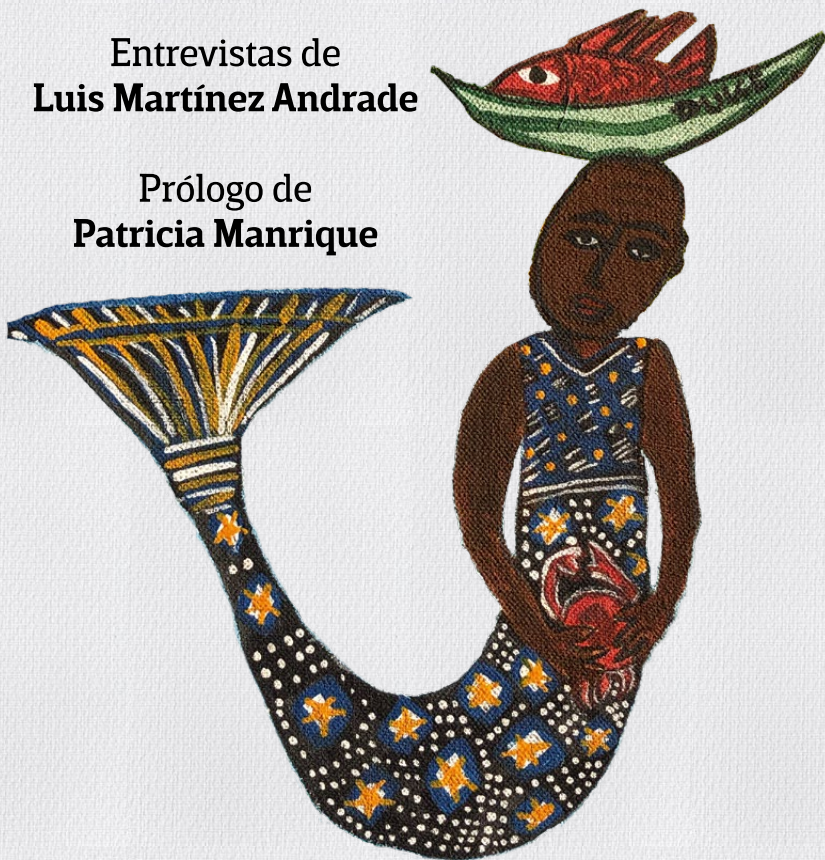


Feminismos a la contra

Entre-vistas al Sur Global

Entrevistas de
Luis Martínez Andrade

Prólogo de
Patricia Manrique



Rita Segato, Amal Equeiq, Sonia Dayan-Herzbrun,
Nouria Ouali, Silvia Federici, Mariana Mora Bayo,
Karina Ochoa, Rosalva Aída Hernández Castillo,
Francesca Gargallo, Marilú Rojas Salazar, Márgara Millán,
Sayak Valencia, Leïla Benhadjoudja, Françoise Vergès,
Eleni Varikas, Yvoire de Rosen

Feminismos a la contra

Entre-vistas al Sur Global

Entrevistas de
Luis Martínez Andrade

Prólogo de
Patricia Manrique

Rita Segato, Amal Egeiq, Sonia Dayan-Herzbrun,
Nouria Ouali, Silvia Federici, Mariana Mora Bayo,
Karina Ochoa, Rosalva Aída Hernández Castillo,
Francesca Gargallo, Marilú Rojas Salazar, Márgara Millán,
Sayak Valencia, Leila Benhadjoudja, Françoise Verges,
Eleni Varikas, Yvoire de Rosen

LaVorágine
CULTURA CRÍTICA

OTRAMÉRICA



‘Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global’ de Luis Martínez Andrade es una obra sujeta a la licencia Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

ISBN: 978-84-947950-9-1

Marzo 2019 | La Vorágine, editorial crítica (Otramérica)

‘Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global’ es una obra de **Luis Martínez Andrade** que forma parte de la línea Otramérica.

Imagen de portada: Sofía Izquierdo Valderrama

Diseño y maquetación: Emmanuel Gimeno Lodosa

Difunde, comparte, disiente

La Vorágine, editorial crítica
info@lavoragine.net | lavoragine.net | voravi.com
Calle Cisneros, 69 – Bajo
39007 Santander (Cantabria)

Para Kamila

A Marielle Franco

In memoriam

Asesinada el 14 de marzo de 2018

*«In feminist movement, there is need for diversity,
disagreement and difference if we are to grow»*

bell hooks

PRÓLOGO. Patricia Manrique	13
INTRODUCCIÓN. Luis Martínez Andrade	29
Rita Segato	71
Amal Equeiq	89
Sonia Dayan-Herzbrun	99
Nouria Ouali	113
Silvia Federici	125
Mariana Mora Bayo	135
Karina Ochoa	153
Rosalva Aída Hernández Castillo	165
Francesca Gargallo	177
Marilú Rojas Salazar	189
Márgara Millán	199
Sayak Valencia	215
Leïla Benhadjoudja	229
Françoise vergès	247
Eleni Varikas	261
Yvoire de Rosen	271

PRÓLOGO

PATRICIA MANRIQUE

La tercera ola revolucionaria de/contra la Modernidad

Partamos de una hipótesis: la Modernidad estaría viviendo, en el siglo XXI, la tercera oleada de revisión crítica, una revisión crítica que ha ido cuestionando o revisando, con más o menos radicalidad, su matriz de racionalidad masculina blanca, heterosexual, propietaria, capitalista, capacitista y urbana. Esta tercera oleada la constituiría el pensamiento que critica el saqueo generalizado de los recursos naturales, humanos y simbólicos de los países de lo que llamamos “Sur Global” desde un punto de vista anticolonial. Y, dado que no ha habido oleada crítica de la Modernidad, ya sea desde el punto de vista de la clase o del género, sin movimiento que la inspire y vertebralice, esto es, que la ponga en marcha, la desarrolle y la materialice en luchas, el movimiento que da aliento a este pensamiento se produce en los países saqueados y, a la vez, en las comunidades racializadas reivindicativas en el propio Sur o en los países del Norte Global a los que han migrado o en que viven las personas tras los procesos de descolonización. Ha llegado la hora de los y las indígenas, de quienes quieren recuperar patrimonio material y simbólico y vivir en sus países de origen, o de las que reclaman su derecho a habitar libremente en los destinos a los que un día se vieron forzadas a migrar.

La crítica a la Modernidad ha sido abundante y prolífica en el pensamiento europeo, sin embargo, se ha obviado constantemente el componente colonial que, de la mano del pensamiento anticolonial, hoy sabemos que es esencial para componer un cuadro fidedigno y completo de dicho pensamiento, de sus aciertos y desaciertos. Nociones imprescindibles como modernidad-colonialidad (Enrique

Dussel), colonialidad del poder (Anibal Quijano) o colonialidad del género (María Lugones) han puesto negro sobre blanco el racismo implícito en la racionalidad moderna. En cuanto a los movimientos, hasta ahora ha sido el feminismo de la izquierda radical quien ha cuestionado esta retícula histórica de modo más profundo ya que, mientras el movimiento obrero ponía los acentos en el capitalismo, el cuestionamiento feminista en las calles y en la academia ha insistido en el componente multifactorial de la reclusión de la mujer en el ámbito doméstico, justificada demasiado a menudo por pensadores presuntamente revolucionarios —véase un Rousseau y su visión de la mujer como “ángel del hogar” que desarrolla el trabajo doméstico imprescindible para el ejercicio político del ciudadano— que no hacían más que santificar un nuevo modo de patriarcado. Sin embargo, hemos de reconocer que el feminismo euronorteamericano, el feminismo blanco, ha permanecido, en general, ciego a la raza.

Ante todo, las voces que llegan del Sur Global están llenas de alternativas al productivismo, al individualismo y al desprecio al planeta característicos del pensamiento moderno y abren puertas a nuevos planteamientos sociales que necesitamos a lo largo y ancho del planeta. Recuperando saberes y modos de estar en el mundo de las cosmovisiones indígenas, descolonizándolos, ofrecen una caja de herramientas que puede servir para desobturar nuestro imaginario político. Por otro, en un ejercicio de inteligencia y empatía política, de solidaridad, las mujeres feministas hemos de recordar el difícil papel de quien debe exigir una rebaja de los privilegios del otro, la incomodidad que genera con los compañeros de izquierdas y las dificultades que entraña la búsqueda del discurso más prolífico y movilizador. Porque somos las que nos hemos preguntado, las que aún nos preguntamos en alto, en una sala en la que predominan los varones de izquierdas, cómo conseguir torcerle el brazo, justamente, a la izquierda heteropatriarcal. Por eso, en adelante, deberíamos tener un ojo puesto en la lucha de las personas racializadas, si es que no lo habíamos hecho antes ya. Eso es la interseccionalidad: una praxis, no un aparato teórico listo para ser vaciado por la doxa académica.

En estos *Feminismos a la contra*, Luis Martínez Andrade entrevista a dieciseis militantes feministas de diferentes puntos del planeta que cuestionan el privilegio del feminismo blanco, subrayan sus errores y

muestran una riqueza teórica y práctica que no puede sino contribuir a nuestro aparato conceptual teórico y militante. Exponen sus trayectorias de compromiso y análisis, unidas ambas en todos los casos, y algunos de sus planteamientos centrales, así como sus visiones del movimiento feminista alterno en Latinoamérica, en el mundo árabe o, incluso, en destacadas urbes del Norte Global. De su mano, podremos encontrar abordajes que nos cuestionen, que nos sorprendan, y nos hagan revisar, para mejorarlas, nuestras luchas como militantes, y una consistente plétora de contribuciones al feminismo que pone en cuestión la cómoda e incompleta demanda en que nos hemos instalado como feministas blancas. No sólo queda mucho por conseguir, queda mucho por exigir y mucho a lo que renunciar.

Marilú Rojas, investigadora feminista y teóloga católica mexicana, explica en estas páginas que la expresión “feminismos del Sur” se refiere a una tradición descolonial que cuestiona el feminismo de las mujeres blancas, burguesas, educadas y con acceso al trabajo y la educación desde la experiencia de mujeres que vienen de tradiciones ligadas a pueblos originarios, afros, mestizos, pobres, despojados y con poco acceso a la educación formal y a la salud. Lo menciona junto a otras corrientes especialmente vivas en el propio Sur Global, como el feminismo comunitario, el trabajo de las mujeres zapatistas o la teología feminista *queer*. En su prolija introducción, Martínez Andrade se encarga de dar una rica panorámica de todos estos movimientos tectónicos en el seno del feminismo del Sur que, a continuación, cada una de las entrevistadas repasará desde su perspectiva.

La riqueza del movimiento feminista latinoamericano, por ejemplo, es hoy en día envidiable. A la gran cantidad de aportaciones críticas y analíticas que aquí podremos atisbar, se suma una potente nómina de interesantes encuentros continentales que son, por cierto, muy poco comunes en Europa. Pese a una segunda ola feminista, en los años 90, criticada aquí por feministas como Ochoa o Gargallo que coinciden en denunciar la ONGecización vía inyección de fondos por parte de la ONU —y que coincide, por cierto, con una aburridísima etapa de institucionalización en el feminismo europeo, la época de los *Estudios de género* y el feminismo estatalizado que desalojó la ilusión de muchas militantes—, los encuentros entre

feministas con visiones alternativas, anticapitalistas, no estatocéntricas y radicales no han cesado en las últimas décadas. Las mujeres zapatistas, sin ir más lejos, promovieron coordinándose en los cinco caracoles, el 8 de marzo de 2018, un encuentro internacional multitudinario, denominado Primer Encuentro Internacional, político, artístico, deportivo y cultural de Mujeres que Luchan, que, por supuesto, no tuvo la difusión de las huelgas urbanas o del Movimiento #MeToo, pero que congregó en Chiapas a cerca de 8.000 feministas llegadas de todo el planeta. Autodefinidas como “mujeres, indígenas, pobres, zapatistas” regalaron su hospitalidad y varios días de reconocimiento mutuo y debate a todas las que allí asistieron, mientras los varones de los caracoles se encargaban de los cuidados. Toda una lección de quienes habitan la interseccionalidad y un hecho inédito en Europa, por cierto.

Por dar algunas notas que anticipen el tentador aperitivo que este libro supone, al que, apuesto, seguirá un festín de teoría crítica feminista del Sur para cualquier lectora o lector feminista avezada, destacaría, entre las aportaciones concretas, teóricas y militantes, que podemos encontrar aquí, para empezar, la interesante reflexión sobre la mirada no liberal del pluralismo que ofrecen las cosmovisiones indígenas, con la que Rita Segato abre el bloque de entrevistas. Segato, que muestra una modernidad que es el desplome de la autonomía, la autoridad y el poder de las mujeres y constituye su pérdida de posición en el mundo comunitario, sostiene que la modernidad-colonialidad inyecta el binarismo jerárquico y excluyente en culturas de lo dual que, en los tiempos previos al saqueo, se estructuraban en torno a una dualidad, la de lo masculino y femenino, no electiva, no jerarquizada, no excluyente. Ejemplifica esta cuestión, que genera abundantes debates, con la existencia en los pueblos originarios, a su juicio, de una politicidad simultánea y no jerárquica del espacio político-estatal y el doméstico, ya que este último dispuso hasta la colonización de su propia entidad política, anulada por el saqueo y la inyección de la visión occidental en la que el “Uno-Estado” se lo come todo convirtiendo el resto de alternativas, en, a lo sumo, algo complementario.

Otra interesante aportación es la diferenciación que establece entre la noción occidental de derecho, en clave privativa y negativa, y la indígena, centrada en obligaciones, comunitaria, prescriptiva pero

restaurativa, que lo concibe como cura comunitaria. En esto coinciden Segato y Silvia Federici, ya que ambas destacan la importancia de las obligaciones y de la reciprocidad visibles en los trabajos para el común, en la comunalidad latinoamericana. Y es que el vínculo esencial que hay entre Modernidad e individualismo se sella con una noción inmunitaria de derecho que, además de proteger ante todo la propiedad, contando entre las “propiedades” la misma vida —véase la concepción de los padres del liberalismo como Locke—, aniquila el vínculo implícito en todo tipo de *communitas*, de común *munus*, de común obligación, de obligación recíproca, como ha mostrado ampliamente Roberto Esposito en *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998) o *Immunitas. Protección y negación de la vida* (2002). Esta ideología inmunitaria y asesina de la comunidad es inyectada a sangre y fuego en las colonias, donde en nombre de la ‘civilización’ se sacrifica salvajemente la riqueza de vínculos y las estructuras comunitarias que, sin duda, atentarían con su autonomía a los intereses de las metrópolis. Hay, por tanto, pese a las diferencias, un notable paralelismo entre lo que ocurrió con las comunalidades en todo el planeta: todas fueron arrasadas.

En relación con lo anterior, se percibe en estas páginas un elemento de diferenciación entre los feminismos aquí retratados y los feminismos blancos en el valor que se concede a la comunidad y, más aún, una diferente noción de la comunidad misma. De los feminismos aquí descritos se destila una noción de comunidad ligada a la tierra, en la que es fundamental el arraigo, algo bien distinto a lo que acontece en las comunidades occidentales, convertidas en artefactos desmaterializados, productos del contrato, por el individualismo liberal que obvia el papel cohesionador de la tierra, entendida como mera posesión, hecho económico, propiedad individual destinada a ser dominada y explotada, y no como elemento de arraigo o cohesión que moviliza responsabilidades comunitarias. Federici cita, como podrá leerse después, trabajos como el de la guatemalteca Gladys Tzul Tzul sobre Totonicapán —en la región suroccidental de Guatemala— como ejemplos de cosmovisiones políticas en lugares en los que la gente comparte tierra y trabajo y en los que la política “brota directamente de la organización de la reproducción material y simbólica de la comunidad”. Esto hace que el concepto de lo común y la comunidad se distancie bastante de los

conceptos euronorteamericanos de la misma, que resultan descorporeizados, desmaterializados. Estudiar las consecuencias de una y otra visión excede las posibilidades de este prólogo, pero ambas concepciones cuentan con ventajas e inconvenientes que deben ser repensadas por la izquierda radical.

La antropóloga mexicana Mariana Mora Bayo destaca, en su entrevista, conceptos de comunalidad como el de las zapatistas o la noción de “andar parejo” de las mujeres indígenas y afrodescendientes, que consiste en una reivindicación de la interdependencia como apuesta política radical. La interdependencia y la vulnerabilidad, que por fortuna también han entrado a formar parte del vocabulario feminista europeo, gracias sobre todo a la progresiva importancia que se ha ido dando a los cuidados, implican un cuestionamiento del concepto de autonomía, con un fuerte aroma liberal, ya gastado de tanto usarlo en Occidente, tanto que tal vez deberíamos preguntarnos en qué sentido lo utilizamos. Mora puntualiza que la autonomía no es la autonomía del individuo, sino que se trata de establecer relaciones basadas en una interdependencia del cuidado entre sujetos con el medio ambiente. El feminismo, así, no es la liberación de las mujeres, sino de los pueblos... algo que, tal vez, no contente a determinadas corrientes feministas que rechazan de plano que su lucha tenga que implicar la emancipación de todas las opresiones.

Márgara Millán, socióloga y antropóloga mexicana, atisba en el zapatismo y en la centralidad que este otorga a las mujeres en la recomposición social la prefiguración de un orden post-capitalista, que coloca en el centro lo común. También, por supuesto, menciona el feminismo comunitario, corriente inaugurada por la boliviana de origen aymara Julieta Paredes y el colectivo *Mujeres Creando* en Bolivia, y en el que hoy destaca también Lorena Cabnal, guatemalteca que pertenece a la *Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario*, trabajadora por la emancipación de los pueblos originarios y dedicada a la recuperación y defensa del “territorio-cuerpo” —que apunta a múltiples cuerpos oprimidos por el sistema heteropatriarcal-colonial, no sólo el de las mujeres— y del “territorio-tierra”.

La importancia de la tierra en la comunidad nos lleva de cabeza a otro de los hechos destacados en los feminismos del Sur: la

vinculación con las luchas contra el extractivismo y las políticas de despojo y saqueo, visible en todo el continente —Brasil, Bolivia, Ecuador... varios de estos lugares, por cierto, han llevado a que quede poca esperanza, como señalará Federici, en la izquierda estatalista y, podemos añadir, “marrón”—. El feminismo latinoamericano alterno no entiende la lucha contra la opresión de género, sexualidad, raza y clase sin la preocupación por la Tierra. De nuevo, la lucha zapatista contra el estado extractivista y el poder heteropatriarcal resulta ejemplar. En general, se puede decir que ha sido el feminismo quien ha reactivado la lucha contra el extractivismo en todo el continente, mientras proyectos mineros, de hidrocarburos o agroindustriales se multiplicaban por toda la geografía latinoamericana de la mano de empresas transnacionales a las que se han ido sumando compañías estatales porque, desgraciadamente, gobiernos neoliberales y progresistas de la “izquierda marrón”, no ecologista, coinciden en promover un modelo neo-desarrollista con base extractivista. Las mujeres, y las defensoras de la tierra asesinadas como Berta Cáceres dan buena cuenta de ello, han puesto el cuerpo en esta lucha. Al respeto y cuidado de la tierra, se suma la denuncia de que este proceso de extracción y exportación de materias primas a gran escala implica la desposesión del territorio y el pisoteo de los derechos de las poblaciones afectadas. Además, el modelo extractivista ha conllevado la militarización de los territorios, por lo que las mujeres deben enfrentar formas específicas de violencia de género como agresiones físicas y sexuales por parte de las fuerzas de seguridad públicas y privadas, y trata de personas. Por todo ello, los feminismos latinoamericanos tienen un compromiso con el territorio-cuerpo y el territorio-tierra, ya lo señalamos antes, del que carecen, en general, los europeos.

Volviendo hacia dentro del movimiento, en las entrevistas se palpa la importancia de la cuestión de las alianzas, tan relevante en el feminismo en general. A este respecto, veremos aquí que algunas feministas del Sur prefieren hablar de alianzas en lugar de utilizar el término ‘interseccionalidad’, por el peligro de banalización y de cooptación por la academia que asedia a este último. Algo similar ocurre con el universalismo abstracto que implica, a juicio de algunas, el término “sororidad”, pues corre el peligro de que su blanqueamiento borre las diferencias entre mujeres. También ocurre con el concepto “mestizaje”,

por ejemplo, en México, donde la ideología nacional-mestiza consigue ocultar las palpables diferencias que sigue habiendo entre personas blancas y racializadas. Hay, por tanto, conceptos políticos, a menudo bienintencionados en origen, que pueden servir para invisibilizar. Nouria Ouali, socióloga magrebí residente en Bélgica, denuncia la inoperancia que genera la sororidad abstracta, que podríamos entender como una versión feminista del universalismo abstracto blanco, matriz de la preeminencia del varón blanco propietario en la construcción política. Ouali prefiere hablar de alianzas concretas, en las que se reconozca la prioridad de atender a la situación de aquellas mujeres expuestas a mayores violencias, a mayor vulnerabilidad.

De todo lo expuesto, cabe deducir que sería prudente no sentenciar nunca más un “todas somos feministas” acrílico por su peligro nivelador; no si pretende ir seguido de un “todas somos iguales” mientras haya opresiones que precaricen al máximo la vida de muchas mujeres y apenas sean perceptibles para otras. No podemos usar el superpoder invisibilizador de decirnos “todas feministas” y acabar hablando del maldito “techo de cristal” en mujeres directivas cuando hay mujeres cuidadoras trabajando en un suelo de barro, o cuando se abusa de las temporeras marroquíes en el sur de España con total impunidad. Creer que hay temas que a todas nos afectan de igual manera, como la violencia, y pretender por ello soluciones universales, implica ser insensibles, por ejemplo, a la dificultad de una mujer migrante sin papeles para denunciar ante la policía. Y tantos ejemplos más.

En relación a esto, hay una cuestión denunciada por varias feministas del Sur, que también podremos comprobar en estas páginas, por ejemplo de la mano de Sonia Dayan Herzbrun, francesa judía antisionista, y es el problema que les ha supuesto en Europa a mujeres de comunidades colonizadas y minorizadas tejer alianzas con varones racializados de sus respectivos grupos por la censura con que se han encontrado por parte de feministas blancas, insensibles al hecho de que las opresiones compartidas generan solidaridades. El propio feminismo comunitario, por ejemplo, que centra su reivindicación en comunidades indígenas, campesinas, barrios populares o juntas de vecinos, aspira a revolucionar el mundo desde las mujeres, pero no está dirigido sólo a mujeres y por ello no excluye a los varones ni a las personas intersexuales. Este feminismo se enfrenta al paradigma

individualista desde los cuerpos de las mujeres, pero posicionando a su lado al hombre de las comunidades, entendido como un hermano, con luchas comunes. Para ello, parten de la cosmovisión andina según la cual el mundo es “par” y no “pareja”, dual pero no jerárquico, diferencia pero no desigualdad.

Precisamente, por la dificultad que les supone dejar de lado a los hombres en una lucha en la que intersectan varias opresiones, algunas feministas critican el “feminismo separatista”, esto es, el que desaloja de la lucha feminista a los varones. Lo cierto es que no parece descabellado cuestionarse si este tipo de feminismo, tan útil como estrategia puntual de empoderamiento, no es más fácil para mujeres blancas burguesas que sufren una sola opresión, la heteropatriarcal, que para mujeres que han de convivir con varias opresiones a la vez y encuentran para cuestiones de clase o raza aliados naturales entre los varones.

La entrevista a la filósofa y artista mexicana Sayak Valencia, en la que repasa algunas de las ideas centrales de su estudio *Capitalismo gore* (2010), nos ofrece un análisis de gran utilidad en tiempos de antifeminismo y repunte (neo)machista, y es un potente ejercicio de interseccionalidad. Valencia expone la lógica neoliberal que lleva a poblaciones masculinas que buscan huir de la precariedad a usar la violencia como arma de necro-empoderamiento. Partiendo de un modelo teórico basado en la noción de necropolítica del camerunés Achille Mbembe, analiza la violencia extrema que se vive en México dentro del contexto de la guerra contra el narco. El capitalismo tardío conlleva la aparición de lo que denomina “prácticas gore”, ultraviolentas, que se atribuyen la soberanía de decidir sobre la muerte de los demás en un contexto de hiperconsumismo y gestión capitalista total de la vida. Emergen así los llamados “sujetos endriagos” que las perpetran: sujetos con una posición económicamente marginal, cegados por deseos hiperconsumistas y frustrados por la imposibilidad de satisfacer estos deseos, que trivializan y justifican la violencia en las representaciones mediáticas y como herramienta de producción — que no tienen problema para usarla para ganar dinero, vaya—. Se trata de una forma de economía especialmente visible en el crimen organizado, en los narcos, pero que no sólo se produce ahí. Si lo pensamos, es, en buena medida, el espíritu del que son entusiastas los

usuarios de “Forocoches” —caladero de votos del partido de ultraderecha español, Vox— y podría valer incluso para entender la hipermasculinidad reinante en buena parte del rap, el trap y el reggaeton, paraísos líricos para aspirantes —en su mayoría imaginarios— a “camellos”, en los que a menudo aparece una masculinidad hiperbólica y violenta. En su estudio, engarza colonialismo, clasismo, racismo y machismo para mostrar una construcción violenta de la masculinidad que desprecia a las clases trabajadoras y el propio trabajo con ideales de hiperconsumo individualistas *glamourizadores* de la violencia. Un mecanismo de autoafirmación que se lleva vidas diariamente, en el narco y en las calles y, muy en especial, vidas de mujeres.

Para ir acabando, no faltan, por supuesto, las acusaciones, por otro lado bien fundadas, acerca de la prepotencia del feminismo blanco, en especial del liberal. Por ejemplo, se denuncian su paternalismo y los intentos de dirigismo, sobre todo en el periodo de auge de las ONG, al argumentar contra la autonomía de mujeres indígenas amparándose en que, sin la tutoría del estado, quedarían al desamparo ante sus “violentos hombres”. A este respecto, merece capítulo aparte la cuestión de lo que podríamos llamar el integristo laico: feministas blancas —además de muchos varones— que ocultan su paternalismo con los ropajes de una defensa del laicismo. Rojas Salazar, teóloga feminista mexicana, repasa el interesante panorama que abre la actual teología *queer* en México, destacando su componente ecofeminista, que conecta la defensa del territorio con el panteísmo de los pueblos originarios. En estas visiones, Dios no es sólo uno y no sólo no es hombre, algo que expresan, a su juicio, las dualidades divinas de todas las culturas. Mujeres como ella no se sienten meras consumidoras de religión sino productoras de teología. Por su parte, Leïla Benhadjoudja, socióloga magrebí, denuncia la laicidad narrativa como un dispositivo político que alimenta la islamofobia. Entiende el islam como un dispositivo, como una forma de “subjetivación musulmana” que hace posible construirse y orientarse en la relación con el mundo, y no como mera religión. Desde ahí, denuncia que cuando se patologiza el islam, cuando se trata como anómico, se están patologizando el discurso y las maneras de ser de las mujeres musulmanas, que son presentadas como “enfermedad” en un cuerpo social sano en el que el feminismo tiene

que ser laico y moderno, aunque haya tantos rastros del cristianismo en él. Comparte con otras autoras, como Jasmine Zine, la sensación de hay un racismo implícito en la denigración de la fe en los feminismos para los que el cristianismo no es tan problemático como el islamismo.

Desde luego, el feminismo sólo puede mantener dinámicas complejas de relación con lo religioso, pero quizá sea muy arriesgado tratar de cortar las conexiones que inevitablemente se producen cuando hay mujeres religiosas que además son feministas. Y no son pocas. Hay que tener en cuenta que el feminismo islámico, como tal, es el movimiento que busca liberar a la mujer desde dentro del propio islam, aunque suele confundirse con el feminismo árabe, que puede ser laico. Para esta parte del movimiento, feminismo y religión no son incompatibles, y sus protagonistas desean liberarse de la opresión patriarcal sin tener que renunciar a sus creencias religiosas porque consideran que el islam no es una religión machista, sino que contiene elementos emancipadores y de igualdad. La realidad patriarcal la atribuyen a las malas interpretaciones del Corán y a la degeneración de la tradición islámica, por lo que aspiran a construir, mediante reinterpretaciones, una visión liberadora que acabe con esa interpretación que los varones usan interesadamente para perpetuar su privilegio. Como feministas, debemos preguntarnos si es más factible convencer a una mujer musulmana religiosa de que se aleje de Dios o de que la interpretación patriarcal del Corán es errónea, y aclarar si nuestra prioridad es que las mujeres musulmanas cuestionen su religión o más bien que dejen de sufrir una interpretación de esta que justifica los privilegios de los varones. Los ataques del integrismo laicista, las filípicas de feministas blancas condenando el velo, por ejemplo, a menudo tienen poca sensibilidad con la verdadera situación de las compañeras en países árabes y no dejan de ser una reafirmación ciega de nuestra cultura frente a la suya. En Europa, por cierto, el movimiento feminista fue posible, entre otras condiciones, gracias a la puerta que abrió la reforma protestante para que las mujeres leyeran y reinterpretaran la Biblia. Entender que tanto la modernidad como la emancipación de las mujeres deben oponerse a la religión no deja de ser una visión situada, y así hay que reconocerla.

Proponía al principio de este prólogo que ha llegado la hora de las

y los indígenas. La cuestión no es sencilla, pues la hora de los indígenas es la hora del fin de los privilegios de la blanquitud, y renunciar a los privilegios nunca ha sido cosa fácil. Es una tentación buscar subterfugios para que pervivan los beneficios, y es duro escuchar nuestra responsabilidad, tanto como fácil es sentir la tentación de soltar un “no todas las feministas blancas”, en vez de callarse y escuchar cuando una compañera racializada está haciendo una crítica legítima al feminismo blanco y, tal vez, además, está expresando su justa ira contra la injusticia vivida. La situación no puede resultarnos del todo nueva, no cuando hemos oído hasta la saciedad el “no todos los hombres...” de compañeros varones. Por eso, la obligatoriedad de este tránsito tal vez suponga, de paso, desde ya, un aprendizaje que nos ayude a sopesar cómo manejar las demandas de las feministas europeas desde la interseccionalidad, no sólo a la hora de elaborar nuestras cartografías del poder, sino también a la hora de elegir el tipo de discurso reivindicativo y el tono que queremos que predomine entre nosotras, en la izquierda radical.

Ya hemos planteado varios vectores de fondo que nos deben mover a la autocritica, sumemos ahora una breve nota, que expresa más dudas que certezas, sobre el tono discursivo, de debate, de trabajo en común. Puede parecer una cuestión secundaria, pero no lo es. La praxis interseccional en nuestras propias luchas, donde los dispositivos de poder hacen que convivamos opresores y oprimidos —en el caso de la izquierda radical europea, varones, mujeres, personas LGTBQI, y personas racializadas y no racializadas, como mínimo—, obliga a sopesar las ventajas e inconvenientes de trabajar un estilo de discurso más o menos empático, más o menos templado, entre nosotras y nosotros, siempre sin afán de negar las explosiones emocionales que sean necesarias para desahogar los efectos de las opresiones. Consciente de mi privilegio —y mi limitación— como feminista blanca, pero también como trabajadora parte del precariado, universitaria e investigadora independiente, y militante en el feminismo, el antirracismo y la lucha anticapitalista, quisiera proponer una hipótesis, más tentativa aún que la del inicio, sobre cómo manejar las relaciones entre sujetos revolucionarios que viven diversas opresiones que intersectan del modo más productivo posible. Quisiera promover con ello una reflexión sobre el estilo de relación y comunicativo con

el que, como feministas, nos relacionamos con nuestros compañeros varones, y con el que podríamos reflejar cómo queremos que las hermanas y hermanos racializados se dirijan a nosotras, ahora que, como espero, llega su momento.

Emplear la razón de una manera lo más empática posible, siempre que sea factible —y me refiero sobre todo al debate entre activistas— es un camino basado en la cooperación y no en la competencia, tal vez más inteligente y productivo que la retórica guerrera y masculinista, a veces irresponsable, otras incluso algo cosmética, que utilizan, por ejemplo, algunas columnistas y *tweetstars* del universo del feminismo blanco (y algunas representantes del negro en España, por cierto, también). No se trata de ahogar los gritos que provoca la injusticia, sino de buscar, siempre que sea posible, formas sostenibles y cuidadosas para facilitar alianzas, trabajar en común, analizar en detalle, planificar estrategias y alianzas... Porque el grito o el lema de manifestación ralo poco contribuyen a esto. Digo esto porque, en España, hemos vivido, por fortuna, una reciente explosión de los feminismos en la que han medrado algunas voces quizá poco responsables, cultivadoras de la estridencia que, sospecho, si bien sirven para alimentar las estrategias de ciberanzuelo en medios del sistema, ofrecen un estereotipo epatante para el gran público y, aunque funcionan muy bien en redes esencialmente frívolas como Twitter, no aportan crecimiento profundo al movimiento y generan un ambiente en el que el extremismo, que no la radicalidad, campa a su anchas.

Con esta observación no quisiera plantear una especie de tibieza demoliberal, sino algo similar, en todo caso, a lo que Houria Bouteldja denomina “amor revolucionario”: un modo de estar, netamente político y ejemplar, a la altura de los retos que tenemos delante, que nada tiene que ver con el amor romántico, sino que, un paso antes del odio, anticipando el peligro, conjure la guerra y opte por la cooperación entre diferentes e, incluso, entre quienes hasta la fecha son desiguales. Hablo de poner, en la izquierda radical, semillas que fomenten la democracia en un sentido amplio, no liberal, ni mucho menos representativa, sino entendida como actitud de convivencia en la diversidad, algo que no es de cuño privativo griego, sino que existe por igual, aunque reciba otros nombres, en otras partes del planeta. Aprender a convivir y trabajar juntas. De lo contrario, tal vez nos

encontremos de verdad con la guerra, con el enfrentamiento descarnado en la propia izquierda. Hay mucho trabajo que hacer para hacerlo a gritos entre nosotras/os... Y esto siempre, repito, sin menoscabo de las necesarias explosiones cuando toque. Es, en cierta medida, una estrategia para la reducción de daños.

En *Los blancos, los judíos y nosotros* (2016), Houria Bouteldja, militante descolonial franco-argelina, representante del *Parti des Indigènes de la République*, pone ante nuestras narices la realidad de la blanquitud, ese amplio dispositivo que nos hace ser criminales sin tenerlo poco o nada presente. Mientras nos llevamos las manos a la cabeza con imágenes de soldados americanos matando a distancia con drones como quien juega a la *PlayStation*, la vida de toda europea es bastante similar, pues se sigue fundamentando en el expolio y el saqueo de otras tierras y sus habitantes. En estos días, sin ir más lejos, las mujeres de la India se manifiestan exigiendo subidas salariales y la sangre de las sindicalistas represaliadas, de todas las trabajadoras, chorrea sobre nuestras camisetas... De poco vale intentar escapar de un sistema semejante comprando, por ejemplo, ropa de comercio justo, porque si no se interviene en la situación, si no se toma partido en el cambio, si no se contribuye a fomentar un diseño justo del planeta, seguiremos siendo cómplices de ese crimen que es el combo de racismo y expolio en el que tenemos un papel de explotadoras, seamos más o menos conscientes de ello.

Bouteldja nos espeta nuestra propia blanquitud, que es tanto una forma de ignorancia como de chovinismo, cuando pedimos o incluso deseamos, en el más biempensante de los casos, integración a las personas migradas, y lo hacemos tratándose de un sistema que nosotras mismas debemos cuestionar y desmontar, pues bien sabemos que se aleja todo lo posible de lo que podríamos llamar buen vivir. Pero, si como planteábamos en la hipótesis de partida de este prólogo, el dominio blanco se enfrenta a su declive, algo que pinta ser sólo cuestión de tiempo como ponen de manifiesto las reacciones histéricas, extremistas, desesperadas, a izquierda y derecha, tal vez no sea conveniente colocarnos actitud de ataque/defensa, no al menos quienes pretendemos cambiar la situación. Ella no emplea, por cierto, un tono precisamente accesible, y recibir su propuesta depende mucho de la capacidad de escuchar de quien esté al otro lado; sin embargo, su

concepto de amor revolucionario puede ser realmente productivo. Al plantearse este escenario, se pregunta qué ofrecer a blancos y blancas a cambio de su declive y las guerras que éste anuncia, y su respuesta es la paz, que no es posible sin justicia, mediante el “amor revolucionario”. Interpretable de múltiples maneras, me parece una magnífica idea en la que trabajar.

Abiertas a pagar peajes, a bajarnos del carro del privilegio, a entender que hay vulnerabilidades mayores y menores, ensayemos desde ahora mismo, como gimnasia revolucionaria, cómo afrontar nuestro complejo papel en el mundo, como explotadoras explotadas o explotadas explotadoras, y busquemos, siempre colectivamente, el modo en que las luchas comunes puedan ser más fructíferas y vivibles porque, no lo olvidemos, somos seres finitos y sólo se vive una vez. Para empezar, oigamos lo mucho que a un mundo nuevo tienen que aportar las voces de un Sur Global que resuenan desde otras y desde estas latitudes, y produzcamos modos de comunicación que hagan posible una cooperación internacionalista e intergenérica, como mínimo en el amplísimo espectro de la izquierda radical. Creo que este libro contribuye a abrir puertas a todo ello.

INTRODUCCIÓN

LUIS MARTÍNEZ ANDRADEUn acercamiento a los
feminismos del Sur Global

Frente a un panorama desolador y ante una crisis civilizatoria sin precedente, considero impostergable retomar tanto las lecciones como las experiencias de los *feminismos del Sur Global*. Si bien es cierto que en épocas de derechización (tanto política como intelectual) es necesario, como decía Walter Benjamin, “organizar el pesimismo”, creo que también precisamos ponderar la vigencia del pensamiento crítico radical, sobre todo, el que es producido *desde los márgenes*. Sin caer en las trampas del canto de sirenas de los ideólogos del “multiculturalismo liberal” que alardean de las diversidades étnicas, sexuales o religiosas pero que, al mismo tiempo, ocultan la dinámica necrofílica de esta *modernidad/colonialidad realmente existente*, estoy convencido de que sólo una práctica teórica crítica organizada “desde abajo y a la izquierda” podrá poner un freno a este proyecto de muerte llamado *Modernidad*.

No, *no podemos vivir juntas* en la actual formación social, puesto que como bien lo entendió el gigante decimonónico, “el capital es trabajo muerto que, como un vampiro, vive sólo de chupar trabajo vivo y, cuanto más vive, más trabajo chupa”¹ y menos aún se puede vivir en una civilización que es “moral y espiritualmente indefendible” como bien lo denunció el poeta más importante de lengua francesa del siglo XX: Aimé Césaire². En ese sentido, no podemos claudicar

1 Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, FCE, México, 1999, p. 179. Sobre el uso de imágenes y figuras teológicas en el pensamiento de Marx, véase la excelente obra de Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Siglo XXI, México, 2017.

2 Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, México, 2006.

ante los embates de los ideólogos del poder que sostienen, incluso desde posiciones variopintas, que esta forma social es insuperable y, por tanto, no debe ser cuestionada. Consciente de las brutales luchas que se avecinan, sostengo que debemos aprender de nuestras derrotas (tanto históricas como políticas) para no dejar que las *utopías concretas* de nuestros muertos se empolven bajo los escombros de la historia. Me atrevería incluso a apostar que, ante la inminente catástrofe ambiental, nos encontramos en los momentos más decisivos de nuestra supervivencia como especie, por ello, es nuestro deber emplear, otra vez y las veces que resulte necesario, nuestra *débil fuerza mesiánica* con la finalidad de confrontar tanto a *los potros de bárbaros atilas* (representados hoy en las empresas transnacionales y en los consorcios mineros³) como a *los heraldos negros que nos manda la Muerte*.

Mi interés en el pensamiento crítico elaborado en el *Sur Global* data de algo más de una década. Dicho interés me ha llevado a estudiar de manera profunda distintas corrientes como son el marxismo heterodoxo, la teología de la liberación, la colectividad de argumentación Modernidad/Colonialidad o la ecología política⁴. Sin embargo, en una historia intelectual del pensamiento crítico latinoamericano y de El Caribe no puede estar ausente el feminismo (en sus diversas expresiones). La importancia de acercarnos, a través de sus escritos y de esta serie de entrevistas a la producción intelectual de las principales teóricas del feminismo contemporáneo del Sur Global implica romper con los atavismos patriarcales que imperan en la geo-política del conocimiento, especialmente, en las ciencias sociales.

Por otra parte, la vasta contribución del pensamiento crítico feminista es la expresión de la tradición de lucha de las mujeres que han sido invisibilizadas por el discurso patriarcal contribuyendo así a

3 Aideé Irina Tassinari Azcuaga, *La nueva fiebre del oro*, Gedisa/UACM, México, 2018.

4 Luis Martínez Andrade, *Esperanza y Utopía. Ernst Bloch desde América Latina* (con J.M. Meneses Ramírez) México, Taberna Libraria Editores, 2012; *Religion without redemption. Social Contradictions and Awakened Dreams in Latin America*, Pluto Press, London, 2015; *Las dudas de Dios. Teología de la liberación, Ecología y Movimientos Sociales*, Otramérica, Santander, 2015; *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*, Herder, Barcelona, 2019.

la consolidación del *Sistema Moderno/Colonial de Género*⁵. De esta manera, se han elaborado prácticas discursivas que han desterrado a las mujeres de su participación en el espacio público⁶. En ese sentido, coincido con la socióloga mexicana Márgara Millán cuando sostiene que el feminismo “ha contribuido a la desestabilización del sujeto universal abstracto masculino que propone el paradigma moderno, mostrando su parcialidad en términos sexo/genéricos; pero, por otra parte, ha reproducido la ceguera colonial en relación con las diferencias que sostienen al propio sujeto del feminismo”⁷.

Salto de tigre y conciencia feminista

En América Latina, la larga tradición de lucha anticolonial y anticapitalista de las mujeres ha colocado algunos diques al proyecto de muerte de la modernidad/colonialidad ¿Cómo borrar de la *memoria de los vencidas* el reinado de Teresa de Benguela en el *quilombo* Quariterê? ¿Cómo olvidar el papel de Bartolina Sisa y de Gregoria Apaza en la gran rebelión de La Paz de 1780-1781? ¿Cómo soslayar la participación de Manuela Sáenz, de Juana Azurduy, de Policarpa Salavarrieta, y de muchas más, en la guerra por la independencia de *Nuestramérica*? ¿Cómo negar la valentía y el coraje de las indígenas zapatistas que siguen resistiendo en las montañas del sureste mexicano? ¿Cómo soslayar el esfuerzo, la entereza y la decisión de las compañeras del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en la construcción de una sociedad anticapitalista?

Para la socióloga mexicana Márgara Millán, el término feminismo es un proceso en construcción que surge de una

5 María Lugones, “Colonialidad y Género”, *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n° 9, 2008, pp. 73-101.

6 Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Albin Michel, París, 1987. Aunque estamos conscientes de las críticas realizadas por S. Mestiri al trabajo de F. Mernissi, pensamos que el trabajo de la socióloga marroquí sigue siendo fundamental, incluso para pensar de manera radical “el feminismo de la frontera” propuesto por la filósofa tunecina. Véase, Soumaya Mestiri, *Décoloniser le féminisme: une approche transculturelle*, Vrin, París, 2016.

7 Márgara Millán, “Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, n° 17, 2011, p. 13.

comunidad no homogénea de mujeres y, en ese sentido, debemos entender el feminismo como un proceso abierto que emana de subjetividades sociales plurales. De ahí que la noción de “consciencia feminista” es crucial para comprender la diferencia entre movimientos de mujeres y movimientos feministas. Dentro de la génesis del feminismo latinoamericano de la primera ola, esta socióloga reconoce la importancia de las tendencias anarquistas, socialistas y liberales en la configuración de las diversas tendencias feministas a principios del siglo XX. De hecho, el acceso a la educación, la creación de revistas y la organización de congresos fueron pieza clave en la conformación de la primera ola del feminismo latinoamericano. Al respecto, Millán repara en la diversidad de tendencias políticas que se expresaron en algunas revistas, por ejemplo, en la revista colombiana *El Rocío* (1872), en las publicaciones bonaerenses *La Aljaba* (1830) y *Álbum de Señoritas* (1854) y, ya en pleno siglo XX, en *Vesper* (1901), cercana al movimiento magonista mexicano, o *La Antorcha* (1923), revista boliviana de tendencia anarquista creada por Domitila Pareja, Nicolás Mantilla y Luis Cusicanqui, por mencionar algunas⁸. En lo que respecta a la segunda ola del feminismo latinoamericano, aunque las demandas por la despenalización del aborto formuladas por Ofelia Domínguez Navarro datan de la década de los treinta, es con la *Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer* organizada en México en 1975 cuando podemos observar las primeras etapas de lo que posteriormente será la institucionalización del feminismo⁹. Es evidente que durante las décadas de 1970 y de 1980, en el contexto de las dictaduras militares y de financiamiento de algunas organizaciones no-gubernamentales (ONGs), el

8 Por su parte, a través de las historias orales, Maylei Blackwell y Maira Abreu abordan la importancia de las publicaciones en la creación de redes y alianzas en los movimientos feministas. Mientras que Blackwell analiza la importancia del periódico *Hijas de Cuauhtémoc* (1971) en el movimiento chicano, Abreu estudia el significado del periódico e histórico del boletín *Nosotras* (1974-1976) producido por el *Grupo Latinoamericano de Mujeres en París* (1972-1976), entre las que se encontraban Danda Prado, Mariza Figueiredo, Lucia Tosí, Naty Guadilla, Clélia Pisa, Giovana Machado, Mireya Gutiérrez, entre otras. Cfr. Maylei Blackwell, “*Las Hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973*”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008, pp. 351-406; Maria Abreu “*Nosotras: feminismo latino-americano en París*”, *Estudios Feministas*, Florianópolis, n° 21, 2013, pp. 553-572.

9 Mária Millán, “De la périphérie vers le centre : origines et héritages des féminismes latino-américains”, *Revue Tiers Monde*, n° 209, 2012, pp. 37-52.

feminismo latinoamericano se nutrió de una pluralidad de experiencias dando como resultado la emergencia de un *feminismo popular*, de un *feminismo indígena*, de un *feminismo histórico* y de un *feminismo civil*¹⁰.

Con la llegada de los años noventa, según la politóloga hondureña Breny Mendoza, el feminismo experimentó no sólo un acentuado giro estado-céntrico sino también un proceso de “ONGización” profundo que tuvo serias implicaciones políticas, por ejemplo, el caso de algunas feministas peruanas que durante el gobierno de Alberto Fujimori se vieron inmiscuidas en un programa estatal de salud reproductiva que sometió a una esterilización forzada a mujeres indígenas¹¹. Para Breny Mendoza, “la transnacionalización del feminismo en América Latina sucedió en el contexto de los preparativos para asistir a la conferencia mundial de mujeres en Beijing en 1995. En cierta medida, esta transnacionalización puede verse como el resultado o la causa misma de su institucionalización y ONGización, la cual varía según el país. En todo caso, su cada vez mayor actuación en espacios internacionales en detrimento de los locales implicó, entre otras cosas, un giro estadocéntrico, su absorción dentro del desarrollismo, la falsa representación de mujeres pobres que estaban ausentes en las arenas internacionales y, contra toda lógica, en el transnacionalismo feminista, la desconsideración de la interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad. Todo esto jugó un papel en la división entre institucionalizadas y autónomas en América Latina, pero tuvo el efecto positivo de abrirle las puertas a nuevos feminismos contruidos desde la indigeneidad, lo afrolatinoamericano y lo lésbico”¹².

10 Dicha tipología ha sido propuesta por Gisela Espinoza Damián, *Cuatro vertientes del feminismo en México, diversidad de rutas y cruces de caminos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2009.

11 La relación entre género, raza y clase no es casual. Un proceso similar se vivió en la isla Reunión durante las décadas de 1960 y 1970 cuando el Estado francés aplicó una política de gestión del vientre de las mujeres racializadas. Véase el excelente libro de Françoise Vergès, *Le ventre des femmes: Capitalisme, racialisation, féminisme*, Albin Michel, Paris, 2017. Además, no podemos soslayar el hecho que fue, a partir de los años cincuenta, cuando el discurso del control de la tasa de natalidad en el tercer mundo se convirtió en elemento axial de las políticas internacionales.

12 Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, p. 30.

En ese sentido, la mentada “transición a la democracia” configuró lo que Breny Mendoza, inspirada en el trabajo de Aníbal Quijano, ha denominado como la *colonialidad de la democracia*.

Por otra parte, cabe hacer mención que dicha “ONGización de los feminismos latinoamericanos”, para emplear la expresión de Sonia Álvarez¹³, trajo consigo la institucionalización de la perspectiva de género (*gender mainstreaming*) expresado tanto en el sistema de cuotas de género del discurso multicultural demo-liberal como en la promoción de programas académicos lucrativos y sin vínculo con las luchas populares. Observamos pues que el “feminismo institucional o hegemónico” se convirtió en un aliado de las políticas neoliberales implementadas por los gobiernos y por las agencias internacionales.

Ahora bien, la década de los noventa también fue el marco en el que el *sismo étnico* irrumpió nuevamente cual *relámpago de la historia*, en el sentido benjaminiano del término. Desde el levantamiento de mayo-junio de 1990 protagonizado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) hasta la insurrección armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de 1994 en el sureste mexicano, observamos una reconfiguración de las luchas anticolonialistas y anticapitalistas donde la relación étnico/clasista¹⁴ sigue estando presente. Además, no se puede tratar de soslayo la importancia que tuvo la conmemoración del Quinto Centenario del “descubrimiento”¹⁵ de América en 1992, ya que contribuyó,

13 Sonia Álvarez, “Los feminismos latinoamericanos se globalizan: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio”, en Arturo Escobar (dir.), *Política cultural & Cultura política*, Taurus / Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2011.

14 Retomo la noción relación étnico/clasista propuesta por el sociólogo peruano Jorge Lora no sólo para referir las relaciones coloniales de carácter capitalista en Latinoamérica, sino también para recuperar de modo materialista la subjetividad rebelde de las comunidades y pueblos en lucha. Jorge Lora Cam, *Los Andes. De rupturas anticoloniales y reconfiguraciones centroizquierdistas del poder*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2008.

15 El debate en torno a dicha “celebración” tuvo distintas intensidades según los sectores de la sociedad y permitió tomar consciencia de los efectos de la conquista, la colonización y la evangelización de los indígenas. Incluso la Iglesia católica latinoamericana abordó, no sin fuertes tensiones, dicha cuestión: la corriente conservadora, apoyada por la curia romana, se pronunció en favor de la celebración de la Conquista, mientras que la tendencia crítica, cercana a la Teología de la Liberación, sugirió que se debía conmemorar las rebeliones en contra de la colonización. Cfr. Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999; Ignace Berten y René Luneau (dirs.), *Les rendez-vous de Saint-Domingue. Les enjeux d'un anniversaire (1492-1992)*, Centurion, Paris, 1991.

a través de la campaña “500 años de resistencia indígena, negra y popular”, a la creación de una amplia red de movimientos anticapitalistas y antiimperialistas¹⁶.

Mientras el feminismo hegemónico e institucional se preocupaba por recibir estipendios (ora por parte de los gobiernos neoliberales, ora por parte de las organizaciones no-gubernamentales) y por asumir diligentemente las agendas internacionales, un feminismo de cuño afro-amerindio y popular volvía a colocar en el centro del debate el elemento racial y de clase que consolidaba la estructura de opresión. De ahí que, como respuesta alternativa a la celebración del Quinto Centenario del “descubrimiento” y para marcar distancia del feminismo institucionalizado, en julio de 1992 se organizó en Santo Domingo el “Primer Encuentro de Mujeres Negras Latinoamericanas y de El Caribe”. Para Ochy Curiel Pichardo, dicho encuentro fue una fase importante para las mujeres afrocaribeñas y afro-latinoamericanas puesto que permitió abrir de manera colectiva un debate sobre las relaciones entre raza, clase y género¹⁷. Pero, en Bolivia, también en 1992 surgió el movimiento feminista anarquista *Mujeres Creando*, que contaba dentro de sus filas con algunas activistas como María Galindo, Mónica Mendoza y Julieta Paredes, semilla de lo que después se conocerá como *feminismo comunitario*. El siguiente año, durante el VI Encuentro Feminista Latinoamericano y de El Caribe realizado en El Salvador la ruptura entre feministas institucionalizadas y autónomas fue inevitable¹⁸.

Del mismo modo, las mujeres indígenas no sólo continuaron enfrentando a la *colonialidad del poder*, sino que también estuvieron detrás de la organización de diversos encuentros continentales pues

16 Entrevista con Gilmar Mauro, dirigente nacional del *Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST)*, “La estructura aguanta, la lucha persiste”, en Luis Martínez Andrade, *Las dudas de dios. Teología de la liberación, ecología y movimientos sociales*, Otramérica, Santander, 2015, pp. 113-120.

17 Es importante destacar el papel que tuvieron colectivos y grupos de feministas dominicanas como *Identidad* en la organización de dicho Encuentro. Véase, Ochy Curiel, “Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité: Interview avec Ochy Curiel”, *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 20, n°3, 1999, p. 53.

18 De hecho, durante el VII Encuentro, celebrado en Cartagena de Chile en 1996, las feministas autónomas lanzan su Declaración del Feminismo Autónomo. Cfr. Ana Marcela Montanaro Mena, *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*, Dykinson, Madrid, 2017, p. 115.

era necesario seguir tejiendo redes de apoyo y de solidaridad con otros movimientos populares. Para Ochy Curiel, “el feminismo indígena ha cuestionado las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que cuestionaba los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres. El contexto cultural, económico y político en torno a las comunidades indígenas ha marcado sus propios puntos de vista y sus maneras de hacer política descentrando y cuestionando el sesgo racista y etnocéntrico del feminismo”¹⁹. El Primer Encuentro Continental de Mujeres Indígenas tuvo lugar en la ciudad de Quito (1995), posteriormente se realizaron en México (1997), en Panamá (2000), en Lima (2004), en Quebec (2007), en Morelos (2011) y en la ciudad de Guatemala (2015).

Si el movimiento zapatista sigue siendo una referencia obligada tanto para las luchas anticoloniales y anticapitalistas como para las discusiones en torno a la autonomía, la defensa del cuerpo/territorio y la “descolonización de la rebeldía”²⁰ es porque desde muy temprano consideró a las mujeres indígenas como *sujeto político*. De ahí que la *Ley Revolucionaria de Mujeres* del EZLN haya sido un parteaguas en la historia de los movimientos guerrilleros en América Latina²¹. Publicada en diciembre de 1993 en *El Despertador Mexicano*, órgano informativo del EZLN, dicha Ley reconocía los derechos de las mujeres en el seno del grupo insurgente. Gracias al trabajo realizado por la comandanta Ramona y la comandanta Susana durante la preparación de esta Ley, el movimiento zapatista se armó de un elemento insoslayable en la lucha contra el patriarcado: el reconocimiento de las mujeres indígenas como *sujeto político*. Siempre insumiso y con la *dignidad rebelde* como sello distintivo, en marzo de 2018 el movimiento zapatista organizó el Primer Encuentro Internacional, político, artístico, deportivo y cultural de Mujeres que Luchan, con la finalidad de seguir tejiendo resistencias ante las políticas de despojo y de exterminio implementadas por los diversos

19 Ochy Curiel, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Nómadas*, n° 26, abril 2007, p. 99.

20 Raúl Zibechi, *Descolonizar la rebeldía. (Des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias*, Baladre, Málaga, 2014.

21 Marisa Belausteguigoitia, “Zapatista Women: Place-based Struggles and the Search for Autonomy”, en Wendy Harcourt y Arturo Escobar, *Women and the Politics of Place*, Kumarian Press, Bloomfield, 2005, pp. 190-205.

gobiernos en turno. Ante el “*cinismo* como síntoma característico de nuestra época”²² y mientras buena parte de los intelectuales *bienpensantes* celebran la victoria electoral del “nuevo capataz”, el zapatismo sigue pugnando por la organización “abajo y a la izquierda”. Efectivamente, desde la Sexta declaración de la Selva Lacandona (junio de 2005), el movimiento zapatista dejó en claro su posición en lo que respecta la política tradicional practicada por los políticos tradicionales, por tanto, no fue una sorpresa cuando en el año 2014 el Subcomandante Insurgente Moisés afirmó que: “Nosotras, nosotros pensamos que las coyunturas que transforman el mundo no nacen de los calendarios de arriba, sino que son creadas por el trabajo cotidiano, terco y continuo de quienes eligen organizarse en lugar de sumarse a la moda en turno (...) La transformación real no será un cambio de gobierno, sino de una relación, una donde el pueblo mande y el gobierno obedezca”²³. Es precisamente ese carácter indómito del movimiento zapatista lo que le ha valido el distanciamiento de algunos intelectuales (por cierto, la mayoría de ellos enquistados en las burocracias universitarias) por no acatar sus consignas: “Lo fácil y rápido es crear un partido electoral, como recomiendan colonialmente algunos académicos decoloniales”²⁴.

En el proceso de institucionalización de un discurso o narrativa, generalmente, algunos eventos, pasajes o actores son invisibilizados o marginalizados en beneficio de los nuevos grupos que han sido aceptados por la *doxa* y, evidentemente, dicho proceso tiene profundas implicaciones geopolíticas pues, por un lado, la narrativa se ve despojada de su *espina crítica* para ser *domesticada* por las reglas de presentación “de etiqueta”

22 Retomo esta expresión de Aureliano Ortega Esquivel quien, inspirado en el trabajo de Bolívar Echeverría, sostiene que no debemos renunciar al relato de emancipación, “La Teoría crítica hoy”, en Stefan Gandler, *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Universidad Autónoma de Querétaro/Miguel Ángel Porrúa, México, 2016, pp. 79-99.

23 Palabras de la Comandancia General del EZLN, en voz del Subcomandante Insurgente Moisés, al terminar el acto con la caravana de familiares de desaparecidos y estudiantes de Ayotzinapa, en el caracol de Oventik, el día 15 de noviembre de 2014. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/11/15/palabras-de-la-comandancia-general-del-ezln-en-voz-del-subcomandante-insurgente-moisés-al-terminar-el-acto-con-la-caravana-de-familiares-de-desaparecidos-y-estudiantes-de-ayotzinapa-en-el-caracol-d/>

24 Raúl Zibechi, “El aguacero comienza con una sola gota”, *La Jornada*, viernes 28 de noviembre de 2014. <http://www.jornada.com.mx/2014/11/28/index.php?section=opinion&article=029a1pol>

que exige la *doxa* y, por el otro, se le desliga de las luchas concretas para exponerla como una nueva mercancía en el mercado académico. En 1987, la feminista afroamericana, Barbara Christian denunciaba ese proceso experimentado por el Movimiento de artes negras, ya que fue cooptado y esterilizado por la academia norteamericana creando así el campo de la “Literatura de las mujeres negras”²⁵. Lo mismo podría decirse de algunos exponentes del “giro decolonial” que prefieren guardar silencio respecto a las tradiciones y corrientes que los han precedido²⁶. No es fortuito que Ochy Curiel sostenga que muchos ámbitos académicos están sustentados en visiones y lógicas masculinas, clasistas, racistas y sexistas²⁷.

*La palabra de las mujeres de color*²⁸

Aunque no es mi intención exponer las diversas genealogías de los *feminismos del Sur Global*, pues considero que existen excelentes trabajos con dicho propósito²⁹, me gustaría apuntar algunos momentos

25 Barbara Christian, “The Race for Theory”, *Cultural Critique*, n° 6, Spring 1987, pp. 51-64.

26 Silvia Rivera Cusicanqui, “Décoloniser la sociologie et la société”, *Journal des anthropologues*, n° 110/111, 2007, pp. 249-265.

27 Ochy Curiel, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Nómadas*, n° 26, abril 2007, p. 93.

28 Por *mujeres de color*, entiendo con María Lugones, “un término de coalicional en contra de las opresiones múltiples. No se trata simplemente de un marcador racial, o de una reacción a la dominación racial, sino de un movimiento solidario horizontal. Mujeres de color es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos”, María Lugones, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, n° 9, 2008, p. 75.

29 Sin hacer una lista exhaustiva, menciono los siguientes: Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, Routledge, New York, 2000; Yuderlys Espinosa Miñoso, *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*, En la frontera, Buenos Aires/Lima, 2007; Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolorizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008; Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolorizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011; Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología, Traficantes de sueños*, Madrid, 2012; Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Desde Abajo, Bogotá, 2012; Yuderlys Espinosa, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014; Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Herder, México, 2014; Ana Marcela Montanero Mena, *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*, Dykson, Madrid, 2017; bell hooks, *De la marge au centre. Théorie féministe*, Cambourakis, Paris, 2017; bell hooks, *El feminismo es para todo el mundo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2017.

que considero de sumo interés para entender el desarrollo de los distintos feminismos, especialmente, los latinoamericanos y caribeños.

Para Kate Millett, el año de 1830 es clave no sólo porque las cuestiones sexuales adquirieron un tono realmente político, sino también porque coincidió con el despunte del movimiento abolicionista en el que las mujeres tuvieron una participación destacada. De hecho, en los Estados Unidos de Norteamérica, el movimiento abolicionista contribuyó a la organización política de las mujeres, y en julio de 1848 se estaba celebrando la Convención de Seneca Falls en Nueva York bajo el liderazgo de Lucretia Mott y Elizabeth Cady Stanton, sentando así las bases para lo que posteriormente sería el Movimiento Internacional por la Emancipación de la Mujer³⁰.

Kate Millett, Ochy Curiel, Mercedes Jabardo y Ana Marcela Montanaro Mena no dudan en reconocer el discurso "*Ain't I a woman?*" (¿Acaso no soy una mujer?) pronunciado por Sojourner Truth, esclava emancipada, durante la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron (1852) como la "piedra de toque" del feminismo negro puesto que, por un lado, deconstruyó la idea universalista de la mujer, propia de los feminismos blancos y, por el otro, evidenció la intersección entre el género, la raza y, por supuesto, la clase:

"Los caballeros –reclamó Sojourner Truth– dicen que las mujeres necesitan ayuda para subir a las carretas y para pasar sobre los huecos en la calle y que deben tener el mejor puesto en todas partes. ¡Pero a mí nadie nunca me ha ayudado a subir a las carretas o a saltar charcos de lodo o me ha dado el mejor puesto! ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! ¿Acaso no soy una mujer? ¡Puedo trabajar y comer tanto como un hombre si es que consigo alimento y puedo aguantar el latigazo también! ¿Acaso no soy una mujer? Parí trece hijos y vi como todos fueron vendidos como esclavos, cuando lloré junto a las penas de mi madre nadie, excepto Jesucristo, me escuchó ¿Acaso no soy una mujer?"

30 Kate Millett, *La politique du mâle*, Stock, Paris, 1971, p. 82.

Posteriormente Angela Davis, bell hooks, Alice Walker, Audre Lorde, June Jordan, Barbara Christian, Kimberlé Williams Crenshaw, Patricia Hill Collins, Cheryl Clarke y Barbara Smith (éstas últimas integrantes del *Combahee River Collective* y pioneras en la denuncia del peso de la heterosexualidad obligatoria como sistema político) propondrán nuevas pistas de investigación y plantearán otras cuestiones ligadas a la interseccionalidad entre raza/género/clase contribuyendo así a la construcción del *Black Feminism*³¹.

El feminismo chicano también fue responsable de que el discurso de las *mujeres de color* fuera audible en los Estados Unidos de Norteamérica, ya que desde el concepto de *la frontera* (*borderlands*) puso en cuestión tanto el racismo de la sociedad norteamericana como los esencialismos del feminismo blanco. Publicado en 1981, la obra *The bridge called my back: Writings by radical women of color* de Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa representó un paso decisivo en la “toma de la palabra” por parte de los feminismos de color en el Atlántico Norte³². Lejos de pugnar por un “multiculturalismo liberal” (R. Grosfoguel) o de un ocioso ejercicio de “añadir colores” (Liliana Suárez-Navaz), la obra de Moraga y Anzaldúa reunió diversas voces de *mujeres de color* para destruir la categoría esencialista de mujer forjada por el feminismo blanco. Entre las feministas chicanas encontramos a Chela Sandoval, a Norma Alarcón, a Cherríe Moraga y, por supuesto, a Gloria Anzaldúa. Desde su posición lesbiana y feminista chicana, Anzaldúa nos propone la imagen de la *new mestiza* precisamente para destruir tanto los binarios sexuales como los esencialismos identitarios. Al respecto, Rosalva Aída Hernández sostiene que: “Como feminista, Anzaldúa se rebela ante el machismo del

31 Para el caso latinoamericano, podríamos mencionar las figuras de Sueli Carneiro, de Ochy Curiel y de Yuderlys Espinosa en la producción de un feminismo de color.

32 Sin la intención de silenciar otras historias del movimiento chicano y contribuir al reforzamiento de los mecanismos de olvido y de exclusión, debo mencionar la importancia de algunas publicaciones como: *Regeneración, Encuentro Femenil, Hijas de Cuauhtémoc, La Comadre, Fuego de Aztlán, Imágenes de la Chicana, Hembra*, entre otras. Del mismo modo, se debe de valorar el papel de Anna Nieto-Gómez, Adelaida del Castillo, Corrine Sánchez y Sylvia Castillo en el despunte del feminismo chicano. Cfr. Maylei Blackwell, “Las Hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008, pp. 351-406

nacionalismo chicano y ante sus definiciones limitadas y ‘disciplinarias’ de la tradición; como chicana, a la vez, se enfrenta al etnocentrismo y al clasismo del movimiento feminista anglosajón, y, como lesbiana, cuestiona tanto la homofobia del nacionalismo chicano como las visiones hetero-sexistas del género del movimiento feminista. A partir de su experiencia, nos muestra las limitaciones de aquellas políticas de identidad que parten de un criterio de autenticidad y exclusión³³. El feminismo chicano no sólo nos legó categorías innovadoras (“pensamiento de frontera”, “herida abierta”, “*borderlander*”) para la elaboración de una nueva gramática contrahegemónica sino, sobre todo, nos mostró la importancia de la militancia política.

Tanto el feminismo negro como el feminismo chicano no sólo forman parte de la genealogía de los diferentes *feminismos del Sur Global*³⁴, sino que también han contribuido al desarrollo de un pensamiento crítico anticolonial, anticapitalista y antiimperialista. En ese sentido, si no queremos caer en las trampas de los “esencialismos coloniales”, ni en las “falsas ilusiones de la modernidad” debemos seguir trabajando con el concepto de opresión en términos de interseccionalidad, pero asumiéndolo desde la *teoría del punto de vista*³⁵, para evitar así su *blanqueamiento*³⁶.

Subversiones feministas en la teología

Influídos por la Revolución cubana de 1959, por el Concilio Vaticano II

33 Rosalva Aída Hernández, “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008, p. 82.

34 En el Atlántico norte, tanto el feminismo negro como el feminismo chicano han sido responsables del desarrollo de un feminismo musulmán anticolonial. Leïla Benhadoudja, “Territorios de liberación. Perspectives féministes musulmanes”, *Tumultes*, nº 50, pp. 111-130.

35 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, Routledge, New York, 2000.

36 Sirma, Bilge, “Le blanchiment de l’intersectionnalité”, *Recherches féministes*, vol. 28, nº 2, 2015, pp. 9-32.

(1962-1965)³⁷, por la tradición de lucha guerrillera y por una serie de movimientos de resistencia que se opusieron a los gobiernos militares, entre finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, surgió un movimiento profético (o mesiánico materialista) conocido como *Cristianismo liberacionista*³⁸. Compuesto por movimientos religiosos laicos (Acción católica, Juventud Universitaria Cristiana, Jóvenes Obreros Cristianos), por numerosas comunidades eclesiales de base (CEBs), por algunas pastorales populares, por organizaciones sindicales o vecinales y por miembros de la “Iglesia de los pobres”, el *cristianismo de liberación* creó el terreno propicio para la irrupción de la teología de la liberación³⁹. Sin embargo, el sociólogo François Houtart, observó que la teología de la liberación de la década de los setenta fue calificada de ser una teología blanca, masculina y centrada, principalmente, en las relaciones de clase⁴⁰, por ello, considero necesario reconocer los aportes que la teología feminista ha realizado: la denuncia de la sociedad patriarcal y del carácter androcéntrico de la teología, la reivindicación de los cuerpos sexuados de las mujeres, el desarrollo de mariologías particulares, la apuesta a una espiritualidad cosmoteánica donde se establece un nuevo pacto con la naturaleza, entre otros⁴¹.

37 En el hexágono francés, la segunda ola del feminismo francés coincide con el *aggiornamento* de la Iglesia. En 1962, se lleva a cabo la primera sesión del Concilio Vaticano II y ese mismo año se crea el Movimiento Democrático Femenino (MDF) considerado, por algunos autores, como la “*nouvelle gauche des femmes*”. Sobre la presencia de un feminismo cristiano de izquierda y de sus principales figuras (Cécile de Corlieu, Genièvre Texier, Évelyne Sullerot, Francine Dumas, Jeannette Laot, Odile Sicard, Françoise Vandermeersch, entre otras) véase Mathilde Dubesset, “Un féminisme chrétien à gauche?”, en Denis Pelletier y Jean-Louis Schlegel, *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Seuil, Paris, 2012, pp. 399-424.

38 “El cristianismo liberacionista latinoamericano no es sólo una continuación del tradicional anticapitalismo de la Iglesia, ni de su variante francesa católica de izquierdas. Es esencialmente la creación de una nueva cultura religiosa que expresa las condiciones específicas de Latinoamérica: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada, religiosidad popular”. Michael Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1999, p. 46.

39 Luis Martínez Andrade, “Liberation Theology: A Critique of Modernity”, *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 2017, Volume 19, n° 5, pp. 620-630.

40 François Houtart, “La théologie de la libération en Amérique latine”, *Contretemps*, n° 12, 2005, p. 67.

41 Para conocer con profundidad el desarrollo de las teologías feministas remito al trabajo de Lucía Ramón Carbonell, “Introducción general a la historia de las teologías feministas”, en Mercedes Arriaga Flores y Mercedes Navarro (eds.), *Teología feminista I*, Arcibel, Sevilla, 2007, pp. 103-107.

Sin embargo, antes de abordar el papel de la teología feminista de la liberación, me gustaría señalar algunos momentos en los que “Dios salió del closet”⁴². Para Stéphane Lavignotte, la dominación cultural del patriarcado y del heterosexismo generó una implosión de corrientes teológicas críticas que, desde una perspectiva feminista, gay, lesbiana o *queer*, increparon a las Iglesias cristianas por la marginación de las mujeres en el magisterio y, al mismo tiempo, develaron el carácter histórico del constructo que denominamos sexualidad. Es evidente que dentro de esta línea se han producido rupturas y continuidades, por ejemplo, mientras que la teología feminista de la “primera ola”, impregnada por un aire liberal, estuvo más preocupada por cuestiones de igualdad social, la teología feminista sexual –ya con influencia marxista– subraya las relaciones de poder al interior de la Iglesia, articulando además una crítica a la sociedad capitalista.

Aunque con antecedentes y precursores (Elizabeth Cady Stanton) que datan de finales del siglo XIX, la teología feminista cobra una mayor efervescencia en 1968 cuando Mary Daly publica su obra *La Iglesia y el segundo sexo* la cual despertó un gran interés no sólo entre lectores del movimiento *underground* sino también entre estudiantes de teología. Tanto el pastor protestante Stéphane Lavignotte como la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid concuerdan en el hecho que la teología feminista de la “primera ola” se concentró en temáticas de igualdad de género y en una crítica acérrima contra la visión de un Dios-Padre, por tanto, fue necesario producir una ruptura con el imaginario patriarcal que se legitimaba la dominación sobre las mujeres. Teólogas como Elsa Sorge o Dorothee Sölle cumplieron con dicha tarea.

Por su parte, las teologías lesbianas llevarían aún más lejos la crítica al patriarcalismo y la denuncia al rechazo de las comunidades homosexuales. Aquí los trabajos de Sally Gearhart, de Bill Johnson, de Malcom Macourt y de John J. McNeill fueron pieza clave en la

42 Retomo esta expresión de Stéphane Lavignotte para referir el espectro de teologías gays y lesbianas creadas en California y en Londres en los años setenta y su posterior desarrollo, principalmente, en las figuras de teólogos como Robert Goss, Elizabeth Stuart y Audre Lorde. Stéphane Lavignotte, “Dieu est une lesbienne noire”, *Contretemps*, n° 12, 2005, p. 56.

arquitectura de la teología gay y lesbiana⁴³. No obstante que, de manera original, esta perspectiva reinterpretó teológicamente el concepto del “éxodo”, su crítica en ocasiones se mantuvo dentro de los linderos del debate sobre identidad. De suerte que con el desarrollo de la teoría *queer*, entendida como una corriente “posmoderna” que considera a la sexualidad “en movimiento”, es decir, que no encuadra ni fija la sexualidad en categorías cerradas, la teología ha incursionado en terrenos antes inexplorados, ya que para la teoría *queer* la sexualidad no debe ser entendida dentro de la perspectiva heterosexual pues se corre el riesgo de caer en el binarismo. Por ello, la teología *queer* interpela también la realidad de la bisexualidad, del transgénero y de la transexualidad. En palabras de la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid, el movimiento *queer* es un “arco iris de identidades sexuales”⁴⁴. La importancia de Elizabeth Stuart, de Audre Lorde y de Robert Goss en la elaboración teórica de esta perspectiva teológica es clave porque redimensionan la amistad como momento político y sexual. Es por ello que, asimilando críticamente presupuestos foucaultnianos que versan sobre la relación entre el poder y el saber, entre el poder y la sexualidad, la teología *queer* deconstruye la “idolatría” del matrimonio, de las identidades sexuales y de la categoría de Dios. Además, incluye nuevas perspectivas afectivas, nuevos horizontes comunitarios y, por ende, sus planteamientos contribuyen a la reflexión doctrinal, litúrgica y pastoral de la Iglesia⁴⁵.

43 Elizabeth Stuart, *Teologías gay y lesbiana. Repeticiones con diferencia crítica*, Melusina, Barcelona, 2017.

44 Marcella Althaus-Reid, “Marx en un bar gay”, *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, vol. 11. n.º 1-2, 2008, p. 65.

45 Incluso dentro del impacto positivo que han tenido tanto el feminismo como la teoría *queer* en los análisis marxistas, la filósofa italiana Cinzzia Aruzza destaca el hecho de por fin haber abordado la naturaleza a-sexuada de sus categorías, logrando con ello, no sólo un enriquecimiento de la noción de clase sino también una crítica artera a la dupla patriarcalismo-capitalismo. En ese sentido, la teoría *queer* no debe ser solamente concebida como un producto más del posmodernismo despolitizado sino como una provocación a los estudios críticos de la sociedad, el poder y la cultura. Aun con los debates al seno del feminismo representados en la dicotomía reconocimiento/redistribución; Aruzza observa muy bien la trampa de dicha dicotomía pues, tomando como ejemplo al movimiento zapatista o al *black power*; muestra que la lucha por la identidad y justicia social pueden estar íntimamente ligadas. Cinzzia Aruzza, “Vers une ‘union queer’ du marxisme et du ‘féminisme’”, *Contretemps*, n.º 6, 2010, p. 94.

Para la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid, “los [teólogos] liberacionistas eran a su modo hegelianos, de derechas, que veían en la institución y las estructuras de la sociedad heterosexual ‘machista’ latinoamericana el movimiento de un Dios machista, de los pobres sí, pero machista”⁴⁶. En otras palabras, Althaus-Reid increpa tanto a los teólogos como a las teólogas de la liberación por partir, aceptar y reificar, a través del uso acrítico de categorías patriarcalmente estructuradas, un sistema de dominación económico, político, cultural y, por supuesto, erótico; sin trastocar en lo más mínimo el núcleo duro de la gran narrativa heterosexual. En ese orden de ideas, Althaus-Reid cuestiona el carácter “esencialista” que la teología de la liberación ha producido en la figura del pobre, esto es, un pobre asexuado. Distanciándose de la exégesis realizada por Ivone Gebara y por María Bingemer en su *Mary, Mother of God, Mother of the Poor* (1989) de la figura de la Virgen María, la teóloga argentina hace hincapié en la peligrosas consecuencias políticas y sexuales que esa mariología tiene para las mujeres pobres, ya que se refuerza la imagen de una María como símbolo de la opresión donde la separación entre alma y cuerpo, la consolidación de los roles genéricos, la exaltación de la maternidad –como producto cultural patriarcal– se llevan al extremo. Por consiguiente, para Marcella Althaus-Reid, la sexualidad es un constructo socio-histórico que debe ser contextualizado, por tanto, el recurso a las perspectivas de género es imprescindible. La “teología indecente” de Althaus-Reid es un proyecto teológico fundamentado no sólo en la “experiencia de la transgresión”⁴⁷ sino también en las experiencias cotidianas de los sujetos sexuados. La contribución de Marcella Althaus-Reid radica pues en haber subrayado el papel de la sexualidad –como construcción socio-histórica– en la producción de los discursos teológicos. Al respecto, la teóloga argentina sostiene que: “Partimos del supuesto básico de que todas las teorías políticas son teorías sexuales sostenidas por marcos teológicos. Más aún, todo el *corpus* de la teología sistemática, incluido el de las teologías de la liberación, es sexual, porque se basa en un simple conjunto de supuestos ontológicos y materiales acerca de la sexualidad y la

46 Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, Bellaterra, Barcelona, 2005, p. 38.

47 Paula Moles, “La teología ‘queer’ de Althaus Reid: el anti-mesianismo subversivo”, *El títere y el enano*, vol. 1, nº 1, 2010, p. 93.

humanidad de las mujeres (...) la teología que las mujeres y los hombres no hetero-sexuales han venido recibiendo típicamente durante siglos es diferente de la de los hombres heterosexuales”⁴⁸.

Por otra parte, debemos mencionar que, durante la década de los setenta, algunas teólogas, como Rosemary Radford-Ruether, articularon la lucha en contra del sexismo con la cuestión ecológica⁴⁹. Denunciaron firmemente las categorías androcéntricas del discurso teológico, puesto que sirven para mantener a las mujeres en una posición marginal en el seno de las estructuras de poder de la Iglesia y que, al mismo tiempo, consolida el patriarcado. Incluso si las teólogas feministas comparten algunos puntos en común (crítica de las estructuras patriarcales, del androcentrismo y de la dominación sobre el cuerpo de las mujeres), cabe advertir que están lejos de producir un discurso homogéneo. Hemos evocado en líneas anteriores la discrepancia entre la posición de Marcella Althaus-Reid y la de Ivone Gebara en lo que respecta a la interpretación de la Virgen María.

Influenciada por los trabajos de Rosemary Radford Ruether y de Dorothee Sölle, la teóloga brasileña Ivone Gebara viene elaborando, desde los años ochenta, una teología feminista en clave de liberación. Precisamente es a través de la mediación del género que esta teóloga intenta superar los dualismos epistemológicos de la teología hegemónica ya que la visión antropológica dominante legitimó la sumisión de las mujeres. Gebara considera necesaria la superación las relaciones jerárquicas, injustas y discriminatorias tanto de las sociedades como de las Iglesias⁵⁰. En la década de los noventa, Gebara cultivó una teología ecofeminista donde las personas pobres y la naturaleza son designados como las víctimas del sistema hegemónico. Desde una perspectiva holística, esta teóloga brasileña, analiza la

48 Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, Bellaterra, Barcelona, 2005, p. 249.

49 Figura señera del ecofeminismo, la teóloga Rosemary Radford-Ruether ha contribuido al enriquecimiento de la noción de “justicia social”, entendida ésta, como una transformación profunda del sistema de relaciones entre los seres humanos y la tierra. Rosemary Radford-Ruether, “Le Dieu des possibilités: l'immanence et la transcendance repensées”, *Théologiques*, vol. 8, n.º. 2, 2000, pp. 35-48.

50 Ivone Gebara, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, L'Harmattan, Paris, 1999.

manera cómo las mujeres y la naturaleza son explotadas y sometidas, a través del discurso patriarcal, por la lógica moderna capitalista⁵¹. Según Gebara, el ecofeminismo es tanto una corriente de pensamiento como un movimiento social que desafía al sistema jerárquico y patriarcal, ya que éste explota tanto a las mujeres como a la naturaleza⁵².

Por otra parte, el trabajo de Elisabeth Schüssler Fiorenza, de Uta Ranke-Heinemann, de Elsa Tamez, de Rosemary Radford-Ruether, de María José Rosado Nunes, de Sylvia Marcos, de Beatriz Melano Couch, de Kwok Pui-lan, de Elina Vuola, de Maria Clara Lucchetti Bingemer, de Marilú Rojas Salazar, de Gabriela González Ortuño, sólo por mencionar algunas, ha sido de suma importancia para el desarrollo y consolidación de la teología feminista en clave de liberación. Aún con sus diferencias políticas o desacuerdos teóricos, estas intelectuales han enriquecido no sólo el debate teológico, sino que además han abierto una perspectiva que pone en cuestión al discurso patriarcal.

Contra el colonialismo discursivo

En 1984 fueron publicados un par de artículos que cuestionaban seriamente los planteamientos de la perspectiva euro-céntrica de algunos discursos progresistas del Norte Global. Aunque breves, estos

51 Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid, 2000, p. 100.

52 El ecofeminismo es un movimiento antimilitarista que surgió en la convergencia de luchas ecológicas y antinucleares durante los años setenta y ochenta (*Women for Life on Earth*). Aunque el término fue propuesto en 1974 por la feminista francesa Françoise d'Eaubonne en su obra *Le Féminisme ou la mort*, fue hasta el año 2015 cuando la corriente ecofeminista comenzó a ganar terreno en el hexágono francés. Para Jeanne Burgart Goutal el ecofeminismo ha suscitado reticencias por parte de las feministas francesas principalmente por tres razones: el concepto de "naturaleza", la referencia a la espiritualidad (o lo sagrado) y la relación a la comunidad. Véase, Jeanne Burgart Goutal, "L'écoféminisme et la France: une inquiétante étrangeté?", *Cités*, vol. 73, n.º. 1, 2018, pp. 67-79. Además, debemos agregar que la ecología ha sido entendida como un discurso unívoco en amplios sectores (académicos y militantes), sin percibir que precisamente el discurso ecológico puede tener diversas modalidades. En ese sentido, el ecofeminismo formaría parte del *ecologismo de los pobres* analizado por Martínez Alier, en donde la cuestión socioambiental es una dimensión importante de las luchas anticapitalistas del *Sur global*. Joan Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, Barcelona, 2011.

textos constituyen un punto de inflexión en el pensamiento crítico anticapitalista y anticolonialista, pues contenían una profundidad teórica sin parangón. Uno de ellos fue publicado en *Cuadernos Políticos* con el título “La ‘forma natural’ de la reproducción social” y estaba firmado por Bolívar Echeverría. El segundo, titulado “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, apareció en *Boundary 2* y la autora era una joven investigadora originaria de la ciudad de Bombay, pero ya residente en los Estados Unidos llamada Chandra Talpade Mohanty. Mientras que el texto de Echeverría⁵³ rompía con la visión productivista occidental (y con su sesgo eurocéntrico) al reconstruir el concepto crítico de “valor de uso” para demostrar que es la facultad de producir valores de uso, y no el desarrollo tecnológico, lo que distingue al ser humano⁵⁴; el de Chandra Talpade Mohanty develaba el universalismo etnocéntrico del “feminismo occidental” que, a través de su “jugada colonialista”⁵⁵, fomentaba una actitud paternalista hacia las mujeres del Tercer Mundo.

Aunque el pensamiento de Bolívar Echeverría ha sido crucial en ciertas corrientes del feminismo descolonial (por ejemplo, en el trabajo de Márgara Millán), retomaré algunos planteamientos de Chandra Talpade Mohanty para mostrar la manera cómo una experiencia *particular*, en este caso la del “feminismo occidental”, se concibe como *universalista*. De tal manera que dicho “feminismo occidental” no sólo suprime la heterogeneidad de los sujetos, sino que, además, refuerza la

53 Posteriormente, Bolívar Echeverría publica una versión modificada de dicho artículo para incluirlo como el capítulo 8 “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica” de su libro *Valor de Uso y utopía*, Siglo XXI, México, 2012, pp. 153-197.

54 Stefan Gandler y Marco Aurelio García Barrios están convencidos que dicho artículo colocó las bases para la construcción de una teoría materialista de la cultura. Cfr. Diana Fuentes, Isaac García y Carlos Oliva Mendoza (comps.), *Bolívar Echeverría: crítica e interpretación*, Ítaca, México, 2012; Stefan Gandler, (coord.), *Teoría crítica: imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, Universidad Autónoma de Querétaro/Miguel Ángel Porrúa, México, 2016.

55 Chandra Talpade Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008, pp. 117-163.

barrera ontológica trazada por la *colonialidad del ser*⁵⁶. Si bien Chandra Talpade Mohanty era consciente de que los “feminismos occidentales” no son homogéneos, el interés de la autora radicaba en señalar sus *efectos etnocéntricos* en la “producción de la ‘mujer del Tercer Mundo’ como sujeto monolítico singular”⁵⁷. En ese sentido, la autora denunciaba “las premisas de privilegio y universalismo etnocéntrico”⁵⁸ del “feminismo occidental” que, en ocasiones, lo convertía en un colaborador de las prácticas imperialistas que se estaban implementando en el Sur Global y, al mismo tiempo, reconocía que era de importancia capital analizar el contexto particular en el que las mujeres luchan contra toda forma de dominación⁵⁹.

Alejada de todo tipo de esencialismo, Chandra Talpade Mohanty sostiene que no se debe asumir la existencia de una unidad antihistórica y universal entre las mujeres basada en la noción generalizada de su subordinación, pues se corre el riesgo de privar, analíticamente, a las mujeres de su capacidad de lucha. Por tanto, la autora considera crucial comprender la lógica de la “división sexual del trabajo” (y su expresión en los diversos conflictos, tensiones y contradicciones) para no reproducir los estereotipos coloniales: “Las mujeres del Tercer Mundo como grupo o categoría se definen automáticamente y necesariamente como religiosas (léase no progresistas), orientadas hacia la familia (léase “tradicionales”), menores de edad (léase “aún no son conscientes de sus derechos”), analfabetas (léase “ignorantes”), domésticas (léase “primitivas”) y, a veces, revolucionarias (léase “¡su país está en guerra, tienen que luchar!”). Es así como se produce la ‘diferencia’ del Tercer Mundo (...) Esto no quiere sugerir que las mujeres occidentales *son* seculares, liberadas y controlan sus propias vidas. Me estoy refiriendo

56 Nelson Maldonado-Torres, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp.127-167.

57 Chandra Talpade Mohanty, *op. cit.*, p. 118.

58 *Ibid.*, p. 122.

59 “La violencia masculina debe ser interpretada y teorizada dentro de las sociedades específicas en las que tiene lugar, tanto para poder comprenderla mejor como para organizar, de forma eficaz su transformación. No podemos basar la hermandad de las mujeres en el género; la hermandad debe forjarse en el análisis y la práctica política dentro de circunstancias históricas concretas”. *Ibid.*, p. 131.

a una autopresentación *discursiva*, no necesariamente a una realidad material. Si esto fuera una realidad no habría necesidad de movimientos políticos en Occidente”⁶⁰.

El artículo de Chandra Talpade Mohanty suscitó el encono y la incompreensión de algunas feministas occidental-céntricas que no fueron capaces de entender que los objetivos de la autora era demostrar la *colonización discursiva* del “feminismo occidental” y, por supuesto, el vínculo entre poder y conocimiento en los estudios feministas transnacionales. Sea como fuere, el texto de Chandra Mohanty puso al desnudo la *retórica salvacionista* de los feminismos hegemónicos.

Posteriormente, en el año 2003, la autora escribió otro trabajo⁶¹ en el que reflexionaba sobre su artículo de 1984. Además de indicar que seguía siendo fundamental partir del estudio de las comunidades marginadas de mujeres, Chandra Mohanty subrayaba la importancia de articular la micropolítica de la vida cotidiana y la micropolítica de los procesos políticos y económicos a escala global en los análisis socio-históricos. Huelga decir que la autora insistía en el uso de la categoría de “género racializado” pues, “aun cuando una buena parte de las publicaciones sobre movimientos en contra de la globalización señala la centralidad de las categorías de clase y de raza, y a veces de nación, en la crítica y la lucha en contra del capitalismo global, el género racializado sigue siendo una categoría no señalada. El género racializado resulta significativo en este caso, porque el capitalismo utiliza los cuerpos raciales y sexuales de las mujeres en su busca global de ganancias y, como indiqué anteriormente, a menudo las experiencias y las luchas de las mujeres pobres de color permiten un análisis más inclusivo y con más opciones políticas en las luchas en contra de la globalización”⁶².

El año 1984 fue fructífero para el despunte del pensamiento crítico pues, además, de los artículos ya evocados, también se publicó

60 *Ibid.*, pp. 154, 155 y 159.

61 Chandra Talpade Mohanty, “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008, pp. 407-464.

62 Chandra Talpade Mohanty, *op.cit.*, p. 457.

el texto *“Oprimidos pero no vencidos”* de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, en el que se estudiaba tanto el papel de la “memoria larga” (forjada de las luchas anticoloniales) y “la memoria corta” (compuesta por los procesos sindicales) en el movimiento campesino e indígena del occidente boliviano del Altiplano y de los valles de los Andes así como la eficacia ideológica de algunos elementos *éticos* y *míticos* (por ejemplo, el *descuartizamiento de Túpac Katari*) en la creación de una amplia base de circulación para las reivindicaciones populares de los rebeldes⁶³. De ahí que considero crucial el trabajo de esta socióloga para la construcción de una *teoría crítica anticolonial*.

Responsable, junto a Rossana Barragán, de la recepción de los *Subaltern Studies* (Estudios Subalternos⁶⁴) en Latinoamérica⁶⁵, Rivera Cusicanqui también ha contribuido en varios frentes: análisis de los “horizontes históricos del colonialismo interno”, crítica anticolonial de la modernidad (y sus terribles efectos), reivindicación de los estudios de la historia oral, deconstrucción de la “ideología del mestizaje”, por mencionar algunos. Es por ello que el trabajo de Rivera Cusicanqui tiene la cualidad de ser como una brújula que nos evita perdernos dentro de la oscuridad de esta *modernidad/colonialidad realmente existente*. Sus reflexiones contienen elementos críticos que no se restringen solamente al análisis de la región andina, sino que también nos permiten entender la formación socio-económica y político-cultural de América Latina en general y de Bolivia en particular.

En *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Rivera Cusicanqui propone la siguiente hipótesis: “En la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado – pero sin superarlo ni modificarlo completamente– los ciclos más

63 Silvia Rivera Cusicanqui, *“Oprimidos pero no vencidos”. Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*, HLSBOL-CSUTCB, La Paz, 1984.

64 Con la finalidad de rescatar el papel de las mujeres en los movimientos de resistencia anticoloniales y corregir esa ausencia en los *Estudios subalternos*, Kumkum Sangari y Sudesh Vaid editaron en 1990 un libro colectivo titulado *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. Cfr. Rosalva Aída Hernández Castillo, “Dialogues Sud-Sud. Une lecture latinoaméricaine des féminismes postcoloniaux”, *Revue Tiers Monde*, n° 209, 2012, p. 165.

65 Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias-Sephis-Aruwiyiri, La Paz, 1997.

recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes”⁶⁶. Así, la socióloga expone las contradicciones no-coetáneas que se han expresado en los tres horizontes que identifica como: a) el horizonte colonial, b) el horizonte liberal y c) el horizonte populista. Para ella, el “colonialismo interno” opera como una estructura de *habitus* –en el sentido que Bourdieu daba al término–, esto es, como historia incorporada por los sujetos. En el análisis de los mecanismos de dominación (simbólicos, materiales e históricos), Rivera Cusicanqui identifica “la ilusión del mestizaje” como constructo ideológico hegemónico patriarcal y colonial que intenta ocultar las contradicciones anidadas desde el *Pachakuti* de 1532. Por consiguiente, el “mestizaje” no es celebrado como un exitoso abigarramiento de identidades disímiles, sino que es concebido como un constructo ideológico que permite la consolidación de una estructura jerárquica somática y culturalmente determinada.

Por otra parte, un elemento interesante que merece ser destacado en el análisis de Rivera Cusicanqui es la diversidad de temporalidades que observa en los procesos tanto de corta como de larga duración. La temporalidad lineal o vacía de la modernidad capitalista (E. Bloch y W. Benjamin) es diametralmente opuesta al tiempo del peligro expresado en el *Pachakuti* de los movimientos de emancipación, de ahí que la autora rescate el valor del ciclo rebelde de 1780 a 1782 representado en las rebeliones de José Gabriel Tupaq Amaru y de Julián Apasa Tupac Katari, en la Federación Obrera Local, en el Sindicato Femenino de Oficios Varios y en la Federación Obrera Femenina –de tendencias anarquistas–, en la corriente katarista de los albores de los años ochenta y, por supuesto, en la Marcha de indígenas de 1991 que exigía

66 Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Otramérica, Santander, 2012, p. 45.

Territorio y Dignidad. Precisamente, la atención prestada a los diversos movimientos populares muestra la capacidad de la autora de identificar diferentes posibilidades de ruptura con el *continuum* de la historia y, en ese sentido, su trabajo conjuga el análisis de las formas de dominación con las estrategias de resistencia logrando de esta manera un cuadro socio-histórico donde el conflicto no es enmascarado.

Además, Rivera Cusicanqui observa vasos comunicantes entre las luchas de los indígenas y las de las feministas. Planteándose una ruptura con la versión “falocéntrica” del Sujeto de la modernidad⁶⁷, Rivera Cusicanqui subraya la dinámica que subyace entre la occidentalización y la patriarcalización de los sistemas de género, es decir, la lógica que sigue la matriz cultural e ideológica de los horizontes coloniales para reducir a los pueblos indígenas y a las mujeres a un nivel subalterno. No es fortuito que la marginalización de las mujeres en las formas de organización tanto públicas como en el sindicato hayan reforzado la “colonialidad interna” en América Latina. En ese sentido, el trabajo de esta socióloga desmonta todo el andamiaje ideológico con el que las élites criollas y mestizas tratan de ocultar los diferentes mecanismos de dominación que les ha permitido *deshumanizar* a los pueblos indígenas.

Contra el entronque patriarcal

Para Breny Mendoza el tránsito a la democracia neoliberal implicó más una continuidad que una ruptura con las vetustas estructuras de explotación dando como resultado la configuración de la *colonialidad de la democracia*⁶⁸. Efectivamente, la mentada transición a la democracia agudizó el proceso de ONGización en la región y aceleró el proceso de “acumulación por desposesión”⁶⁹ creando las condiciones –objetivas como subjetivas– para asonadas plebeyas, levantamientos

67 *Ibid.*, p. 235.

68 Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014, p. 249.

69 David Harvey, *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, 2004.

populares y revueltas étnico/clasistas⁷⁰. Si ya desde “El Caracazo” (o sacudón) de 1989, las movilizaciones indígenas de 1990, la insurrección zapatista de 1994 y la Guerra del agua en 2000, expresaron un rechazo a las políticas del *consenso de Washington* aplicadas por los gobiernos neoliberales durante el decenio 2000-2010, los movimientos populares siguieron enfrentándose contra la lógica extractivista⁷¹ impuesta en América Latina. En ese contexto, concretamente en Bolivia y Guatemala, surge a finales de dicho decenio la propuesta del *feminismo comunitario*.

Fundado en la ciudad de la Paz en 1992, el colectivo anarquista *Mujeres Creando* ha sido uno de los principales responsables no sólo para la *descolonización del feminismo* sino también para la emergencia del *feminismo comunitario*. Desde la provocación pública, a través de inscripción (grafiti) pintadas en los paredones de las calles bolivianas (“Mujer que se organiza no plancha más camisas”, “No hay nada más parecido a un machista de derechas que un machista de izquierdas”, “No saldrá Eva de las costillas de Evo”, “Desobediencia, por tu culpa voy a ser feliz” o “Porque Evo no sabe ser padre, no entiende lo que es ser madre”)⁷², hasta la producción de una teoría propia que logre des-patriarcalizar las formas de organización social, algunas militantes de este colectivo, cada una a su manera, han denunciado las nefastas consecuencias de “la tecnocracia del género”. Aunque algunas de sus militantes tomaron caminos diferentes en 2002, sus críticas y planteamientos

70 Sobre este aspecto me permito remitir a algunos de mis trabajos, Luis Martínez Andrade, “La religiosidad popular y el ecologismo de los pobres. Apuntes sobre el papel de la espiritualidad en los movimientos de resistencia”, *Revista Sapiència: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais*, vol. 6, n.º 2, 2017, pp. 7-27; “Biocolonialité du pouvoir et mouvements sociaux dans l’Amérique latine”, *Ecologie & Politique*, n.º 55, 2017, pp. 153-164.

71 Para la socióloga Jules Falquet, el extractivismo representa uno de los últimos avatares del patriarcado colonizador y una amenaza inmediata. Jules Falquet, *Pax neoliberalia. Perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence*, Éditions iXe, Donnemarie-Dontilly, 2016, p. 165.

72 Martín Cúneo y Emma Cascó, *Crónicas del estallido. Viaje a los movimientos sociales que cambiaron América Latina*, Icaria, Barcelona, 2013, pp. 108-111. Para algunas feministas, las acciones de *Mujeres Creando* sólo tuvieron éxito en la atención mediática y no lograron establecer una relación orgánica con los movimientos sociales. Sobre ese punto, Denise Y. Arnold y Alison Spedding, “Género, etnicidad y clases sociales: La mujer en los movimientos sociales y movimientos de mujeres”, en Jesús Espasandín y Pablo Iglesias (coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*, El viejo topo, España, pp.155-188.

continuaron confrontando las bases ideológicas e históricas de la violencia patriarcal.

Distanciándose de la supuesta teoría de la complementariedad armónica entre hombres y mujeres que reinaba en las sociedades precolombinas, la feminista aymara boliviana Julieta Paredes sostiene que durante el proceso de conquista de las Américas se produjo un “entronque patriarcal”, es decir, los varones blancos establecieron una suerte de *pacto masculino* con los varones indígenas para someter a las mujeres de sus respectivas comunidades, y de esa manera, excluirlas de los ámbitos políticos⁷³. En 2010, Julieta Paredes plantea en su obra *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario* no sólo una ruptura epistemológica con el feminismo occidental sino también una desmitificación de la noción de *chacha-warmi*⁷⁴, por medio de una reconceptualización del par complementario. Al respecto señala que: “La comunidad está constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra. Lo cual no necesariamente significa una heterosexualidad obligatoria, porque no estamos hablando de pareja, sino de par de representación política, no estamos hablando de familia, sino de comunidad”⁷⁵. Sin caer en oposiciones simplistas, pienso que la propuesta de Julieta Paredes es fundamental para evitar los *esencialismos* de algunas perspectivas políticas.

Resulta importante hacer mención que en el texto de Julieta Paredes la cuestión de las intervenciones sociales desde el cuerpo es central tanto para la *despatriarcalización* de las relaciones sociales como para la defensa de las condiciones de reproducción social.

73 Posición compartida también por la antropóloga Rita Segato “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Karina Bidaseca (org.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011, pp. 17-47.

74 La ocupación de cargos por parte de una pareja, por lo general, marido y mujer. Sin embargo, también hay comunidades donde una persona soltera o viuda es designada para ocupar un cargo y puede ser acompañada por alguien del sexo opuesto.

75 Julieta Paredes, *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*, El Rebozo/Zapateándole/Lente flotante, México, 2013, p. 87.

Efectivamente, la temática de la corporalidad (y su cuidado⁷⁶) está íntimamente ligada a la cuestión de la defensa del territorio. Por tanto, no es fortuito que en las luchas de los movimientos populares y de liberación en América Latina y en El Caribe el vínculo *cuerpo/territorio* ocupe un lugar privilegiado. Desde la ciudad de Esquel, ubicada en la provincia argentina del Chubut, hasta el territorio sagrado de Wirikuta (estado mexicano de San Luis Potosí) pasando por la ciudad peruana de Cajamarca y por San José del Golfo en Guatemala, podemos observar que los conflictos en torno a los proyectos mineros se han incrementado durante estos últimos años. Sin embargo, también observamos una relación entre las luchas socioambientales y las luchas feministas, en ese sentido, Lorena Cabnal reconoce que “la defensa del territorio-tierra para que esté libre de minería está muy generalizada, pero dentro de este viven los cuerpos de las mujeres, que están viviendo opresiones y violencias. De ahí nace el planteamiento de recuperación y defensa del primer territorio, que es el territorio-cuerpo”⁷⁷.

Feminista comunitaria y maya-xinca, Lorena Cabnal, después de haber estudiado psicología en la Universidad de San Carlos de Guatemala, toma la decisión en el año 2002 de irse a la montaña de Jalapán. Dos años más tarde, con otras compañeras, funda *Amixmasaj* (Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María de Jalapán) organización autónoma de todo partido político que bajo la idea de “defensa del territorio cuerpo-tierra” realizó un trabajo de concientización muy importante en el departamento guatemalteco de Jalapa. Precisamente durante aquellos años, los consorcios mineros incrementaron su presencia y para 2009 el conflicto entre el gobierno y las comunidades fue inevitable. De tal suerte que la consigna “recuperación y defensa del territorio”, central en la lucha contra los

76 Desde otro horizonte político, pero inscrita en la perspectiva feminista, Joan Tronto nos propone entender el *care* (cuidado) como un instrumento de análisis político crítico que no sólo desenmascara las relaciones de poder, sino que también arroja luz sobre las diferentes formas de dominación (género, raza, clase). Por otra parte, Tronto subraya el hecho de que feministas afroamericanas como Patricia Hill Collins y Katie G. Cannon también reflexionaron sobre la temática del *care*. Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La Découverte, Paris, 2009.

77 Citado en Martín Cúneo y Emma Cascó, *Crónicas del estallido. Viaje a los movimientos sociales que cambiaron América Latina*, Icaria, Barcelona, 2013, p. 363.

proyectos mineros, se convirtió también en la base del feminismo comunitario. Aunque fue durante la celebración del VIII Encuentro de Lésbico Feminista Latinoamericano y de El Caribe organizado del 9 al 13 de octubre de 2010 en la ciudad de Guatemala, cuando Julieta Paredes y Lorena Cabnal coincidieron e intercambiaron puntos de vista sobre la dominación patriarcal, fue hasta 2012, cuando ambas empezaron a tejer ideas en común en torno al *feminismo comunitario*⁷⁸.

Por su parte, la antropóloga y feminista guatemalteca Aura Cumes, también ha hecho una enorme contribución para repensar no sólo el patriarcado como un sistema universal de dominación sino también para imaginar otros horizontes políticos desde la cosmogonía indígena, especialmente la del mundo maya. De allí que la noción *winaq* (persona o individuo pero que incluye una diversidad sexual de identidades de género) pueda servir de inspiración para las *prefiguraciones* políticas de los pueblos y comunidades en lucha, ya que va más allá de los binarismos esencialistas de la *modernidad/colonialidad realmente existente*⁷⁹.

Virilidad moderna/colonial y militarización

En su brillante trabajo sobre la invención de la virilidad moderna, el historiador George L. Mosse analizó tanto las consecuencias políticas como las expresiones socioculturales del estereotipo masculino en las sociedades europeas. Aunque es imposible precisar exactamente cuándo surgió el ideal moderno de virilidad, se puede afirmar que dicho ideal comienza a configurarse, a través de las prácticas discursivas de la burguesía, durante la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del siglo XIX. Según George L. Mosse, el ideal masculino atravesó de manera victoriosa las turbulencias del ocaso del siglo XIX y, por tanto, fue reforzado entre 1914-1918 para consolidarse durante el

78 Véase la entrevista realizada por Jules Falquet, “Corps-territoire et territoire-Terre: le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal”, *Cahiers du Genre*, n° 59, 2015, pp. 73-89.

79 Aura Cumes, “La cosmovisión maya et le patriarcat: une interprétation critique”, *Recherches féministes*, vol. 30, n° 1, 2017, p. 47-59.

periodo entre las dos guerras. Durante la Segunda Guerra Mundial, el carácter agresivo de la masculinidad fue acentuado tanto por el nazismo como por el fascismo, puesto que el ideal masculino fungió como símbolo nacional. Obnubilación por la guerra, sentimiento bélico exacerbado, apología del sacrificio y nacionalismo patriotero fueron elementos centrales del discurso fascista que, evidentemente, influyeron en la constitución del ideal masculino⁸⁰.

Por otra parte, debemos recordar que la modernidad, el capitalismo y la *colonialidad del poder* son fenómenos sincrónicos. La dinámica de cualquiera de estos fenómenos no puede entenderse sin su relación con el otro par. Si la colonialidad como “cara oculta” de la modernidad va de la mano con el capitalismo, entonces debemos concebir la “poscolonialidad” como la parte constitutiva y no reconocida de la posmodernidad. Poscolonialidad no implica la desaparición de viejos patrones de dominación sino su formal reconfiguración. Si la colonia representaba los excesos de la acumulación primitiva, la poscolonia expresa los síntomas más abyectos de la “acumulación por desposesión”.

Para el politólogo e historiador camerunés Achille Mbembe, la condición ontológica en la poscolonia es el régimen donde “hermano y enemigo forman uno mismo e influye en las relaciones sociales que se establecen en las sociedades de la periferia, donde además la obscenidad no es una categoría moral sino una modalidad del ejercicio del poder”⁸¹. En la poscolonia, de la boca, del vientre y del pene, depende la mancuerna: política del vientre y estética de la vulgaridad. Siguiendo la estela de los trabajos de Jean-François Bayart⁸², el politólogo camerunés retoma la noción de “política del vientre” para referir al proceso que se vive y se experimenta en el mundo poscolonial, donde los mecanismos de dominación se reproducen dando lugar a una forma de “colonialismo interno” y donde “el horizonte del vicio” marca el ritmo de las relaciones sociales. Por otra parte, al reflexionar

80 George L. Mosse, *Limage de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Abbeville, Paris, 1999.

81 Achille Mbembe, *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2010, p. 186.

82 Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989.

sobre la “violencia de la muerte como el estado normal las cosas”⁸³, Mbembe sostiene que la violencia estructural y subjetiva tiene como origen la colonización. Según él, aunque la violencia colonial se expresaba a través del lenguaje o de sonidos, dicha violencia siempre estaba ligada al gesto fálico. “Colonizar es realizar un coito pues se caracteriza por hacer coincidir horror y placer”. Los atavismos de la colonización son nítidos en poscolonias y, por ejemplo, en otro trabajo, Mbembe observa cómo, a partir de la consolidación del neoliberalismo en África, la fragmentación social y la recomposición de los roles de género se están reconfigurando en relación a los ajustes estructurales que está sufriendo la región. Además, la comunidad política siempre ha sido concebida como una sociedad de hombres y su efigie es la verga enhiesta: el soberano es, por definición, sexual. Su *praxis* es el goce, el goce sexual evidentemente. “Banqueros, burócratas, soldados, policías, maestros de escuela, obispos, padres, pastores, entre otros, se rigen a partir del principio de antropofagia sexual de mujeres (*dévoration et d’avalement des femmes*), empezando por las vírgenes pues su desfloramiento es sinónimo de poder”⁸⁴. Y aunque el significado central de poder del falo (*phallus*) se ha puesto en cuestión, no deja de llamar la atención la forma como los niños-soldados de África, después de matar a su enemigo, le castran el pene para después consumirlo en señal de manifestar su impotencia incluso *más-allá-de-su-muerte*.

En *Drug Lord, the life and death of a mexican kingpin*⁸⁵, Terrence E. Poppa narra la historia de Pablo Acosta, narcotraficante mexicano de la década de los setenta que, pagando casi 100 mil dólares por mes, contaba con el respaldo y la protección de funcionarios federales y de autoridades locales. En esa misma obra se cuenta que cuando Pablo Acosta eliminó a uno de sus enemigos de nombre Fermín Arévalo, no le bastó con vaciarle 95 balas en la cabeza, sino que además le cercenó el pene y los testículos para después enviárselos a la esposa de Arévalo

83 Achille Mbembe, *De la Postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2010, p. 221.

84 Achille Mbembe, *Sortir de la Grande nuit. Essai sur l’Afrique décolonisée*, La découverte, Paris, 2010, p. 217

85 Cinco Puntos Press, 2010.

con la finalidad de que escogiera uno de los trofeos⁸⁶. Esta imagen expresa las relaciones que se establecen en el contexto latinoamericano, donde violencia –como acto de goce y mando– acompaña la nueva configuración del capitalismo.

Analizando el fenómeno de la violencia como herramienta de *necroempoderamiento*⁸⁷, la filósofa mexicana Sayak Valencia observa el vínculo entre capitalismo gore y sujetos endriagos. Por capitalismo gore, Valencia se refiere a la economía hegemónica y global en los espacios (geográficamente) fronterizos: “Entonces, con capitalismo gore nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el Tercer Mundo que se aferra a seguir las lógicas del capitalismo, cada vez más exigentes), al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramiento, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de *necroempoderamiento*”⁸⁸.

El capitalismo gore sería la expresión *más acabada* no sólo de la necropolítica sino también de la reconfiguración de la colonialidad del poder, puesto que, por un lado, refuerza la línea ontológica abisal entre la zona del ser y la zona del no-ser y, por el otro, funge de marco para la constitución de sujetos endriagos. Recurriendo a la literatura medieval, concretamente a la obra *Amadís de Gaula*, Sayak Valencia recupera la figura del endriago, esto es, un personaje literario: mezcla de hombre, hidra y dragón. Dicha figura literaria, es utilizada por la filósofa mexicana para referir a los sujetos que hacen uso de la violencia como herramienta de empoderamiento y de adquisición de capital. Por consiguiente, “los sujetos endriagos hacen de la violencia extrema una forma de vida, de trabajo, de socialización y de cultura”⁸⁹.

86 Rubén Aguilar y Jorge Castañeda, *El narco: la guerra fallida*, Punto de lectura, México, 2010, p. 60.

87 “Denominamos *necroempoderamiento* a los procesos que transforman contextos y/o situaciones de vulnerabilidad y/o subalternidad en posibilidad de acción y autopoder, pero que los reconfiguran desde prácticas distópicas y autoafirmación perversa lograda por medio de prácticas violentas”, Sayak Valencia, *Capitalismo gore*, Melusina, Barcelona, 2010, pp. 205 y 206.

88 Sayak Valencia, *op.cit.*, p. 15.

89 Sayak Valencia, *op.cit.*, p. 93.

Los ajustes estructurales, el crecimiento acelerado de la tasa de desempleo, la flexibilidad laboral y la despiadada aplicación de las políticas neoliberales han orillado a amplios sectores de la sociedad a integrarse en la economía informal o en el mercado ilegal⁹⁰. En ese sentido, el libro de Sayak Valencia nos ofrece un análisis original tanto de la reconfiguración del concepto de trabajo como del narcotráfico (representante del capitalismo gore). Efectivamente, el fenómeno del narcotráfico (sobre todo en México, Colombia o Perú) no sólo ha transformado las condiciones para la reconfiguración de las masculinidades *coloniales*⁹¹ sino también ha contribuido en la estrategia de contrainsurgencia aplicada por los gobiernos en contra de la población civil. En ese sentido, a la filósofa mexicana no le falta razón cuando sostiene que la lucha antidrogas emprendida por las diferentes administraciones del gobierno mexicano ha fomentado la *efectividad del miedo*.

La lucha contra el narcotráfico como estrategia contrainsurgente no es nueva. En septiembre de 1998, en su número 973, el *Obrero Revolucionario* publicó un análisis sobre la manera en que el gobierno de Ronald Reagan financió a la contra en Nicaragua. Al poner en contacto a las fuerzas contrarrevolucionarias con los narcotraficantes no sólo se combatía a los focos de resistencia, sino que, además, desde Los Ángeles y Miami, se financiaba la guerra contra los revolucionarios y, “en 1984, el gobierno de Ronald Reagan obtuvo una partida presupuestal de 24 millones de dólares para apoyar a la “contra” nicaragüense”⁹². Otro hecho importante fue en el que se reveló que la empresa de aviación norteamericana *East*, dedicada a fumigar los plantíos de coca en Colombia y Perú, era la misma compañía que en 1980 contrató a Oliver North para trasladar armas a los “contras” nicaragüenses en el famoso escándalo del *Irangate*. Otro ejemplo es el de *Air América*, que distribuyó drogas entre las comunidades locales para combatir a los vietnamitas. Dichas empresas han servido para combatir y reprimir a los grupos insurgentes de los países que luchan

90 Edgardo Buscaglia, *Vacios de poder en México. Cómo combatir la delincuencia organizada*, Debate, México, 2013, p. 33.

91 Huelga decir que coincide con Sayak Valencia cuando sostiene que es importante el análisis de la masculinidad como categoría de género. Sayak Valencia, *op.cit.*, p. 184.

92 Anabel Hernández, *Los señores del Narco*, Grijalbo, México, 2010, p. 91.

por su liberación. Por tanto, no nos sorprenden las declaraciones de Noam Chomsky cuando sostiene que “la guerra de las drogas no ha tenido impacto alguno en la disponibilidad de drogas o en los precios callejeros en Estados Unidos, pero sí ha tenido otros efectos. En América Latina, es una cobertura para la contrainsurgencia”⁹³.

Por su parte, el sociólogo y abogado colombiano César Osorio Sánchez sostiene que el vínculo entre la clase política y los carteles no es nuevo, sino que obedece a procesos económicos y políticos de larga data⁹⁴. La lucha contra las drogas en Colombia ha generado un aumento de la injerencia de los Estados Unidos en la política interna, una creciente participación de los poderes mafiosos como poderes fácticos y un aumento de la violación de los derechos humanos. La “guerra contra el narcotráfico” sirve como cortina de humo para continuar el proceso de “acumulación por desposesión” donde la violencia –de clase– cuenta con el amparo de la ley, de los grupos paramilitares, de la policía y del ejército.

Ya es una verdad de Perogrullo que, posterior al fraude electoral en México de 2006, el gobierno de Felipe Calderón declaró el 11 de diciembre de ese mismo año una “guerra contra las drogas” con la finalidad de legitimar su mandato. Aunado a los más de 50 mil muertos que ha dejado esta guerra tenemos no solamente un aumento a las violaciones de los derechos humanos sino una estrategia de contrainsurgencia que ha lanzado el gobierno en sus tres niveles. De hecho, durante los primeros años de la administración de Felipe Calderón, periodistas y académicos denunciaron el incremento de violaciones de derechos. El periodista Jorge Carrasco Araiza sostenía que, en el estado de Durango, la Comisión Estatal de Derechos Humanos registró en 2008 un aumento de 900% en las violaciones de derechos humanos respecto a 2007. Por su parte, Gloria Leticia Díaz,

93 María Luisa Mendosa, “Entrevista con Noam Chomsky. La deuda externa es un robo”, *WebIslam*, 14 de noviembre de 2003: https://www.webislam.com/articulos/27049-entrevista_con_noam_chomsky_la_deuda_externa_es_un_robo.html

94 Cesar Osorio Sánchez, “Kein Erfolgsmodell. Militärische Strategien der Drogenbekämpfung” (Colombia: lucha contra las drogas, poder mafioso y derechos humanos) en Anne Huffschmid, Wolf-Dieter Vogel, Nana Heidhues, Michael Krämer, Christiane Schulte (ed.): *NarcoZones. Entgrenzte Märkte und Gewalt in Lateinamerika*, editorial Assoziation A, Berlin 2012, pp. 183-197

reportera de la revista *Proceso*, apuntaba la relación entre la guerra contra las drogas y los abusos por parte del ejército. Por ejemplo, de 1997 a 2010, en Guerrero, el Centro de Derechos Humanos Tlachinollan ha denunciado por lo menos 82 casos de violaciones a los derechos humanos por miembros del ejército mexicano, donde destacan las torturas y las violaciones sexuales. Además, se debe destacar el aumento de la presencia militar en Chiapas y en Guerrero en la lógica contrainsurgente⁹⁵.

Sin negar la espiral de violencia que se está viviendo en México, Oswaldo Zavala analiza la relación que existe entre las diferentes narrativas (oficial, literaria, periodística) en torno al fenómeno del narcotráfico y la criminalización de los sectores más vulnerables de la sociedad. De ese modo, Zavala señala que la “guerra contra las drogas” tiene principalmente tres objetivos: ocultar la violencia del Estado, forzar el desplazamiento de comunidades para la apropiación de recursos naturales por parte del capital y, por supuesto, propiciar la militarización del país⁹⁶. Observamos pues que la “guerra contra las drogas” forma parte de una estrategia discursiva de las élites para continuar la reproducción ampliada del capital⁹⁷.

Desde una perspectiva transnacional y feminista, la socióloga Jules Falquet propone entender la reorganización de la violencia (femicidios, “guerra contra el narcotráfico”, etc.), por un lado, como *continuum* de la violencia contra las mujeres y, por el otro, como el nuevo modelo de coerción neoliberal sobre las poblaciones pues, a través del terror, se despliegan diversas estrategias globales de control social. Analizando el caso de los femicidios de Ciudad Juárez en México, Falquet observa que los asesinatos de las mujeres responden a una lógica de abaratamiento del costo de la mano de obra y, además, señala que “focalizarse en la dimensión sexual de los femicidios

95 Rafael Rodríguez Castañeda (coord.), *El México narco*, Temas de hoy, México, 2010.

96 Oswaldo Zavala, *Los cárteles no existen. Narcotráfico y cultura en México*, Malpaso, Barcelona, 2018.

97 Hace más de una década, Claude Serfati sostenía que la explotación de los recursos naturales, destinada a la explotación, se realizaría en el marco de “nuevas guerras”, en otras palabras, que la economía política neoliberal iría acompañada del discurso de “seguridad nacional”. Claude Serfati, *Impérialisme et militarisme: Actualité du XXI^e siècle*, Page deux, Laussane, 2004.

sexuales sistémicos y en el sexo de las personas asesinadas hace olvidar que las muertas y desaparecidas tenían también posiciones de clase y de ‘raza’⁹⁸. En ese sentido, la socióloga francesa señala que la violencia feminicida se dirige principalmente a las mujeres de la clase trabajadora y como consecuencia se frenan las luchas que podrían realizar (creación de un sindicato que exija mejores salarios, por ejemplo) para llevarlas a otro terreno: búsqueda de cuerpos, identificación de víctimas, castigo de los asesinos. Por consiguiente, para Falquet, los feminicidios de Ciudad Juárez abren varias pistas de análisis de la reorganización neoliberal del trabajo. De ahí que feminicidios y “guerra contra el narcotráfico” formen parte de un diseño necropolítico no sólo para el acaparamiento de recursos naturales y sobreexplotación del trabajo⁹⁹ por parte del capital, sino también como *método de control de cuerpos-poblaciones*¹⁰⁰.

En ese escenario, es importante observar la configuración de la virilidad. Aunque existe excelente material para el estudio de la construcción de las masculinidades en la narco-cultura¹⁰¹, es esencial recurrir a los aportes de la Teoría crítica para entender tanto las formas actuales de dominación como la dinámica de muerte de la modernidad capitalista. ¿Cómo reducir “las imágenes hinchadas de los amos fascistas” (M. Horkheimer y T. Adorno) en un momento de despolitización política? ¿Cuáles son las disposiciones psicológicas profundas de la “proletarización de las clases medias” (S. Kracauer) en el marco de la guerra contra el narcotráfico? ¿Qué papel juega las diversas “utopías abstractas” (E. Bloch) en la apología del horror?

98 Jules Falquet, *Pax neoliberalia. Perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence*, Éditions iXe, Donnemarie-Dontilly, 2016, p. 122.

99 “Ahora bien, los tres mecanismos identificados -la intensificación del trabajo, la prolongación de la jornada de trabajo y la expropiación por parte del trabajo necesario al obrero para reponer su fuerza de trabajo- configuran un modo de producción fundado exclusivamente en la mayor explotación del trabajador, y no en el desarrollo de su capacidad productiva (...) esto permite bajar la composición-valor del capital, lo que, aunado a la intensificación del grado de explotación del trabajo, hace que se eleven simultáneamente las cuotas de plusvalía y de ganancia”. Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1974, pp.40-41.

100 “El poder soberano no se afirma si no es capaz de sembrar el terror”. Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016, p. 46.

101 Carlos Ramírez Vuelvas, *Mexican drugs. Cultura popular y narcotráfico*, Lengua de trapo, Madrid, 2011.

¿Cómo evitar la “neutralización de la protesta artística” (S. Buck-Morss) en un contexto espectacularización de la crueldad? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para que la “violencia divina” (W. Benjamin) pueda hacer frente a la “violencia mítica” sin caer en la trampa de la reificación del estereotipo masculino?

Preguntando caminamos

Aunque la dominación masculina y el mundo de las mujeres ya han sido objeto de estudio por parte de sociólogos¹⁰², un acercamiento desde una *teoría crítica anticolonial* a los feminismos del Sur Global siempre es pertinente pues nos permite observar tanto las transformaciones histórico-culturales de las *sociedades en movimiento* como las estrategias práctico-discursivas de los actores, en este caso, de algunas de sus principales exponentes¹⁰³. Además, la ceguera voluntaria o la omisión involuntaria por parte del feminismo hegemónico a las diversas opresiones que sufren los grupos racializados (tanto del Norte como del Sur Global) lo han convertido no sólo en un cercano colaborador del femonacionalismo¹⁰⁴ sino también en una pieza clave del “encarcelamiento epistemológico-existencial”¹⁰⁵ por parte la *doxa*. Por consiguiente, no es fortuito que la tendencia

102 Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998; Alain Touraine, *Le monde des femmes*, Fayard, Paris, 2006; Magali Uhl et Jean-Marie Brohm, *Le sexe des sociologues. La perspective sexuelle en sciences humaines*, La lettre volée, Bruxelles, 2003.

103 A diferencia del estudio de A. Touraine, circunscrito en el discurso democrático y no revolucionario de las mujeres para explicar, desde una *sociología de la libertad*, la capacidad de acción auto creativa de las mujeres de la generación postfeminista, por nuestra parte hemos intentando contribuir a una *sociología de la liberación* que tenga como objetivo entender la crítica a la *modernidad/colonialidad* elaborada *desde los márgenes* por feministas de diferentes generaciones y de distintos lugares geopolíticos de enunciación.

104 El término *femonationalisme* hace referencia a las tentativas de los partidos de derecha de Europa para integrar los ideales feministas en las campañas antinmigrantes e islamofóbicas. Cfr. Sara Farris, “Les fondements politico-économiques du fémonationalisme”, *Contretemps*, 2013: <http://www.contretemps.eu/les-fondements-politico-economiques-du-femonationalisme/>

105 Sirin Adlbi Sibai, *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Akal, México, 2017.

dominante (*mainstream*) del feminismo sea percibida como “un lujo”¹⁰⁶ al que las *mujeres de color* no tendrían acceso. Sin embargo, en esta obra intentaremos demostrar que el feminismo del Sur Global ¡no es caviar sino dinamita!

Siguiendo el sendero que desde *Las dudas de Dios*¹⁰⁷ emprendí para internarme, a través de la entrevista *cara-a-cara*, en los escarpados caminos de la sociología del conocimiento, el libro que ahora se encuentra en sus manos es resultado de un interés político e intelectual por *transformar el mundo*, por supuesto, *desde abajo y a la izquierda*. Es evidente que toda selección de entrevistas o textos siempre es arbitraria. Si bien es cierto que faltaron algunas *miradas*, especialmente de las feministas afro-indígenas –culpa de *Fortuna* y de las condiciones materiales de quien esto escribe–, se logró armar un interesante conjunto de *voces* feministas que, desde los márgenes, nos indican, cual si fueran brújulas, por donde se debe avanzar, pues el género no es una categoría universal, ni mucho menos es estable.

El conjunto de entrevistas que ahora usted tiene en sus manos es fruto de una estancia de investigación postdoctoral realizada durante el año 2018 en el *Collège d'études mondiales* de la *Fondation Maison des Sciences de l'Homme* de París. Aunque el proyecto principal de dicha estancia tuvo como objeto estudiar, a la luz de las *Epistemologías del Sur*, el “progreso social” y de la “justicia global”, al mismo tiempo, y contando con el apoyo de Françoise Vergès y de Geoffrey Pleyers, decidí aprovechar esta oportunidad para acercarme a la *constelación*¹⁰⁸ de los feminismos del Sur Global. A través de este conjunto de entrevistas semidirectas con algunas feministas (principalmente mexicanas y francófonas racializadas), observamos que su producción

106 Houria Bouteldja, *Los blancos, los judíos y nosotros: hacia una política de amor revolucionario*, Akal, México, 2017.

107 Luis Martínez Andrade, *Las dudas de Dios. Teología de la liberación, Ecología y Movimientos Sociales*, Otramérica, Santander, 2015.

108 Dentro del terreno de la historia intelectual, el filósofo alemán Martin Mulow sostiene que “una constelación filosófica puede ser definida como un conjunto denso de personas, ideas, teorías, problemas o documentos en interacción los unos con los otros; en ese caso, sólo el análisis de este conjunto y no el de sus elementos aislados, hace posible la comprensión de efectos filosóficos y del devenir filosófico de esas personas, ideas y teorías”, Martin Mulow, “Qu'est-ce qu'une constellation philosophique?”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, n° 1, 2009, p. 82.

práctica-discursiva contiene elementos similares (crítica a la modernidad/colonialidad, crítica al feminismo hegemónico, crítica al patriarcado, etcétera), tensiones internas (agendas políticas, estrategias de lucha) y diferencias geo-políticas importantes (*feminismo comunitario, feminismo descolonial, feminismo autónomo, feminismo musulmán, ecofeminismo*, por mencionar algunas tendencias). Sea como fuere, la eclosión de esta diversidad de feminismos muestra que estamos ante un movimiento a escala global pero inscrito *en* lo local y *desde* su carácter situado¹⁰⁹. Al igual que en mi trabajo anterior plasmado en *Las dudas de dios*, recurrí a la entrevista *cara-a-cara* puesto que, más allá de la folclorización que se suele hacer de ella como “testimonio”, su potencialidad radica no sólo en la ruptura con el frecuente monólogo académico (expresado en los farragosos *peer review* o en los artículos especializados) sino también en la posibilidad de percibir el método *in actu* de la persona entrevistada¹¹⁰.

Frente al enfermizo y cruel *espíritu del tiempo* que nos ha tocado vivir, pienso que resulta imprescindible la creación de alianzas, la organización política y el diálogo sincero entre las *víctimas* de esta *modernidad/colonialidad realmente existente*, si es que *verdaderamente* queremos destruir la opresión sexista, capitalista y colonial que impera actualmente en el mundo¹¹¹. En ese sentido, coincido con Michael Löwy cuando sostiene que es de suma importancia integrar el feminismo dentro de la perspectiva marxista, ya que, para nosotros, los marxistas, es central la destrucción de *todas las formas de opresión social*¹¹².

Finalmente, deseo manifestar que gracias a una beca concedida por la *Gerda Henkel Foundation* conté con excelentes condiciones para

109 Huelga decir que no comparto la posición del universalismo abstracto (representada en Francia por Yves Charles Zarka, por mencionar un ejemplo) que concibe a las nuevas corrientes feministas (concretamente al feminismo islámico) como movimientos que pugnan por una sumisión sacralizada o por la imposición de modelos reaccionarios de sociedad. Yves Charles Zarka, “Le féminisme brouillé”, *Cités*, vol. 73, no. 1, 2018, pp. 3-9.

110 Cfr. Pierre Bourdieu (avec Loïc J. D. Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris, 1992.

111 bel hooks, *El feminismo es para todo el mundo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2017.

112 Michael Löwy, *On changing the world. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin*, Haymarket Books, Chicago, 2013, p. 19.

llevar a buen puerto esta investigación. Además, quiero expresar mi agradecimiento a mis editores Paco Gómez Nadal y Patrick F. van Dieren por poner toda su confianza en mis proyectos. Dentro de las personas que participaron en la concretización de este libro quiero agradecer a David Carbajal López, a Elisabeth Lagasse, a Fernando Matamoros, a Alberto Muñoz, a Javier Peralta, a Geoffrey Pleyers, a Ricardo Sánchez Márquez, a Camilo Useche y a Françoise Vergès. Vaya un agradecimiento muy especial a las investigadoras que aceptaron conceder parte de su tiempo con el fin de realizar estas entrevistas. Por supuesto, no puedo dejar de mencionar a mi compañera, amiga y musa Marianna Musiał por todo el apoyo que me ha brindado durante todos estos años, para *ella* todo y cada detalle de mi ser.

RITA SEGATO

«El tránsito a la modernidad implicó un desplome de la autonomía, de la autoridad y del poder de las mujeres»

Rita Segato (Buenos Aires, 1951) es una reconocida antropóloga y feminista argentina. Fruto de sus trabajos, a partir de su investigación con violadores en la penitenciaria de Brasilia, sobre los feminicidios en Ciudad Juárez, y como experta para el peritaje antropológico y de género en el juicio del caso Sepur Zarco en Guatemala, Segato ha desarrollado una producción intelectual de gran calado. Entre sus principales publicaciones destacan: *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (2003); *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado* (2006); *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (2014); *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (2015); *La guerra contra las mujeres* (2016), y *contra-pedagogías de la crueldad* (2018).

Entrevista realizada en Louvain-la-Neuve el 1 de marzo de 2018. La entrevista completa se publicó con el título "El tránsito a la modernidad implicó un desplome de la autonomía, de la autoridad y del poder de las mujeres", en la Revista Metapolítica, no 101, abril-junio 2018, pp. 66-73, México.

Tanto el tema de la violencia como el de la crítica del capitalismo están presentes en su obra ¿Cómo debemos pensar, desde el feminismo descolonial, la relación entre violencia y modernidad?

Creo que el tránsito a la modernidad implicó un desplome de la autonomía, de la autoridad y del poder de las mujeres. En portugués la palabra *despencamiento* quiere decir *caída abrupta*, y nos puede dar una excelente imagen sobre esa pérdida del poder de las mujeres. A partir de esa transición a la colonial/modernidad¹¹³, que no vale solamente para Latinoamérica, sino que también vale para una estructura de poder a escala global, ya que al mismo tiempo que se origina la organización colonial del mundo se abre el camino a la modernidad, las mujeres caen abruptamente de la posición que tenían en el mundo comunitario y, por tanto, la lucha por los derechos viene a compensar esa caída. Por eso, yo sostengo que la modernidad ofrece con una mano lo que ya arrebató con la otra.

Por otro lado, hay que señalar que también se originó un prejuicio negativo con relación a los tiempos precoloniales (en general, evito la calificación de *premoderno* puesto que implicaría un tránsito a la modernidad indispensable, de tipo evolucionista) y con relación a las sociedades de estructura comunitaria, así como también un prejuicio positivo con relación a la sociedad moderna, ciudadana. ¿Por qué digo que hubo una gran pérdida? Lo digo porque el mundo comunitario es un mundo jerárquico en términos de género, donde la jerarquía, en muchos casos, no es tanto de poder sino del prestigio de los roles en la división sexual del trabajo. Por supuesto, el grado de esa jerarquía de los géneros varía mucho entre sociedades. Pero existe una jerarquía de género y las tareas masculinas son investidas con un prestigio mayor. Pero es un mundo dual, donde la dualidad es una de las formas de lo plural, y donde ambas partes de la dualidad son ontológicamente plenas, ontológicamente completas. Esa estructura dual muta, al transitar a la modernidad, en una estructura binaria. Dual y binario representan dos estructuras dramáticamente diferentes. La estructura

113 La precedencia del término *colonial* con relación al término *modernidad* indica la precondición necesaria del orden colonial para la existencia del orden moderno (ver el ensayo "Aníbal Quijano y la perspectiva de colonialidad del poder" en *La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos*, Prometeo, Buenos Aires, 2015).

binaria se desdobra en una gran variedad de binarismos en los cuales el segundo término pasa a ser una función –y también una invención– del primero: desarrollados/subdesarrollados, blanco/no-blanco, moderno/primitivo, civilizado/bárbaro, blanco/no blanco, sujeto universal (el Hombre)/minorías. Por mi parte, yo sostengo que mientras el mundo precolonial es dual, el mundo colonial/moderno es binario, y el binarismo es el mundo del Uno, de la Unidad con sus Otros –la mujer muta así en el otro del hombre, el negro en el otro del blanco, la sexualidad homoerótica en el otro de la heterosexualidad, etcétera-. En este orden, solo un término es ontológicamente completo y sus otros son defectivos. Estamos frente a la invención de las minorías, frente a la invención de la minorización. La racialización y la generización dejan de ser diferencias en un orden jerárquico para ser restos, márgenes del uno. En el fragor del debate que se da hoy entre las feministas descoloniales, yo creo que es imposible negar la existencia de un patriarcado precolonial. Sería maravilloso decir que existen registros etnográficos o documentales de una comunidad o de una sociedad sin un grado de jerarquía o de prestigio mayor en las tareas masculinas y en la figura del hombre, pero es imposible afirmarlo.

Últimamente he reparado en la existencia de una pequeña fórmula mítica, un mitema, que es universal. Universal no en el sentido de que todas las culturas tienen este relato como parte de su mito de origen, sino en el sentido de su extraordinaria dispersión geográfica. Podemos pues rastrear esta “pequeña fórmula mítica” en Nueva Guinea, en el mundo de Oceanía, en África, en Asia, en el mundo amerindio, y, por supuesto, en Occidente; estoy hablando del relato adánico. El relato de la infracción femenina que produjo el castigo de dicha infracción por parte de los hombres y el descrédito, la subordinación, sujeción y pérdida de autonomía por parte de las mujeres a partir de su infracción. Esto se construye a partir de un delito o desobediencia femenina que, por su extraordinaria dispersión planetaria, debe tener gran profundidad histórica, sino provenir, como compactación del relato de la instalación de un orden normativo patriarcal, de la propia especiación. De ahí su expresión en diferentes relatos, como el de la desobediencia de Eva al comerse la manzana, por ejemplo; o la idea de que las mujeres eran las dueñas del rebaño, lo descuidaron y los hombres se vieron obligados a tomárselo; o el cuento de la disponibilidad irrestricta de las mujeres para la interacción sexual.

Por ejemplo, en mi libro *Las estructuras elementales de la violencia* menciono el relato de Maurice Godelier que cuenta como, entre los Baruya de Nueva Guinea, las mujeres eran las inventoras y dueñas de las flautas -instrumento que en una gran variedad de sociedades tribales es el símbolo de la masculinidad y el secreto de la casa de los hombres-, pero las dejaban descuidadas en medio de la sangre menstrual. Los hombres se vieron entonces obligados a intervenir para rescatar las flautas así mancilladas de manos de las descuidadas mujeres, se apoderaron de las flautas y disciplinaron y subordinaron a sus antiguas dueñas. Ese mito del disciplinamiento de las mujeres se encuentra disperso en todo el mundo, incluyendo el mito psicoanalítico, su relato de la estructura -cuando Lacan dice “el falo es la mujer, pero lo tiene el hombre”- es, en el fondo, la misma codificación de esa toma del poder. Si eso es universal, entonces, eso debe corresponder a una fase inicial quizá anterior a la dispersión de la especie. Quizá corresponde a la longa fase de especiación, aunque el teórico político kurdo Abdullah Öcalan, prisionero de los turcos desde 1999, en sus escritos –por cierto, feministas- localiza la subordinación de la mujer en la salida del neolítico¹¹⁴. Es una narrativa que transforma el orden natural en orden político. Transforma la envergadura muscular y la agresividad del macho prima en un orden político. A partir de allí, esa superioridad del macho se transforma en histórica y política: se transforma en el orden patriarcal, de extraordinaria profundidad histórica.

Pero el patriarcado es histórico y es político porque necesita de una narrativa para fundamentarse y legitimarse. Si fuese del orden natural, no necesitaría narrarse. Lo que era propio del orden de la naturaleza se transformó en un orden político y nos colocó la “prehistoria patriarcal de la humanidad” por la que todavía atravesamos y de la cual no hemos emergido, como afirmo en *Las estructuras elementales de la violencia*. Aunque este proceso tiene raíces anteriores al proceso de especiación y acompaña la historia humana, es en la transición a la colonial/modernidad que su orden jerárquico se agrava. Por eso hablo de un patriarcado en el mundo precolonial que es de baja intensidad o bajo impacto, menos letal, y

114 Öcalan, Abdullah, *Liberar la vida: la revolución de las mujeres*, International Initiative Edition y Mesopotamian Publishers, 2013

definitivamente no feminicida. El feminicidio, así como el genocidio, como forma sistemática de eliminación, como “línea de producción de muerte”, al decir de Zygmunt Bauman, se inauguran en el pasaje. Eso fue el tribunal público contra las “brujas”, una línea racional de producción de muerte y reducción de las mujeres a su matabilidad.

¿En las sociedades tribales no existía o no existe la violación?

Vale la pena aquí hacer algunas aclaraciones, a partir de mi investigación para el libro *Las estructuras...* La violación y, en este caso la violación colectiva, en el código de las sociedades tribales no se presenta como un crimen, y sí como una pena, el castigo a una infracción, que en general es la incursión de la mujer en los secretos del proceso de iniciación masculina, su descubrimiento de los mismos. Pero aquí es necesario entender una complejidad muchas veces mal comprendida: la “norma” en las sociedades indígenas no es la misma “norma” del derecho positivo. En el mundo amerindio, la idea de “norma” no lleva a la representación de la sentencia como un resultado mecánico de la existencia de la norma. No hay una causalidad automática en la representación del derecho propio de que la conducta es consecuencia de la norma, ni tampoco se representa el castigo o la aplicación de la sentencia como una consecuencia automática de la existencia de la norma. En otras palabras, no se trata de normas positivas ni positivables, como son las del derecho occidental moderno.

La justicia indígena es prescriptiva, no negativa; es decir, la justicia indígena diseña un deber-ser, una orientación para cómo deberían ser la vida, se centra en las obligaciones. La justicia indígena es también comunitaria y, por lo tanto, amplia, demorada y radicalmente deliberativa; su justo proceso pasa por una deliberación abierta y no una aplicación mecánica de una sentencia. La concepción occidental de la justicia se centra en los derechos y en el castigo a la infracción de los derechos, es una justicia punitiva, negativa, que vigila los límites de la conducta. Es por eso que, en los días que corren, una de las equivocaciones en el acriollamiento de las sociedades indígenas, es la positivación de sus normas de justicia propia, lo que termina en

una tergiversación grave del orden comunitario. La amenaza de violación colectiva es el ogro, “hombre de la bolsa”, “bicho papão”, como se dice en portugués, que desestimula la curiosidad de las mujeres por los secretos de los hombres. Es por ello que no hay registro de esa práctica en las etnografías a pesar de la existencia de la regla. En tiempos recientes, con la positivización de la norma en algunas sociedades, como por ejemplo en el pueblo Xavante del Brasil, se empezó a entender la norma comunitaria como una norma moderna y a aplicar la norma como una norma positiva, determinada por una idea de causalidad, lo que está ocasionando daños antes desconocidos al tejido social.

Retomemos entonces el tema de la caída abrupta de la posición de las mujeres...

En ese mundo, que denomino en mis textos como *mundo-aldea* por su estructura comunitaria (y que en muchos nichos de nuestro continente, incluyendo redomas que están en las grandes ciudades, se preserva en retazos o en lo que llamo “jirones de comunidad), el espacio de los hombres, de la parlamentación política y también de los enfrentamientos en la aldea, entre aldeas, con el frente colonial y más tarde con el frente colonial-estatal, se opone y complementa con el espacio doméstico, y así son vistos. La gente de los pueblos siempre te habla de esa *dualidad*. Pero es importante –así como es también difícil, desde la mirada occidental colonial/moderna- entender que ambos espacios estaban y están todavía dotados de politicidad.

Durante más de una década estuve trabajando y acompañando a la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI) en talleres con mujeres indígenas de pueblos de todo Brasil. A lo largo de ese tiempo fui comprendiendo que el espacio público y el doméstico eran –y son aún en muchos lugares de nuestro continente- dos espacios, cada uno ontológicamente completo, cada uno con su propia politicidad. El mundo doméstico, a travesado por muchas presencias, muy concurrido, es también un ámbito de deliberación. Las mujeres comparten tareas, rituales, juegos y conflictos; y deliberan y deciden. Y esa deliberación tiene un impacto y una influencia en la vida colectiva,

en la vida pública. En una comunidad indígena ningún hombre es capaz de tomar una decisión en el ágora pública sin pasar una noche en casa para consultar ese otro espacio político, ese espacio sin muros donde doméstico no es sinónimo de privado y tampoco es igual a íntimo. Esas son equivalencias propias de la modernidad.

En la transición moderna, la familia se transforma en nuclear y el espacio domestico en íntimo y privado. Allí morimos. Allí puede un hombre matarme a palos o cubrirme de insultos (en el otro orden de coexistencia no era posible). Allí no hay nadie que venga en nuestro auxilio, no hay ojo público, no hay ojo político mirando lo que nos pasa. En el pasaje a la colonial/modernidad ocurre una minoritización de las mujeres junto a una minoritización de los que son “otros” con relación al sujeto masculino. Lo que era el espacio de los hombres se transmuta en una esfera englobante. Esa esfera englobante tiene el ADN de la historia de los hombres, es patriarcal. Por naturaleza y por historia su constitución y estilo de gestión es patriarcal. El hombre con minúscula, uno entre dos, quizás uno entre varios, se transforma en el Hombre con mayúscula, sujeto enunciador de las verdades universales y de los asuntos de interés general. La caída abrupta de lo doméstico para transformarse en un resto, un residuo, un margen de la política, y, con ella, la caída de la posición de la mujer, su total despolitización, expulsión del reino de las decisiones que llamamos políticas, se da de esta forma. Durante los más de diez años que participé en los talleres de la Fundación del Indio, vi crecer la violencia e, incluso, cuando preguntaba: ¿Pero por qué la comunidad no intervino al oír la golpiza? Y la respuesta hablaba de la inseguridad de la autoridad, de un anciano o del cacique: “Sí... Pero... es la casa de ellos”. Esta transición a la vida íntima, a lo privado, a lo encapsulado fue letal para las mujeres. En la provincia de Jujuy, donde vivo cuando estoy en Argentina, existe un dicho criollo que expresa esta cuestión. Mientras se están peleando en la casa, entre gritos y el lloro de los niños, el hombre dice “los de afuera son de palo”. Es decir, los de afuera no existen. No hay dicho más criollo y más letal que éste: “Los de afuera son de palo”. Eso es la modernidad: los de afuera son de palo. Y la colonial/modernidad tendrá que entregar con una mano las leyes que intentan reparar la destrucción que, con la otra mano, ya introdujo en un orden colmado de soluciones e invenciones que hoy son consideradas futuristas: el matrimonio que llamamos hoy

“igualitario” u homosexual; la transitividad de género; la justicia deliberativa y reparadora; la capacidad de negociar las disputas de una forma en que el ojo supra-ordenado del Estado no puede ni nunca podrá hacerlo; la participación de las mujeres en la política; la vigilancia del ojo colectivo para la protección de las mujeres y los niños; la convivencia estrecha entre los adultos y sus niños; el control del abismo social causado por la acumulación-concentración; la vida humana integrada en su nicho ambiental; la ausencia de grandes delitos, robos y asesinatos, etcétera, etcétera y etcétera.

En ese mismo orden de ideas, ¿cómo entender la noción de justicia social sin reproducir la cartografía o la gramática de la narrativa demo-liberal moderna? ¿Cómo se concibe la justicia social en las comunidades indígenas?

En la justicia deliberativa de las comunidades encontramos la idea del valor jurídico central y la continuidad de la posibilidad de la convivencia: cómo curar la herida de la infracción para poder continuar, para que no se rompa la vida colectiva. En este sentido estamos frente a una idea de “cura”, más que de retaliación. Se apunta al futuro. En conexión con esto se encuentra una idea que discuto en mi texto crítico sobre el proyecto de ley de criminalización del así llamado “infanticidio indígena” en Brasil, y luego paso a utilizar en otros textos¹¹⁵. Es la idea de que un pueblo es un vector histórico y que lo que lo hace ser un pueblo no es un repertorio fijo de costumbres –a la manera culturalista o fundamentalista, que son sinónimos- sino la autopercepción de sus miembros como viniendo de un pasado en común y dirigiéndose a un futuro en común. Por ejemplo, en un caso que describí brevemente en mi texto “Los Cauces profundos de la raza latinoamericana”¹¹⁶ tres mujeres, únicas sobrevivientes del pueblo Tapuia, en la aldea Carretão del Estado de Goiás en el centro de Brasil, decidieron suspender todas sus reglas de conyugalidad y parentesco hasta recomponerse demográficamente y poder continuar como un

115 “Que cada pueblo teja los hilos de su historia” en *La crítica de la colonialidad*.

116 *La crítica de la colonialidad*

pueblo en la faz del planeta. Lo que destaco es el proyecto histórico de ser un pueblo y continuar como tal. Lo he visto en el campo, he visto que, en última instancia, ésta es la estrategia fundamental por detrás de la razón pluralista, que es la razón de los pueblos. Por eso prefiero la idea de un pluralismo histórico más que la idea de diversidad cultural, y la de un entrecruzamiento de proyectos históricos diversos en lugar de un relativismo cultural.

También tiendo a hablar de civilización más que de cultura, porque temo todos aquellos conceptos, inclusive aquél que es central en la episteme de mi misma disciplina, que colocan a los pueblos en un tiempo inerte y los expropian de su historicidad. En un contexto como éste de los pueblos no existe destino peor que el de tornarse un paria, un sujeto sin comunidad. La muerte vincular es la peor de las muertes; el destierro es el peor de los castigos. En Argentina usamos la palabra *huacho* para decir huérfano de padre y madre, pero Xavier Albó, antropólogo jesuita de origen catalán que adoptó Bolivia como su país desde muy joven, me dijo un día que en quechua *huacho* no significa huérfano de padre y madre, sino *huérfano de comunidad*.

La idea de la descomposición del pueblo y la condena del desheredado de su linaje, el paria, es vista como lo peor que puede sucederle a una persona originaria de una comunidad indígena. Entonces, ante la infracción al orden, la ley se aplica para curar dicha herida que se produce y suturar el tejido de relaciones, y no recurriendo a la ley del talión: el castigo o el expurgo. La exclusión definitiva de una persona del medio comunitario, la restricción de su libertad o su condena a muerte no son concebidas en general como metas propias de la justicia. Hay un lugar para el error y hay formas de negociar el daño. La justicia comunitaria tiende a no desincorporar y, si en caso extremo, se destierra a una persona, es algo temporal. El destierro definitivo sería peor que la muerte. Cuando la persona es desterrada por un tiempo, la comunidad decide sobre el plazo para aceptar nuevamente al individuo infractor. La justicia comunitaria se parece más a un trabajo de cura colectiva que a una expurgación.

Por lo general, se concibe la violencia de manera unívoca, esto es, solamente como un proceso de destrucción de subjetividades. Sin embargo, en dicha perspectiva no se percibe el papel de la violencia revolucionaria (“la violencia divina” de Walter Benjamin) en los procesos de luchas sociales. ¿Cómo entender pues la violencia de las luchas insurgentes en el Sur global?

El texto sobre la violencia de Walter Benjamin es bastante hermético. Muy complicado y difícil de entender. Lo siento, pero mi respuesta va a ser pragmática. Es necesario entender la variedad de los caminos de la política y soportar el desorden de la historia, su estructura trágica. En un texto ya antiguo hablo de la ética de la insatisfacción como opuesta a la ética de la reproducción, o conservadora. Son pulsiones que van en direcciones opuestas¹¹⁷. Cada una, cada uno, seguirá el oleaje de su propia marea. Lejos de mí el gesto de superioridad moral que pretenda decir cuál es la forma de ejercer la crítica. Yo creo que es acertada la opción de Aníbal Quijano cuando elige hablar del “movimiento de la sociedad” en lugar de hablar del “movimiento social”. Existen diversos tipos de presencia en el camino crítico y cada forma de acción tiene su razón de ser y su lugar en la historia. Por mi parte, me creo incapaz de empuñar un arma. No podría encarar el descenso a los métodos que abomino. Si nuestros antagonistas de proyecto histórico instalan su odio, codicia y amargura en nuestro corazón, me dijo en tiempos de *apartheid* un amado colega de estudios del pueblo Zulú, ellos habrán vencido. Solo se es derrotado cuando el enemigo se ha infiltrado en nuestro corazón.

Por supuesto, pero la idea de “guerra justa” puede rastrearse desde 1550 con la Controversia de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, donde se planteaba la cuestión de la necesidad de evangelizar a los indígenas, pero me parece que estaría más cercana a la noción de violencia mítica de la que nos hablaba Walter Benjamin...

117 “Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais”, en *Mana* 12(1): 207-236, 2006

El problema es que muchos proyectos históricos han hablado de “guerras justas”. No niego que pueda haber causas justas para una guerra, pero, en lo personal, ese no es mi camino. Creo que las palabras son poderosas. Creo en la posibilidad de dotar de retóricas a extraordinarios valores que hoy no tienen retórica de valor. La retórica beneficente en la sociedad actual ya no tiene impacto. La idea del bien no es una retórica que tenga hoy un impacto en las conciencias. Habría que estudiar el porqué. Hoy la retórica tiene que ser racional y no beneficente. Creo que hay en el mundo sistemas de valores que son funcionales a la vida, y a la vida de todas las personas. Muchas de esas prácticas y valores están presentes en Latinoamérica, pero no tienen una retórica de valor, no hemos construido léxicos que las validen.

Pienso que mi labor, como alguien que trabaja con el lápiz, es ofrecer un vocabulario que le permita a la gente defender lo que sí tiene en términos de prácticas propicias para la vida. Porque el mundo occidental, el mundo blanco, Europa, tiene una retórica poderosísima para defender lo que tiene: el “progreso”, la productividad, la competitividad, el desarrollo, el Estado, las instituciones... ¿Quién va a decir “no ahorres”, “no trabajes”, “no produzcas riqueza”? Exhortar a no enriquecerse no tiene legitimidad porque la retórica blanca ha vencido. Nosotros tenemos otros valores con foco en las relaciones y el arraigo territorial y comunitario capaces de construir un mundo vincular. Pero la colonia nos robó el vocabulario para nombrarlos y defender esos valores y las prácticas relacionales que de ellos se derivan: la reciprocidad, el tiempo para el otro, la conversación, la fiesta, el mancomunamiento, la construcción de una historia común, el proyecto histórico orientado por otras metas de felicidad. Prácticas no productivistas ni competitivas ni concentradoras que en el lenguaje hegemónico son calificadas negativamente. La retórica dominante las desdeña. Por tanto, mi guerra es una guerra de palabras. Por ejemplo, y volviendo a la pregunta con que comenzamos, creo que hay que buscar un vocabulario para la politicidad que las mujeres perdieron en el tránsito a la modernidad. El 8M y el movimiento de las mujeres buscan un camino para recuperar un modo de hacer política que se perdió. No se trata de inventarlo, sino de reatar el hilo de la memoria de una historia que fue interrumpida, bloqueada, censurada por el pasaje hacia la modernidad, pero que sigue allí, adormecida, en un letargo. Es una otra política que no es burocrática sino próxima, no “principalista”

sino pragmática, tópica y no utópica. La búsqueda de un vocabulario es fundamental para ponerle nombre a ese olvido, y para hacer reemerger esa política en clave femenina. Podemos decir, por ejemplo, que se trata de domesticar lo público, de refundar el feminismo para refundar la política, de crear un mundo sin hegemonía, y de desmontar la estructura binaria construida por el Estado, con su ADN patriarcal, y sus otros minorizados, transformados en resto, margen y residuo defectivo después del secuestro de la enunciación política por el Estado y por la esfera pública.

¿Cómo entender el fenómeno de la mercantilización de los cuerpos y su relación con los feminicidios?

En los próximos días saldrá publicado en Argentina un pequeño libro mío que lleva por título *Contra-pedagogías de la crueldad*. Es la re-escritura de tres clases públicas que impartí en la Facultad Libre de Rosario, una institución excepcional caracterizada por la gratuidad en todo sentido: no da títulos, no cobra entrada, y congrega expositores y audiencias notables. Fue fundada por un grupo de trabajadores del campo que vivían en un pueblo cercano a la ciudad de Rosario y deseaban, simplemente, tener acceso al conocimiento. Actualmente, está a cargo de un grupo de estudiantes y conserva el mismo espíritu con el que fue fundado. Han llevado recientemente al filósofo francés Jacques Rancière, entre otras figuras destacadas. Mis clases fueron pensadas por los organizadores para ofrecer una esperanza, una puerta abierta a un concepto mío: *pedagogía de la crueldad*, con el que hablo de esta fase apocalíptica del capital, pues digo que la personalidad de estructura psicopática, es decir, de bajísima capacidad vincular, es la personalidad modal de nuestro tiempo, por su funcionalidad al proyecto histórico del capital en su fase contemporánea.

La *pedagogía de la crueldad* es aquella que nos programa para reducir el umbral de sensibilidad al sufrimiento ajeno. Expuse sobre ese concepto en mi conferencia para el Congreso de CLACSO que se realizó en Medellín en 2015, en un texto que se publicó poco después en *South Atlantic Quarterly* con el título "Patriarchy: from margin to

center”¹¹⁸. Ese título alude a la centralidad del espectáculo de la cosificación del cuerpo de la mujer, su consumición y rapiña para modelar pedagógicamente la subjetividad de bajísima empatía que el capital necesita en su fase actual. La pedagogía de la crueldad es la que entrena y acostumbra a transformar la vida en cosa, a percibir la vida como cosa y a tratar la vida como cosa –la cosa cuerpo, la cosa naturaleza-, en un mundo que ya no es más un mundo desigual, sino que es ahora un mundo de *dueños*. Hablar hoy de desigualdad es poco; me parece más adecuado y preciso hablar de *dueñidad*, dada la extrema aceleración del ritmo de la concentración de la riqueza y la concentración o fusión de las funciones del empresario y el político en el sistema representativo republicano. Ambas formas de concentración llevan a la falencia de la *ficción institucional* y constatamos un ausentamiento progresivo del orden jurídico. Naturalmente, no todos los *dueños* dan la cara en la política, pero sí un número llamativo de los altos cargos se encuentran ocupados por *dueños* -observamos este fenómeno desde los Estados Unidos de Norteamérica hasta los países del Sur del continente. Esta *dueñidad*, que Oxfam nos muestra con sus estudios anuales de la concentración que publica en su blog –de 288 personas en 2010 a 8 personas en 2017 poseían riqueza igual a la mitad de la población del mundo- puede ser descripta como una suerte de re-feudalización, en la cual los *señoríos* son cada vez más extensos y los espacios comunes cada vez más pequeños.

La *ficción institucional* se ha desmoronado. El año pasado estaba dando una clase en Oaxaca y tuve una visión apocalíptica. Les dije a los estudiantes: si alguien entra aquí y nos mata a todos, nos llorarán, saldrá en los medios, pero no pasará nada más. Sabía que era así porque en México, la república que, con todos sus defectos, ha sido el estandarte democrático y puerto de asilo de toda la región, hoy menos del 1% de los ataques contra la vida llegan a una sentencia. Ayotzinapa, que marca esta nueva era, tiene la misma estructura operativa de los feminicidios de Ciudad Juárez: no se trata de que exista un problema de impunidad y por lo tanto ninguno de estos dos casos haya podido resolverse; la cuestión es otra: estos casos son

118 Publicado en español como uno de los capítulos de *La guerra contra las mujeres*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2016.

nada menos que el espectáculo mismo de la impunidad, la exhibición del arbitrio y de la soberanía jurisdiccional por parte de sus autores.

Hemos ingresado en una era apocalíptica. En esta era, la apropiación, la rapiña, el despojo no representan solamente prácticas económicas de enriquecimiento, sino también son la manifestación de un valor. Pienso que hay que volver al concepto de ideología propuesto por Hannah Arendt. Ella planteaba que el nazismo y el estalinismo tuvieron sus concepciones de la naturaleza y llamó *ideología* totalitaria a la furia y truculencia con que ambos sistemas castigaron todo lo que trabajase en sentido contrario a lo que definían como ese valor “natural”, el valor que entendían emanaba de las leyes de la naturaleza. En ambas ideologías, el régimen dictaba que todo aquello que desafiara ese valor legítimo, por “natural”, debía ser condenado al exterminio. La crueldad se transformaba así en un valor y no en un contravalor. La ideología o teología del capital hoy, ya prácticamente liberada de la ficción institucional, es un fenómeno semejante a aquella ideología totalitaria en el sentido de que el valor de la razón benéfica se ha convertido en un contravalor: “Si tengo la potencia para despojarte, debo despojarte”. Por eso, en mi texto, hablo de la “pedagogía de la crueldad” como una programación de las personas para la baja sensibilidad, es decir, para la baja empatía hacia el sufrimiento del otro, que les permitirá funcionar adecuadamente en este orden consumidor y cosificador de la vida hasta sus últimos despojos, y en el cual estos despojos no son los cadáveres del ritual funerario sino los deyecciones de esa consumición abandonados en los basurales. Es curioso, pero mientras me encontraba redactando el texto vi, en mi casa, al pasar, que estaban proyectando en la televisión la película *La naranja mecánica* (*A Clockwork Orange*, Stanley Kubrick, 1971, versión filmica de la novela homónima que Anthony Burgess escribió inspirado por la violación colectiva de su mujer embarazada por soldados norteamericanos en Londres durante la Segunda Guerra Mundial). Esa fue la película más censurada de toda la historia puesto que fue considerada extremadamente cruel, insoportablemente cruel. Fue censurada incluso en Inglaterra, país del autor de la novela y del director de la cinta. Sin embargo, al encontrarme con sus imágenes en la salita de la televisión, me sorprendió otro espanto, si se quiere mayor: hoy es una comedia. Y ese ejemplo me devuelve a lo que planteo en el texto: hemos sido presa de una programación que ha transformado en

comedia lo que un día fue crueldad insoportable. Es impresionante el cambio que ha sufrido nuestra mirada y la disminución de nuestra sensibilidad al dolor de los otros. Nuestra credulidad misma del dolor ajeno ha desaparecido. Posteriormente, leí una entrevista con Malcolm McDowell, que fue el protagonista de la película, donde dice exactamente lo mismo que estoy diciendo. Cuenta que terminó el rodaje enfermo y necesitó pasar por una terapia, y también dice que ahora la película se ve como si fuera una comedia y que entiende que esto demuestra el cambio de la sociedad.

Pienso que estamos siendo programados para un individualismo y un encapsulamiento muy cercano a lo que Hannah Arendt identifica con el totalitarismo del nacionalsocialismo. Recuerda que ella establece una diferencia entre soledad y aislamiento. La condición de posibilidad del nazismo no fue la soledad del sujeto alemán, sino su aislamiento, su encapsulamiento y, de ahí, la consecuente vulnerabilidad a la captura por la máquina de propaganda nazi. Es la deficiencia empática que resulta de la programación a lo que llamo *pedagogía de la crueldad*. Aquí me gustaría contarte una historia que me fascinó y me emocionó. Es la historia de alguien que tengo hoy en el altar de las heroínas, Chelsea Manning (Oklahoma, 1987). Manning, masculino al nacer e hijo de un técnico en informática que había sido soldado en Vietnam, vivió su vida entre juegos electrónicos. En una entrevista publicada en *The New York Times*, Manning cuenta que desde muy joven percibió que había en él una diferencia indefinible con relación a los otros jóvenes. Aun así, o quizás por eso mismo y en procura de una “normalidad”, decide entrar a la vida militar y hacerse soldado siguiendo los pasos de su padre. Como tenía talento y habilidad para la informática, en el ejército le dan la tarea de archivar imágenes de las invasiones de Irak y Afganistán. Más tarde es trasladado a terreno en Irak y allí continúa su trabajo. Hasta que un día, mientras era transportado de una base a otra, en la ruta, por primera vez, presencia un enfrentamiento. Eso lo sorprende y lo impresiona: solo en ese momento, solo al ver un cuerpo caer, “por primera vez en mi vida”, le dice al periodista, “caí en la cuenta de que se trataba de personas y de que eran personas las que morían”. Esa frase me causó un enorme impacto y me emocionó intensamente. Estamos frente a un verdadero pasaje de conversión de Manning, su primera conversión. Antes, como efecto de su adicción a los videojuegos y su sujeción a la *pedagogía de*

la crueldad que ellos despliegan, a su programación de-empática o psicopática, para Manning la vida era virtual, bidimensional, cibernética. Abre entonces sus ojos a la vida humana y, más tarde, envía a Julian Assange el mayor paquete de información confidencial extraído de los servicios de inteligencia estadounidenses. La mayor migración de información confidencial a Assange provino de Manning, quien fue condenado entonces a reclusión en aislamiento en una cárcel de máxima seguridad. La última medida de Obama fue indultarlo. Cuando sale libre, hace muy poco, ya lo hace transformado por lo que interpreto como su segunda fase de conversión: sale convertido en mujer. Él vivió la transición a la sensibilidad y a la feminidad. Creo que esa historia reúne los temas del presente y la figura de Manning encierra el misterio de la programación y de la desprogramación o, como le he llamado hace un rato, de la desprogramación como conversión – ¿o será “Manning” un nombre hermético para el proceso de “volverse gente”?



AMAL EQEIQ

«La historia no ha terminado»

Amal Equeiq (1976) es nativa de la ciudad del Al-Taybeh, en Cisjordania (Palestina) y actualmente es profesora de Estudios Árabes y Literatura Comparada en Williams College, en Williamstown, (Massachusetts, EEUU). Sus principales temas de interés son la literatura del Sur global, los estudios de Palestina, la cultura popular, los feminismo(s), la traducción, los estudios de performance, las historias indígenas en las Américas, y la escritura creativa. Equeiq fue becaria de Hedgebrook: Women Authoring Change, American Association of University Women, y Hellman Fellowship. En 2013, recibió la medalla del decano de humanidades en la Universidad de Washington. Actualmente, está completando un manuscrito titulado *Afinidades indígenas: un estudio comparativo en narrativas mayas y palestinas*. Amal Equeiq es además una escritora creativa y ha publicado varios cuentos y ensayos en *Mada Masr*, *Jadaliyya* y varias antologías, entre ellas *Being Palestinian* (2017) y *Min Fami: arab feminist reflections on identity, resistance and space* (2014). Su traducción de poemas elegidos de Hussein Al-Barghouti (árabe-inglés) y de Miguel Ángel Asturias (español-árabe) apareció en *Jadaliyya* (2011 y 2017). Además, Amal Equeiq se encuentra escribiendo su primera novela y también mantiene un espacio en el Facebook bajo el título: *Crónicas de un erizo feminista*.

¿Podría hablarnos sobre su trayectoria tanto académica como militante? ¿Cómo ha articulado dichas trayectorias?

No estoy segura de si soy militante. La categoría de militante me recuerda a las luchadoras con armas o a camaradas que han sacrificado mucho para estar en contra del sistema. Yo tengo un buen trabajo y el lujo de una vida cómoda como el de ser profesora en un instituto muy privilegiado. Sin embargo, yo crecí en un barrio de clase obrera y mi sensibilidad de clase marginalizada forma la base de mi pensamiento político. Cada día tengo que resolver esta tensión entre la conciencia social y la aspiración capitalista de un sistema académico blanco que coopta todo lo que es militante, incluso, el discurso de los oprimidos.

Uno de los espacios donde tenía la oportunidad de resolver esta tensión es en mis clases, con una pedagógica decolonial que fortalece una imaginación crítica. Proviengo de una familia de clase campesina-obrera. Mis abuelos y abuelas eran campesinos que no poseyeron tierra y que trabajaban en los campos de otros palestinos. Mi padre es mecánico jubilado y mi madre es ama de casa. Ninguno de ellos terminó la primaria. Tanto mi hermana como yo fuimos las primeras personas de la familia en asistir a la universidad y ahora vivimos un estilo de vida que tiene más en común con la clase alta y la burguesía urbana que con mis abuelas, madre o tías. O... al menos, así parecen las cosas desde afuera. Pero, de hecho, lo que parece como una historia de un progreso positivo refleja más bien los cambios sociales que le ocurrieron a mi familia en el contexto de economía colonial. Como en el caso de otras familias en Palestina, dejar atrás el trabajo en el campo para ser obreros u obreras no era un acto voluntario. Al contrario, era por el despojo de la tierra Palestina por el colonialismo Sionista. Soy de un grupo minoritario que se llama los *Palestinos del '48*, que son los palestinos que quedaron dentro de las fronteras que fueron marcadas en 1948, durante el *Nakba*¹¹⁹. Aunque son conocidos como ciudadanos israelíes, su ciudadanía, en realidad es de segunda clase. Además, es una ciudadanía que fue el resultado de las demarcaciones de fronteras coloniales, y no por voluntad. Por eso, siempre he tenido claro tanto mi origen de clase como mi cultura y todo lo que ello implica: lengua,

119 En árabe, Nakba significa 'catástrofe' y para los palestinos señala el éxodo masivo como consecuencia de la ocupación israelí de la Palestina histórica en 1948.

costumbres, frontera, lugar, etcétera. Incluso en Palestina, siempre me he sentido racializada.

Recuerdo que siendo una niña fui de visita con mi familia a ciudades donde los judíos eran una mayoría, mi madre nos decía que mejor no habláramos en árabe. Entonces, desde pequeña siempre me pregunté sobre mi identidad ¿Por qué ocultar el hecho de que hablamos árabe? ¿Por qué ese miedo de hablar nuestra propia lengua? Pero pienso que ese era, sobre todo, un miedo que compartía la generación de mi madre. Todos ellos nacieron entre 1949 y 1966, en la época de la ocupación militar que dominaba al pueblo Palestino en Israel. Nacieron y crecieron en una época donde se tenía que pedir permiso para transitar de un lugar a otro. Vivieron y sufrieron directamente la opresión de un Estado que oficialmente era militar: Israel. De ahí, ese miedo de no entrar en el espacio político y de intentar llevar una vida ‘tranquila’. Sin embargo, pienso que para mi generación fue diferente. Yo ya pude tener acceso a la universidad y pude adquirir herramientas para confrontar al Estado. Para mí esto es importante porque me permitió entender las diversas dimensiones de la violencia, la cuestión de la lengua, qué significa ser parte de una minoría indígena en Palestina.

Estudí periodismo en el departamento de Periodismo y Comunicación y Literatura inglesa en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Recuerdo que en el departamento de Comunicación de 200 estudiantes una amiga y yo éramos las únicas mujeres palestinas. Al formar parte de este grupo de estudiantes -la mayoría judíos blancos- en aquella época de la década de los noventa, continué observando que los procesos de racialización no son sólo intelectuales sino también sociales. Me sentía excluida de las conversaciones, no sólo por cuestiones socio-económicas sino también por cuestiones culturales. Aunque en la licenciatura de Literatura inglesa había algunos estudiantes palestinos más, seguíamos siendo una minoría. Sin embargo, durante esos tres años nunca hablé en inglés, pues nunca viajé al extranjero. Aprendí inglés viendo tanto televisión como películas. Recuerdo que tenía compañeros judíos en las clases de literatura inglesa que llegaron de Brooklyn a los asentamientos (*settlers*) y, evidentemente, acarreaban otros registros culturales. Recuerdo también que no aprobé mi primer curso, pues no entendía nada de

Shakespeare. Teníamos un profesor de literatura inglesa antigua que, en ocasiones, llegaba enfundado en el traje militar del ejército de Israel. Entonces, como mujer, como mujer de una minoría en Palestina, como una mujer de una minoría en Palestina de clase campesina-obrera, estar en el mundo universitario me hizo tomar conciencia de mi lugar de enunciación.

Aprender no sólo otra lengua sino otros códigos culturales fueron cruciales para mi desarrollo político e intelectual. No es que no tuviera consciencia del racismo o de la violencia, pero no contaba con las herramientas analíticas para deconstruirlos o para explicarlos. Posteriormente, regresé a mi ciudad, a Al-Taybeh, que se encuentra en el centro de Palestina, para impartir clases de inglés en la secundaria. Además, trabajé en una revista local o, mejor dicho, en un tabloide, pero no fue una buena experiencia porque en aquellos años el periodismo todavía estaba muy vinculado con el Estado. Había mucha corrupción. Decidí mejor enfocarme al estudio del idioma inglés. Así que entre 2000 y 2004 estudié una maestría en Literatura inglesa en la Universidad de Tel Aviv. La experiencia fue similar a la de la licenciatura: en la mayoría de mis clases, era la única mujer palestina. Era un espacio sumamente racializado. Recuerdo haber reprobado mi primer curso sobre Teoría crítica, pues no sabía cómo se debía leer a Edward Said en Tel Aviv. Por supuesto, después decidí escribir mi tesis sobre la poesía arabo-americana en Estados Unidos. Le dediqué un capítulo a la poesía palestina-americana donde abordé un poema sobre una masacre que ocurrió en Deir Yassin, en Jerusalén, en 1948, escrito por Lisa Suhair Majaj, poeta palestina-americana, que ahora vive en Chipre. Aquí surgieron otras cuestiones: ¿cómo describir una masacre en el espacio literario? Evidentemente que surgían conflictos de interpretación con algunos profesores, sobre todo en relación con textos históricos que yo usaba. Una de las profesoras rechazó los testimonios palestinos sobre la masacre e insistió que yo incluyera la perspectiva israelí y en citar historiadores sionistas que han negado la masacre. Para mí no sólo era una cuestión de un conflicto político sino, incluso, de orden epistemológico. Por ello, en Estados Unidos decidí dedicarme al estudio de la literatura étnica. Obtuve una beca para poder estudiar en Estados Unidos.

Recuerdo que mi primera clase fue sobre Teoría de las fronteras donde leímos a Gloria Anzaldúa y este descubrimiento cambió radicalmente mi perspectiva ya que ella abordaba cuestiones de lengua, de procesos de racialización en Estados Unidos, de la frontera. Cuando leí a Anzaldúa la primera vez me sorprendí de las semejanzas en la historia de fronteras en México y Palestina, como la partición de tierra y del pueblo en 1848 y 1948. Me identifiqué mucho con la voz de Anzaldúa. Pensé: “Es mi voz, es mi álter ego”. La verdad es que tengo dos álter ego de México: Frida Kahlo y Gloria Anzaldúa. Me identifiqué con Kahlo por mi discapacidad física y visión artística y con Anzaldúa por experiencias similares de ser un sujeto que fue cruzada por la frontera. Mi tesis de maestría en Literatura comparada fue sobre Gloria Anzaldúa y sobre un escritor palestino que se llamaba Emile Habibi.

Posteriormente, durante el doctorado, en un curso se abordó el caso de Chiapas. En la medida en que fui profundizado en la obra de Anzaldúa y estudiando el conflicto en Chiapas, me di cuenta de que había mucha semejanza entre dicho conflicto y el de Palestina: la violencia de Estado, la cuestión de la tenencia de la tierra, la cuestión de la frontera. Percibí que el problema de la tierra es tan central en Chiapas como en Palestina. En la década de los setenta hubo una huelga muy importante en Palestina que tenía como objetivo el reclamo de toda la tierra robada, sin embargo, el Estado respondió con una masacre ¿Qué pasa cuando las personas reclaman su tierra? ¿Cómo confrontar al Estado colonial? Entonces cuestiones como autonomía y etnicidad saltan a la vista. Allí notas que la historia no ha terminado, no estamos en lo que hoy se denomina “pos-colonial”. Actualmente, existen formas de colonialismo interno. Palestina y Chiapas son la muestra de que el colonialismo no ha terminado. De hecho, decidí viajar a Chiapas para observar lo que estaba ocurriendo y, posteriormente, escribí mi tesis de doctorado: *Escribir lo indígena: Literatura maya contemporánea de Chiapas, México y literatura palestina en Israel*. Es obvio que también existen diferencias culturales e históricas. Sin embargo, pienso que estudiar estos fenómenos desde una perspectiva comparativa puede resultar muy fructífero. Esta experiencia indudablemente me hizo trascender fronteras e ir más allá de los límites del paradigma del colonialismo ¿Qué significa entablar un diálogo entre Palestina y México? ¿Qué pueden tener en común estos pueblos? ¿Cómo funciona el Estado colonial en estos

países? La primera vez que fui a Chiapas pude ver los tanques y, por tanto, la presencia militar. Lo mismo ocurre en Palestina, cuando hay marchas o manifestaciones siempre está presente el ejército. De allí mi interés por el papel de la violencia de Estado puesto que es otra expresión de un gobierno militar. Después de la partición de Palestina, en la *Nakba* de 1948, se creó un gobierno militar. Por tanto, me interesa pensar de manera decolonial la relación entre el Estado y la violencia, entre la desigualdad y los espacios colonizados, entre las identidades y la opresión.

Además, te repito, me interesa entender qué significa ser racializado en México y en Palestina. Es evidente que se debe ser muy cuidadosa en el uso de categorías, por ejemplo, las nociones de raza y conquista en México cuentan con otras historias muy diferentes a la de Palestina. Por tanto, para poder ver las similitudes de dichos procesos hay que pensar fuera y más allá de la estructura epistemológica colonial. En el proceso de investigación y de redacción necesitamos revisar nuevamente las categorías con las que trabajamos. Por tanto, debemos descolonizar la epistemología hegemónica.

Usted es una especialista en literatura comparada y una de sus escritoras preferidas es la socióloga marroquí Fátima Mernissi, cuya obra, desgraciadamente, no ha sido realmente valorada ¿Cuál es el papel del arte en general, o de la literatura en particular, en los procesos de reconstrucción de vínculos sociales?

El arte se desenvuelve en un espacio simbólico. A través de la metáfora, otras narrativas, memorias y mitologías, el arte puede captar otras historias. En la literatura palestina hay un concepto muy específico que se denomina 'Pessoptimist' (dixit) que fue un concepto empleado por Emile Habibi en una de sus novelas titulada *The Secret Life of Saeed: The Pessoptimist* y que se mueve en un tercer espacio, esto es, en la frontera entre el pasado indígena y el presente colonial. Esboza la ironía del no-ser. En la literatura que se produce tanto en Chiapas y en Palestina, concretamente en las obras de las mujeres, podemos observar no sólo espacios jerárquicos sino también intersecciones de diferentes formas de opresión: racial, de clase y de género. Esto puede

percibirse no sólo en el la literatura (donde el concepto de frontera siempre está presente) sino además en la trayectoria de las escritoras. En el arte, como forma de expresión, representación y alegorías, se pueden captar diferentes registros: el simbólico o el semiótico para describir diversas formas del ser. La potencialidad del arte radica en su capacidad de imaginar otro mundo y, por tanto, esto puede irritar al sistema. Es interesante observar el fenómeno de la literatura escrita en lengua maya porque muestra un espacio de resistencia al colonialismo. Además, es interesante preguntarse por el tipo de filosofía que está detrás de esta lengua: ¿cuál es la concepción tanto del tiempo como del espacio en esta lengua moderna escrita en letras latinas que todavía mantienen filosofías de códices pre-hispánicos? Aquí observamos la importancia del arte pues nos permite comprender la existencia de otras historias y conocimientos, de otros mundos, de formas que pesamos que ya habían desaparecido pero que siguen presentes.

Hace un momento usted evocaba la Nakba, la catástrofe. Una de las principales tesis de la colectividad de argumentación conocida como Modernidad/colonialidad se refiere al hecho de entender a la colonialidad como la contraparte de la modernidad, es decir, como elemento constitutivo y constituyente del fenómeno moderno, en ese sentido, la modernidad es percibida como catástrofe. De hecho, es una idea que también podemos encontrar en la crítica de Walter Benjamin ¿Podríamos encontrar un paralelismo entre la Nakba del pueblo palestino y la Conquista de América, no tanto como eventos o acontecimientos sino más bien como procesos ininterrumpidos (explotación de tierras, destrucción del Otro, violencia mítica)?

Por supuesto. En Palestina todavía hablamos de la *Nakba* en proceso. Los Acuerdos de Oslo de 1993 también se considera como *Nakba* pues se perdió nuevamente territorio. Recuerdo que cuando llegué a Chiapas conocí muchas personas que no hablaban español. Yo pensaba: “Después de cinco siglos de colonialismo y no hablan español”. Después comprendí que el proceso de Conquista continuaba puesto que el legado de las estructuras impuestas continúa estando presente. La memoria de la Conquista sigue estando presente y esto se puede comprobar leyendo los comunicados del Subcomandante

Marcos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): la *Nakba* de las Américas durante la Conquista. En Palestina vemos todos los días la *Nakba* con los asentamientos de los colonos, que son desde la perspectiva del estado sionista manifestaciones de un progreso moderno. En el caso de Palestina podemos ver la existencia de un Estado étnico-religioso. En Latinoamérica, con el mestizaje fue diferente. Sin embargo, en ambos casos, observamos la misma dinámica de muerte: *Nakba*.

En lo que respecta a la modernidad, me gustaría mencionar que, en Palestina, desde el principio, el Estado de Israel siempre ligo su origen sionista con el discurso de la modernidad: el pueblo judío es un pueblo civilizado. Nosotros, los judíos europeos, vamos a hacer florecer esta tierra prometida. Entonces, la visión sionista imaginaba a Palestina como una tierra vacía para lograr la utopía de la modernidad. A los palestinos nunca se les veía como personas, se les veía como seres primitivos, o simplemente no existían. Desde el principio hubo una negación casi total de los derechos colectivos de los palestinos como un pueblo indígena y una inferiorización hacia los palestinos. El discurso de modernidad de los judíos sionistas siempre ha inferiorizado a los palestinos. Además, la modernidad era vista también como “blanquitud”. Evidentemente, esta “blanquitud” se forma en la base ideológica de la estructura social del Estado de Israel que tiene su imagen propia como el estado más europeo del Medio Oriente. Y, claro, esta “blanquitud” produce el sujeto palestino tanto como el sujeto judío de orígenes árabes como el Otro. No hay que olvidar que también existe una jerarquía étnica entre la población judía en Israel.

Entonces, ¿qué significa ser una palestina moderna en este esquema racial? Pues ser una palestina atea o cristiana, vestida a la europea y con modales propios a los usos y costumbres occidentales. Y este discurso es interiorizado. También hay que señalar que el sionismo es visto como un nacionalismo moderno. El discurso de la modernidad también acarrea el discurso de la secularidad, de la ciudadanía, etcétera. La concepción del Estado de Israel como Estado colonial tiene como sustrato todo el discurso de la modernidad pues también les permitía a los judíos mostrar a los europeos que ellos, como sobrevivientes del anti-semitismo europeo, también

podían llegar a ser modernos. Hay que recordar que los judíos siempre fueron presa de las matanzas en Europa, en ese sentido, tienen un complejo y una relación ambivalente con los europeos. De ahí su preocupación por construir una modernidad judía blanca que sea una imitación o en competencia con una modernidad europea imaginada.

¿Podría brevemente darnos un panorama del feminismo árabe transnacional?

Pienso que al igual que en Latinoamérica, el feminismo llegó al Tercer Mundo a través de los movimientos nacionalistas. La mayoría de feministas en el mundo árabe de la primera generación, me parece, se enfocó sobre todo en la cuestión del género dentro del paradigma de la nación. Esto, digamos, en la década de los setenta durante la consolidación del nacionalismo en estados árabes recién nacidos como tales. No se puede soslayar el papel de las mujeres egipcias durante la década de los veinte, durante el Congreso de Mujeres del Mundo celebrado en la ciudad de Roma, o la importancia de Huda Sha'arawi (1879-1947), quien fundó la Unión Feminista Egipcia, y de Ceza Nabarawi (1897-1985). Feministas egipcias que formaban parte de un frente nacional anti-colonial. Si hablamos de feminismo árabe transnacional se puede ligar a los movimientos del Tercer Mundo durante los setenta. Me parece que las aspiraciones eran las que las unía más que el diálogo.

Actualmente, el impacto de las escritoras árabes es más claro. Por ejemplo, Fátima Mernissi que escribió mucho sobre el islam tuvo un impacto más transnacional y lo mismo con Assia Djebar, de Argelia. Ella también tenía una influencia transnacional con sus novelas y etnografías sobre la vida de mujeres en Argelia durante el colonialismo francés y la revolución argelina. Su escritura transforma la literatura post-colonial en el mundo francófono y árabe. Por otra parte, pienso que las feministas palestinas están muy implicadas en la construcción de este feminismo transnacional, ya que, querámoslo o no, Palestina es una cuestión transnacional. Pienso que existe un diálogo, por causa de la diáspora, entre las palestinas que se encuentran en el extranjero. Hay

una necesidad por construir y alimentar este diálogo con las feministas sudafricanas, con las feministas indígenas de los EEUU y de Latinoamérica, con las mujeres migrantes de Europa, etcétera. Sin embargo, hay que decir que este diálogo todavía se desarrolla dentro de los linderos del espacio académico.

Necesitamos fomentar el transnacionalismo de las bases, de las activistas. Por mencionar algunos nombres, te puedo nombrar el caso de la rapera palestina-británica Shadia Mansour que colaboró con la rapera Chilena Ana Tijoux en la canción “Somos Sur”. Esta canción es un himno feminista para expresar la solidaridad indígena en el sur global. Otro ejemplo del espacio academia es la feminista palestina Rabab Abdulhadi que es una precursora de los estudios étnicos en San Francisco y que también ha trabajado sobre Puerto Rico y organizó intercambios académicos y talleres entre feministas indígenas y latinas en los Estados Unidos con feministas palestinas. Hay una nueva generación de feministas árabes que, por sus circunstancias de vivir entre mundos y lenguas, están produciendo textos, obras de arte y otras cosas muy transnacionales. Por otra parte, me gustaría mencionar que existe una fuerte tensión entre el feminismo estatal y el feminismo nacional. El feminismo no es homogéneo: hay un “feminismo letrado”, es decir, académico, el de las escritoras, intelectuales, investigadoras, pero también existe el feminismo cotidiano, el del mundo obrero, el de la gente que no tiene acceso a las universidades. El feminismo de la calle también puede ser global. De igual forma, tenemos el feminismo oficial, el del 8 de marzo, un feminismo del consumo, cooptado por el capitalismo.

Me gustaría mencionar que la obra de Fátima Mernissi fue otro gran descubrimiento para mí. Me transformó. Ella tenía el talento de escribir sobre el papel de las mujeres analfabetas y su memoria social, ella lograba plasmar en sus obras la lucha de las mujeres sin caer en el exotismo colonialista. Sí, ella era de clase alta y vivía en un palacio, pero poseía herramientas sociológicas que le permitían deconstruir los códigos socio-culturales. Ella escribió sobre la religión, el papel de la televisión, la democracia. Sus libros *Sueños en el umbral. Memorias*

*de una niña del harén*¹²⁰ y *Scheherazade goes West: different cultures, different harems*¹²¹ que son autobiográficos, en uno de ellos, hay un capítulo donde ella habla sobre la representación de las mujeres en el arte de Oriente y en el de Occidente. En Oriente la representación que se hace de las mujeres en el arte es el de la exclusión: el harén. No están en el espacio público. En el arte Occidental, las mujeres están pintadas como objetos pasivos, siempre calladas y mudas. Para ella, esta distinción es un rasgo del Orientalismo que siempre imaginaba las mujeres árabes como presas del harén. Pero, todavía ella insistía que si queremos pensar la cuestión de género se debe pugnar por la participación de las mujeres en el espacio público. Mernissi podía hacer excelentes interpretaciones a través del discurso iconográfico. Además, tiene un excelente libro sobre el velo. Sin embargo, algunos círculos que no comulgaban con sus tesis la han desdeñado diciendo que ella no era teóloga y han reducido su trabajo a simples comentarios sociológicos o antropológicos. No obstante, su trabajo ha sido reconocido por las feministas árabes pues ella comenzó un debate sobre la cuestión social del velo. Su trabajo fue realmente interdisciplinario pues no escatimó en articular historia, sociología y teología. En el plano de la creación literaria, el trabajo de Mernissi es impresionante: sus imágenes, sus temáticas, su estilo. Pienso que podríamos inscribir su obra en la senda de un feminismo literario.



120 Barcelona, Muchnik Editores, 1995 (Traducida al francés con el título *Rêves de femmes. Contes d'enfance au harem*, Casablanca, Le Fennec, 2007).

121 Washington Square Press, 2002. (Traducida al francés con el título *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001).

SONIA DAYAN-HERZBRUN

«Las ciencias sociales se construyeron
como sistemas de poder»

Sonia Dayan-Herzbrun (Rouen, 1940) es una prestigiosa socióloga y filósofa francesa. Profesora emérita de la Universidad Paris-Diderot y fundadora de la revista *Tumultes* (éditions Kimé, 1992), publicación interdisciplinaria que se enfoca tanto en el análisis de fenómenos políticos contemporáneos como de las principales corrientes de pensamiento crítico. También fundó en 1991 el Centro para la Sociología de las Prácticas Políticas y las Representaciones (CSPRP). En 2016, fue merecedora del premio Frantz Fanon otorgado por la asociación filosófica caribeña. Dentro de sus principales publicaciones destacan: *L'invention du parti ouvrier: aux origines de la social-démocratie 1848-1864* (1990, L'Harmattan); *Femmes et politique au Moyen-Orient* (2005, L'Harmattan). Además, es autora de algunos artículos científicos que han sido publicados en las revistas *Cahiers du Genre*, *Les cahiers de l'Orient*, *La Revue NAQD d'études et de critique sociale* y *Journal des anthropologues*, entre otras.

¿Podría hablarnos de su trayectoria tanto intelectual como militante y cómo ambas trayectorias se han interconectado?

Mis trayectorias nunca han estado separadas. Todas mis investigaciones, lo que he escrito y lo que sigo produciendo, siempre han estado ligadas a mis compromisos tanto intelectuales como militantes. De hecho, me encuentro escribiendo mi “Autobiografía intelectual” en el que hay un capítulo titulado “Una infancia política”, pues yo entré al mundo de la política y de la militancia, por decirlo de alguna manera, desde mi nacimiento. Mi hermano formó parte de la *résistance*. Todo esto siempre estuvo presente. Tuve la fortuna de crecer en un ambiente familiar excepcional, casi en la línea de la Teología de la Liberación, pues éramos profundamente creyentes y de extrema izquierda. Desde muy joven, siempre estuve en contra del colonialismo.

Le voy a contar una anécdota: recuerdo que cuando tenía 14 años (yo era una estudiante muy destacada e, incluso, obtuve el premio de excelencia por ser la mejor estudiante de la clase), en el mismo año de la derrota de Francia en la Batalla de Dien Bien Phu en Indochina, entonces, nos juntaron a todos los alumnos en el patio del colegio para realizar “un minuto de silencio”, y yo me reí. Por supuesto, yo era una adolescente, pero no podía ocultar mi felicidad. Evidentemente, las autoridades del colegio se molestaron y me retiraron el premio. Al llegar a casa, le conté a mi madre y ella simplemente me dijo: “No te preocupes, tienes razón”. Le cuento esta anécdota para mostrarle que en casa reinaba un ambiente en contra de la colonización, incluso, rechazábamos la construcción del Estado de Israel. Yo provengo de una familia opuesta al sionismo. El rechazo a la colonización, la sensibilidad hacia el sufrimiento de los obreros y el feminismo son cosas que siempre han estado presentes en mi trayectoria. Por otra parte, en lo que refiere a mi feminismo, yo siempre digo que la obra *Le Deuxième Sexe* [*El segundo sexo*] de Simone de Beauvoir llegó al hogar casi al mismo tiempo en que fue publicada en Francia. Aunque estas cuestiones no me eran lejanas, me hacían formularme algunas cuestiones, por ejemplo, el compromiso político como creyente.

En su artículo “‘Être un problème est une expérience étrange’. Entre Viola Klein et Theodor Adorno”¹²² usted describe a Viola Klein como una judía extranjera. En el caso de usted, al ser feminista y al tener raíces judías, ¿cómo han influido estos aspectos en su quehacer intelectual?

Efectivamente, yo fui racializada, casi toda mi familia fue asesinada en los campos de concentración nazis. Durante mi adolescencia y juventud, yo fui presa del antisemitismo cotidiano. Posteriormente, hubo un ambiente menos pesado en Francia después de 1956, en el momento en que Francia e Israel se unieron en contra de los árabes y, cuando observaron que los judíos peleaban al lado de los franceses, entonces, el antisemitismo bajo de intensidad, por lo menos, en el ámbito de la expresión. Al ser de una familia judía extranjera, yo fui apátrida, por lo menos, hasta la adolescencia. Yo le enseñé el francés a mis padres. Sé lo que es no ser recibida en casa por mis compañeros de clase y sé lo que es vivir la exclusión cotidiana. Para mí fue una experiencia cotidiana. Esto, por cierto, se ha olvidado, porque los judíos se blanquearon. Recuerdo que en mi casa se hablaba de los afroamericanos de los Estados Unidos pues existía una similitud, quizá no en la segregación, pero sí en la exclusión. Aunque todo esto conformó mi personalidad y carácter, también es cierto que había esa necesidad del adaptarse al mundo francés. No nos quedaba de otra y teníamos que cumplir con las expectativas de sus instituciones: ser un excelente alumno. Podríamos decir que también experimentábamos la “doble conciencia”¹²³. Recuerdo que cuando llegaba a casa, mi madre decía: “Te debes aprendes todo lo que te enseñan en el colegio, aunque sepas que no es verdad”. Recuerdo las clases sobre un gran héroe nacional francés, San Luis de Francia, también conocido como Luis IX de Francia (1214-1270), asesino de judíos y musulmanes. Cuando mi nieta me habla de San Luis, yo le digo: “Espera, te voy a contar quién fue Luis IX y todo lo que nos hizo tanto a judíos como a musulmanes”. Creo que por eso también decidí estudiar sociología. Fueron experiencias disonantes, para expresarlo en términos de T. Adorno. Recuerdo que, en una ocasión, un 11 de noviembre, fui a ver a un

122 Sonia Dayan-Herzbrun, “«Être un problème est une expérience étrange». Entre Viola Klein et Theodor Adorno”, *Cahiers du Genre*, vol. 61, no. 2, 2016, pp. 73-88.

123 W.E. B. Du Bois, *Las almas del pueblo negro*, Universidad de León, 1995.

germanista y comunista, que incluso había traducido a Marx y era además profesor de Universidad, pensando que al ser marxista era un internacionalista (en Francia el 11 de noviembre es un día festivo, pero de donde yo vengo es un día de luto nacional pues fue el final del Imperio austro-húngaro); entonces, le hice un comentario un poco en broma de la situación, sin embargo, este profesor no pudo comprender y no lo tomó muy bien. En otras palabras, todas estas experiencias me permitieron ver las situaciones desde muchos ángulos. Pienso que este tipo de experiencias es compartido por mis compañeros y camaradas que vienen de las colonias o de países colonizados.

En lo que respecta a la cuestión religiosa en Francia, el catolicismo dominante fue remplazado por una suerte de ateísmo dominante, el único momento en el que pude decir que soy creyente fue en 2010, cuando mi universidad organizó un evento para hacerme un homenaje. Durante mi discurso, precisé que fue gracias a mi fe que pude desarrollar mi trayectoria, por supuesto, siempre en un sentido ecuménico, pues he colaborado con pastores protestantes, musulmanes en favor de Palestina e, incluso, con ateos. Para mí, siempre ha sido importante aquella idea de Platón que sostiene que “Dios no es la causa”¹²⁴. Esto sólo lo pude decir el día que me jubilé, pues este tipo de comentarios están prohibidos en la universidad. En ese sentido, para mí no es problemático posicionarme del lado de los racializados. Yo le comentaba a Joan Scott¹²⁵, que yo soy blanca por fuera, pero de color al interior, pues estas experiencias son similares y, por tanto, *disonantes*.

En la universidad no existe un espacio legítimo para hablar de lo vivido. Por otra parte, quiero mencionar que vengo de un ambiente familiar donde siempre se pugna por la igualdad entre hombres y mujeres. De hecho, descubrí la dominación masculina dentro de la sociedad francesa. Precisamente, esto me condujo al feminismo descolonial. En el ambiente familiar en el que crecí había división de tareas, pero las decisiones no les correspondían sólo a los hombres.

124 «Dieu n'est pas cause», Platon, *La République*, Gallimard, Paris, 1993, livre 10.

125 Historiadora estadounidense especializada en historia de Francia, así como en la historia de las mentalidades, con importantes contribuciones en el campo de la historia de género e historia de la mujer e historia intelectual.

Recuerdo que mi padre siempre me ponía a Rosa Luxemburgo (1871-1919) como modelo a seguir. Posteriormente, descubrí el machismo y la dominación masculina, sobre todo, cuando ingresé a la universidad. Fue muy difícil por dos cuestiones: primero, por ser judía extranjera y, además, por ser mujer, ya que era inferiorizada por los hombres y, todo lo que implica, hostigamiento sexual, etcétera. Es cierto que el movimiento de mujeres de aquellos años nos permitió hablar y compartir nuestras experiencias.

Usted es una de las principales especialistas de la Teórica crítica en el mundo francófono. De hecho, tanto el marxismo como el feminismo forman parte de su marco teórico y, al mismo tiempo, usted es una ferviente militante por la cuestión palestina. En una entrevista que concedió al Grupo de Investigaciones Materialistas¹²⁶ usted narra sus experiencias y sus múltiples estancias en el Medio Oriente. ¿Cómo fue que la cuestión palestina transformó su perspectiva?

Erradicó un gran tabú. Me explico. El año 1982 fue muy importante puesto que se dio la Invasión del Líbano por parte de Israel y esto para mí fue un *shock*. Formé un movimiento que se llamó “judíos contra la guerra en Líbano”. Fue una especie de toma de conciencia, ya que en aquellos años yo estaba convencida de la existencia de una ética judía que respondía al mundo judío que había sido destruido por el genocidio y que obligó a mucha gente, incluidos los teóricos de la escuela de Frankfurt, a exiliarse. Hasta ese momento, yo tenía una visión muy negativa hacia el movimiento nacional palestino, pues me daba la impresión que era la confrontación de dos nacionalismos: el nacionalismo israelí por un lado y, por el otro, el nacionalismo palestino. Por otra parte, los militantes que venían a la universidad para hablarnos de la cuestión palestina tenían una visión muy militarizada de las cosas. En tanto que marxista, internacionalista y antimilitarista, me parecía muy problemático. Por consiguiente, en aquellos años, me

126 «Entretien avec Sonia Dayan-Herzbrun. Théorie critique, sociologie de la domination et perspectives féministes (Moyen-Orient et Afrique du Nord)», *Cahiers du GRM*, 10, 2016, URL : <https://journals.openedition.org/grm/899>

impliqué en otro tipo de movimientos, por ejemplo, en el movimiento por una ciencia crítica y en el movimiento feminista. Por supuesto, me impliqué mucho en cuestiones de militancia política, pero en otros terrenos.

Entonces, al pensar que era sólo una confrontación entre dos nacionalismos, 1982 me hizo tomar conciencia de las implicaciones históricas y sociales. Posteriormente, me encontré con militantes palestinos, decidí ir a Palestina y, entonces, descubrí otro mundo: por fin, me sentí en casa. Conocí y conviví con muchos palestinos y me di cuenta de que teníamos mucho en común: el sufrimiento, la sensibilidad común, la proximidad política y afectiva. Por supuesto, cuando era muy joven, yo había apoyado el movimiento de liberación nacional en Argelia, pero era algo todavía muy abstracto. Sin embargo, en Palestina fui interpelada, como judía, y ya no me pude separar de ese pueblo. Me di cuenta de que todo lo que se decía en Francia sobre la cuestión palestina era falso. Por consiguiente, me puse a aprender árabe. Fue un mundo que se me abrió totalmente y, por supuesto, nunca más salí de él. Descubrí la civilización árabe y el mundo musulmán y me sentí en armonía con ambos.

En la obra Edward Said. Le roman de sa pensée¹²⁷ de Dominique Eddé, se reconoce que tanto Pierre Bourdieu como usted contribuyeron a romper con la soledad del trabajo de Said en el terreno universitario francés. ¿Podría hablarnos un poco del ambiente intelectual que imperaba en aquellos años, es decir, en la época de la recepción de los trabajos de Said?

Conocí a Edward Said a través del mundo militante. Por supuesto, yo había leído su libro *Orientalismo*¹²⁸, pero lo conocí en Ginebra en 1984 en el marco de una reunión de ONGs en torno a Palestina. En Francia, el trabajo de Said era muy mal recibido por muchas razones, por ejemplo, *Orientalismo* es un libro difícil, los orientalistas franceses se sintieron atacados y no comprendieron que se trataba de una

¹²⁷ Paris, La Fabrique, 2017.

¹²⁸ London, Penguin Books, 1991.

propuesta epistemológica y, al mismo tiempo, en Francia por su mentalidad colonial existía (y existe todavía) esa inercia de no reconocer a los colonizados como sujetos de conocimiento. Los colonizados son, por supuesto, objetos y pueden incluso llegar a ser “informantes”, pero ellos no pueden ser productores de conocimiento. Entonces, me parece que ese fue el gran escándalo: ver que un hombre como él, para mi uno de los pensadores más grandes del siglo XX, con esa extraordinaria fuerza teórica, pero que era palestino. Entonces, por un lado, tenemos el racismo francés y, por el otro, en el nivel epistemológico, al igual que T. Adorno, circulaba de un terreno a otro, por supuesto, con referencias filosóficas, históricas, literarias y de musicología, etcétera. Por tanto, él destruía y ponía en cuestión todas las barreras disciplinarias. En Francia eso no es bien visto pues estamos acostumbrados a quedarnos en los límites de nuestra disciplina y en los marcos del positivismo. En ese sentido, mi amigo Lewis Gordon tiene razón cuando habla de decadencia disciplinaria (*décadence disciplinaire*)¹²⁹. El constreñimiento de las disciplinas nos impide pensar. El pensamiento de figuras como la de T. Adorno o de E. Said es dialéctico. En Francia están acostumbrados al pensamiento analítico, por ello, también el trabajo de Adorno ha sido recibido en Francia con muchas incomprendiones. Los trabajos de Adorno van desde la filosofía hasta la música, pasando por cuestiones religiosas (que en Francia han sido soslayadas) y, por tanto, nos muestra la cuestión política en la música y el aspecto estético en la política. El mismo caso de Ernst Bloch. Cosas que en Francia no son comprendidas. Por otro lado, en mi tradición marxista siempre ha estado presente el pensamiento dialéctico, ya que es fundamental. Tenemos también el caso de Raymond Williams (1921-1988), teórico marxista de la cultura, que ha sido poco traducido al francés. Pienso que, en el caso de Said, la recepción [fría] de su trabajo en Francia no fue sólo por el hecho de que era un militante comprometido, sino también por la incapacidad de comprender la riqueza de un procedimiento dialéctico.

129 Lewis R. Gordon, *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Paradigm Publishers, 2006. Véase también, Lewis R. Gordon, «Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon», *Tumultes*, vol. 31, no. 2, 2008, pp. 103-123.

En su artículo “Edward Said avec Sigmund Freud: D’un bon usage du palimpseste”¹³⁰, usted aborda la importancia del papel del palimpsesto para comprender las disonancias, las contradicciones y las no-identidades. En un momento donde las ciencias sociales positivistas que sólo aceptan como legítimo el saber cuantitativo... ¿cuál es la importancia del ensayo en las ciencias sociales?

Actualmente nos encontramos en una sociedad disgregada. Por ello, Adorno y Said gustaban de escribir en un estilo fragmentado. El fragmento nos permite escapar a la dominación social y epistémica. Por ejemplo, esa idea la desarrolla en sus tres conferencias sobre los intelectuales y el poder¹³¹. Por supuesto que pienso que el ensayo cumple un papel muy importante como alternativa de conocimiento, pero también hay que ser cuidadoso, sobre qué tipo de ensayo estamos hablando. Bajo la tiranía mediática, se están produciendo muchos ensayos que son superficiales. Acabo de releer, un ensayito muy pequeño de Herbert Marcuse¹³² que es maravilloso. Hay una relación entre epistemología y política y, por tanto, las ciencias sociales se construyeron como sistemas de poder: sistemas de poder/saber que se inscriben en instituciones que controlan el poder para publicar o difundir las ideas. Dentro de los linderos del positivismo no se produce conocimiento. Cada día estoy más convencida que ciencia y conciencia no van de la mano. Paul Feyerabend, ese gran epistemólogo, también ha marcado mi trabajo. Muchas formas de conocimiento se han soslayado: el conocimiento a través del amor, por ejemplo. No estoy diciendo que no sea interesante escribir esos famosos grandes manuscritos, pero, en ocasiones, los pensadores no los escriben para aportar algo a la sociedad sino, precisamente, para obtener poder y reconocimiento. Por otra parte, la escritura ha también invisibilizado lo que ocurre a través de la palabra hablada y lo que sucede en la oralidad. Yo soy una gran lectora de Platón donde la transmisión de conocimientos por medio de la palabra oral es fundamental. La imposición de la letra y, por supuesto, de las cifras y esquemas, en

130 Sonia Dayan-Herzbrun, «Edward Said avec Sigmund Freud. D’un bon usage du palimpseste», *Tumultes*, vol. 35, no. 2, 2010, pp. 199-214.

131 Edward Said, *Representaciones del intelectual*, Paidós, Barcelona, 1994.

132 Herbert Marcuse, *Vers la libération. Au-delà de l’Homme unidimensionnel*, Denoël/Gonthier, Paris, 1972.

ocasiones, paraliza el pensamiento. Por otra parte, la sociología americana ha producido cosas muy importantes que, desgraciadamente ya no se leen, me refiero al libro *La élite del poder*¹³³, de Charles Wright Mills. Evidentemente, pienso que es necesario el rigor intelectual para confrontar a la *doxa*, esto es, a la ideología del capital. El estilo ensayístico es necesario cuando nos obliga a pensar. Incluso, desde un punto de vista político, el ensayo nos permite democratizar el conocimiento.

Usted vivió en carne propia el Mayo del 68. Este año [por 2018] se organizan en el hexágono [sobrenombre de la Francia continental europea] muchos eventos tanto académicos como políticos en torno al Mayo del 68 ¿Cómo deberíamos de leer hoy, a la luz de la teoría crítica, lo que ocurrió en esa época?

Claro, tenemos a la derecha que habla sólo de la liberación sexual. No hubo tal, lo que hubo es que los hombres decían: “Ya estás liberada, ahora abre las piernas” (risas). De la misma manera que, actualmente, se orilla a las mujeres a mostrar su cuerpo. Yo viví el 68 de dos maneras. Desde un punto de vista político, fue una experiencia muy intensa, porque teníamos la impresión de que estábamos en medio de una revolución: íbamos con los obreros, poníamos en cuestión la jerarquía universitaria... Yo era profesora en una preparatoria y, posteriormente, entré a la Universidad de Nanterre, y el ambiente era el de una lucha anticapitalista radical y de una verdadera revolución cultural. Realizábamos una crítica a la colonización, a las estructuras institucionales, se dio la solidaridad con los movimientos guerrilleros latinoamericanos, etcétera. Se tenía la impresión de que el mundo se estaba liberando de todas estas formas de dominación.

Sin embargo, por otra parte, el poder masculino estaba demasiado presente. Las mujeres siempre estaban en la retaguardia. Las mujeres estaban detrás del ‘jefe’. Como no había actividades en las escuelas, teníamos que cuidar a los hijos, preparar la comida para cuando llegaran los ‘jefes’ (no importa la hora), pues venían de

133 México, FCE, 2003.

participar en las asambleas generales, transcribir los panfletos o manifiestos y nosotras cumplíamos tareas subalternas. Pienso que, precisamente por eso, la ola feminista pegó con tanta fuerza en la década de los setenta, puesto que hubo una acumulación de fuerzas y de malestar. De hecho, había una frase repetida por aquellos años que decía que la liberación de la mujer vendría después del socialismo. Nosotras, evidentemente, decíamos que no era necesariamente así, pues teníamos que luchar al mismo tiempo por la liberación de las mujeres y por el socialismo. Posteriormente, las feministas nos dimos cuenta de que Mayo del 68 había sido un movimiento hecho por hombres. Aunque, evidentemente, las mujeres fueron muy activas durante la época de Mayo del 68 no contaron con el mismo reconocimiento. Al mismo tiempo, también nos sirvió como preparación para nuestra formación política. Recuerdo que, en lo personal, a mí me daba mucha vergüenza tomar la palabra en público, entonces, las reuniones y asambleas generales me permitieron, a la postre, desinhibirme en el plano de la acción política. También surgieron demandas por el control de nuestro propio cuerpo y el debate sobre la pastilla anticonceptiva, pero las demandas no se reducían sólo al aspecto erótico. Nuestro objetivo era el de ser reconocidas como sujetos políticos con plenos derechos.

Por otra parte, me gustaría mencionar una frustración que siempre padecí dentro del movimiento de mujeres. El feminismo de los años setenta fue dominado por el punto de vista de mujeres blancas. En mi experiencia personal, no había vivido el caso del hombre dominante que explotaba a las mujeres y, por tanto, mi posición siempre fue marginalizada. Recuerdo que algunas feministas decían: "Sonia adora a los hombres". Yo tuve un padre y un hermano maravillosos. Incluso, mi ex esposo, más allá de las diferencias que pudimos tener, no era el típico macho. En ese sentido, no desarrollé ese rencor hacia los hombres. Al contrario, tenía mucha simpatía por los hombres de mi grupo, pues eran de origen judío. Además, existía esa gran ternura del ámbito familiar. Las experiencias de estas mujeres blancas no correspondían con la mía, por ello, yo era considerada como una traidora. Pienso que mi experiencia es muy parecida a la de algunas mujeres colonizadas. Recuerdo que, al conocer e interactuar con algunas, me di cuenta que nuestra experiencia nos hacía refirmarnos menos en el plano privado que en el público. Mi experiencia

estaba en sintonía con el de muchas mujeres colonizadas que tienen una simpatía hacia los hombres racializados de sus respectivos grupos. Por supuesto que siempre he sido feminista, pero de otra manera, de allí mi identificación con el feminismo descolonial.



NOURIA OUALI

«No existe una única ruta para el feminismo y para la emancipación»

Nouria Ouali (Boussu, Bélgica, 1957) es profesora de la Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Libre de Bruselas. Forma parte del centro de investigación METICES del Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas. Ha sido profesora invitada tanto en la Universidad Lumière Lyon2 como en la Universidad Ca'Foscari Venezia. Sus principales temas de interés son el análisis interseccional de los procesos de precarización y de la exclusión de grupos minoritarios en el mercado de trabajo, el racismo y la discriminación en el mundo laboral y los procesos de resistencia y de subjetivación de las mujeres minoritarias en Bélgica. Es editora del libro *Trajectoires et dynamiques migratoires de l'immigration marocaine de Belgique* (2004, Academia-Bruylant) y junto a D. Sehili, A. Miranda de *Le genre au cœur des migrations* (2012, Petra Editions). Además, es autora de algunos artículos científicos que han sido publicados en las revistas *Nouvelles Questions Féministes* y *Cahiers du Genre*.

¿Podría hablarnos de su trayectoria tanto intelectual como militante y cómo ambas trayectorias se han interconectado?

Provengo de una familia de inmigrantes. Mi padre es de Marruecos y mi madre de Argelia. Ambos estuvieron comprometidos en la lucha de liberación de Argelia. Del lado de la familia de mi madre, mi abuelo, mi abuela, mi tío, eran miembros del Frente de Liberación Nacional de Argelia. Entonces, desde mi infancia, crecí en ese ambiente. Evidentemente, eso me formó y fue un marco de referencia. Aunque mi padre no aprendió a leer hasta que tuvo 42 años siempre estuvo muy politizado, siempre interesado en la cuestión colonial. Al ser marroquí, tenía que ser muy cuidadoso de mostrar sus posiciones políticas. Sin embargo, recuerdo que cuando yo era una niña, solía haber reuniones de opositores al régimen marroquí en nuestro hogar. Por supuesto, mi padre nunca nos decía nada, sin embargo, yo fui muy sensible a ese tipo de cosas y entendía lo que estaba sucediendo, incluso, me interesaba mucho. Empero, en casa, parecía como si eso no ocurriera. Era como si hubiera dos espacios, el de la gestión cotidiana de las tareas domésticas y el del espacio político, presente, sí, pero del que no nos hablaban. Existía una cierta lógica de clandestinidad que venía precisamente de la lucha de liberación nacional, por ejemplo, mi tío materno, fue denunciado por los vecinos y fue condenado a prisión en Bélgica ya que era militante y transportaba armas. Fue condenado a la pena máxima en Francia, pero finalmente fue enviado a prisión en Bélgica. Aunque Francia insistían en repatriarlo para ejecutarlo, afortunadamente, contamos con abogados belgas que hicieron muy bien su trabajo y lograron enviarlo a Tánger. Posteriormente, mi tío se fue a vivir a Argelia. Me da la impresión de que esos aspectos que se mantenían en la clandestinidad por el contexto brutal de la época, por la represión en Marruecos de la migración, obligaba a ser muy prudente en el terreno de la militancia política.

Durante la década de los cincuenta, mi padre estaba sindicalizado (en el sindicato socialista belga) pues trabajaba en las minas y mi madre, quien posteriormente comenzó a trabajar [fuera del hogar], también formaba parte del sindicato. En el caso de mi familia materna, existía una cultura de lucha por la independencia y por la autonomía. Por supuesto que había algunas contradicciones; por ejemplo, mi madre y mi abuela podían ser muy rebeldes hacia el orden patriarcal,

pero, al mismo tiempo, podían consolidar dicho vector patriarcal. Aunque existían dichas contradicciones debido al ambiente sociohistórico, también había cosas positivas. Hay que tomar en cuenta que, si uno es vulnerable, uno no puede tomar cualquier tipo de riesgos, en cambio, si nos sentimos más fuertes pues podemos tomar otro tipo de riesgos. De allí la importancia de las circunstancias que pueden contribuir al desarrollo de una persona o de una comunidad. Al final de su vida, tanto mi padre como mi madre, ya se encontraban en la línea más decolonial, incluso, abiertos a cuestiones como la sexualidad, y eran más progresistas que, por ejemplo, mi vecino, quien es un militar belga. Por consiguiente, todas esas contradicciones me han acompañado desde la escuela. Al ser de origen magrebí, las relaciones que se establecían con los maestros de la escuela eran evidentemente racistas. Existía y, todavía existe, una actitud de arrogancia y de defenestración hacia el Islam, hacia los árabes. Por supuesto, que todo esto me marcó profundamente, ya que en el seno de mi familia no estábamos en esa sintonía. Esas experiencias me acercaron a las cuestiones políticas y, por tanto, a la necesidad de entenderlas y deconstruirlas. Me preguntaba: ¿por qué sucede esto, si estamos relativamente integrados en esta sociedad? Creo, entonces, que estos elementos sirvieron de motor y me llevaron a la necesidad de reflexionar en torno a cuestiones políticas y sociales. Después de haber realizado estudios en ciencias en la preparatoria, decidí estudiar la licenciatura en sociología pues sentía que me iba a abastecer de herramientas para poder deconstruir dichas cuestiones. La sociología nos permite entender la complejidad del mundo. Un tiempo me fui a vivir a Túnez, pero después regresé nuevamente a vivir a Bélgica. Esa ha sido parte de mi trayectoria.

En un artículo publicado en 2015 en la revista “Nouvelles Questions Féministes” usted analizó las tres olas del feminismo que se han desarrollado en Bélgica¹³⁴. La primera representada, sobre todo, por dos organizaciones de masas (Ligues Ouvrières Féministes

134 Nouria Ouali, “Les rapports de domination au sein du mouvement des femmes à Bruxelles : critiques et résistance des féministes minoritaires”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 34, 2015, pp. 14-34.

Chrétiennes y las organizaciones autónomas), la segunda que surge durante los años setenta y es más radical en sus demandas y, finalmente, una tercera, a partir de los años ochenta, la del feminismo institucionalizado. Sin embargo, usted también evoca el caso de los feminismos disidentes que articulan la cuestión de la raza y de la clase. De hecho, me da la impresión que su texto es una crítica muy interesante al feminismo universal de Nicole Van Enis¹³⁵ que no toma en consideración las demandas de los feminismos minoritarios¹³⁶. ¿Podría desarrollar esta idea?

El movimiento feminista en Bélgica es muy heterogéneo, pues existen muchas tendencias. Hay una tendencia que es considerada, si usted quiere, como la más radical. Dicha tendencia tiene sus representantes, por ejemplo, en el trabajo de Christine Delphy¹³⁷ y sostiene que la idea de la clase fue pensada y, aunque la cuestión de la clase fue abordada, lo fue en los años setenta y en una lógica analógica. Por aquellos años y por la influencia del movimiento negro (por ejemplo, el movimiento *Black Panthers*) se integró la cuestión de la raza y de la justicia social. Lo que hicieron las feministas europeas, sobre todo las francófonas, fue comprender la relación social del sexo en relación analógica con la relación social de la raza. Y, efectivamente, encontraron elementos similares. Reconocieron la dimensión de opresión en dichas relaciones sociales. Sin embargo, esas cuestiones se circunscribieron dentro de un feminismo universalista, por tanto, las relaciones de poder y de opresión en el interior del movimiento de mujeres se reprodujeron. Incluso, debemos señalar que la categoría de mujer no es homogénea, ya que la mujer inmigrante tiene una posición de subalternidad en relación a la mujer blanca y educada. Por consiguiente, estas feministas se sintieron vejadas cuando se publicó mi artículo. Ninguna de las feministas que se sintió erróneamente atacada aceptó discutir

135 Nicole Van Enis, *Féminismes pluriels*, Aden, Bruxelles, 2012.

136 Para Colette Guillaumin, el término calificativo de minoritario refiere a una desigualdad de seres y de derechos. El común denominador de los grupos minoritarios radica en las formas de relación con los grupos dominantes. Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, Gallimard, Paris, 2002.

137 Christine Delphy, *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française (1980-2010)*, Syllepse, Paris, 2010 ; *L'ennemi principal. 1. Economie politique du Patriarcat*, Syllepse, Paris, 2013 ; *L'ennemi principal. 2. Penser le genre*, Syllepse, Paris, 2013 ; *Pour une théorie générale de l'exploitation*, Syllepse, Paris, 2015.

conmigo. Incluso, fui objeto de una campaña de desprestigio pues se decía que yo no era feminista. Sin embargo, nunca mencionaron concretamente cuáles eran las debilidades teóricas o metodológicas de mi texto. Evidentemente, yo estoy abierta a discutir mi artículo pues efectivamente mi trabajo es situado. Observamos que cuando alguien se define como feminista y, que, además, defiende la democracia dicho principio no es igual para todos. Mi objetivo no era el de criticarlas por criticarlas sino para discutir cuestiones que están sucediendo en nuestra realidad cotidiana, una realidad que difícilmente es denunciada por el mismo movimiento feminista. Por ello, decidí entrevistar a las militantes que no puede expresarse dentro del movimiento feminista. Cada una debe experimentar su propio feminismo. Recuerdo cuando Nawal el Saadawi¹³⁸ fue invitada a dar una conferencia en Bélgica, entonces, al explicar su trayectoria y su proceso de toma de conciencia, observé que había muchos malentendidos, ya que al ser de origen egipcio y vivir en un país musulmán, ella hablaba de religión (en Francia es peor que aquí), algunas feministas no comprendían lo que ella les estaba diciendo. Entonces, yo les trataba de explicar que ella nos estaba diciendo que la toma de conciencia y los procesos de emancipación son específicos. No existe una única ruta para el feminismo y para la emancipación. Por consiguiente, Nawal el Saadawi estaba explicando cómo fue su proceso de toma de conciencia donde la dimensión religiosa fue un elemento fundamental. Esto ocurrió hace más o menos diez años. Noté que, a partir de ese evento, algunas feministas empezaron a abrirse a otras tendencias feministas: el feminismo islámico o musulmán, por ejemplo. Por supuesto, todavía existen feministas que dicen que el feminismo musulmán es un oxímoron, pues no se puede ser feminista y musulmana al mismo tiempo. Hay un elemento que ni el feminismo, ni los movimientos progresistas logran entender y es que siempre es, a través de un punto de vista situado, como comprendemos el mundo. Dicho punto situado es fundamental para emprender un camino o una vía hacia la democracia. El proceso de diálogo intelectual y político siempre se da entre puntos de vista situados.

138 Escritora, feminista, médica, y activista política egipcia. Considerada como una de las feministas más importantes de su generación. En 1972 escribió el libro *Mujeres y sexo*, en el que denunció la práctica de la mutilación genital femenina, lo que la llevó a perder su trabajo como Directora General de Salud Pública del gobierno egipcio.

Por otra parte, en ese texto usted también muestra la manera cómo los feminismos mayoritarios reproducen la lógica de dominación y de poder y al leer las entrevistas que usted realizó con las militantes racializadas de dichos movimientos me llamo la atención el “extractivismo epistémico” del que también son víctimas estas militantes. Al respecto, usted sostiene que: “La explotación del trabajo, de los saberes y de las competencias de las feministas minoritarias da cuenta de la violencia que impregna toda relación de dominación”¹³⁹. Usted cuenta el caso de dos militantes racializadas que prefirieron abandonar el movimiento, pero podría hablarnos de otras formas de resistencia que identificó dentro de las feministas minoritarias.

Me gustaría mencionar que una parte del feminismo se abrió hacia los feminismos musulmanes. De hecho, en 2006 se organizó una conferencia donde se escuchó los malestares de algunas militantes, sin embargo, no tuvo consecuencias ni a mediano, ni a largo plazo. Lo que está ocurriendo actualmente es que, en ocasiones, se invita a militantes musulmana sobre todo mediáticas, cercanas al *mainstream*... que, aunque son críticas, no despiertan el miedo de las feministas. Para mí, dicha cuestión no ha sido resuelta; considero que sólo son guiños que se hacen a un sector del feminismo, pero, en realidad, las relaciones de poder siguen estando presentes. Se encuentran presentes, evidentemente, desde un punto de vista materialista: acceso a los puestos de representación, el “saber legítimo”, etcétera. Me parece que allí está en juego la cuestión del poder. La idea radica en saber cómo esas epistemologías me redefinen y cómo en el plano de la acción política podemos encontrar no esa “sororidad abstracta”, sino, y como dicen las feministas negras, alianzas tanto simbólicas como materiales. ¿Cómo definimos nuestra lucha y cuáles son las prioridades? Si usted es una mujer negra cuál es su prioridad. En un debate entre feministas, una feminista congoleña dijo: “Mi prioridad es obtener un empleo, que mi marido obtenga un empleo y que mi hijo obtenga un empleo”. Vea la manera cómo colocó la cuestión. Por su parte, las feministas mayoritarias que se encontraban allí decían: “Para nosotras, la

139 Nouria Ouali, “Les rapports de domination au sein du mouvement des femmes à Bruxelles : critiques et résistance des féministes minoritaires”, *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 34, 2015, p. 27.

prioridad es la paridad”. Ambas posiciones son legítimas. No se trata de oponer dichas reivindicaciones sino de reconocer las situaciones que implican mayor grado de vulnerabilidad. Las personas que están expuestas a una drástica exclusión social son las que deberían ser prioritarias. De cualquier modo, en la lucha por la justicia social, estas posiciones refuerzan las diversas batallas. Sin embargo, esta visión no es del todo compartida por los diferentes grupos feministas. Me parece que en lugar de quedarnos en el discurso ideológico deberíamos de estar en las luchas concretas, lo que implicaría renunciar a nuestros privilegios. La cuestión en el movimiento feminista es: ¿dónde se encuentran las mujeres negras y racializadas en la estructura social? Cuando las feministas cuestionan las distintas formas de privilegio (social, simbólico, etcétera) en el seno del movimiento feminista ellas sufren ostracismo por parte de sus pares. Por tanto, es comprensible cuando las y los militantes negros abandonan algunos grupos y movimientos y se van a formar sus propios movimientos, ya que en el espacio público no se le respeta, ni se les da su lugar. Alguna vez estudié el caso del movimiento sindicalista y noté que lo mismo ocurría con los trabajadores inmigrantes, era muy difícil para ellos ser reconocidos legítimamente como militantes. Siempre se ponía en cuestión su participación en el movimiento: observé un sufrimiento terrible de esos militantes. Evidentemente, las personas se cansan y, en ocasiones, se terminan decepcionando. Por consiguiente, entiendo cuando algunas personas deciden crear sus propios grupos y espacios con la finalidad de construir sus propias estrategias y para construirse subjetivamente ellas-mismos.

Una de las grandes contradicciones de nuestra sociedad radica en que es una sociedad donde la necesidad de reconocimiento está presente, pero que, al mismo tiempo, marginaliza a algunos sectores de la población. Comprendo muy bien la necesidad de los grupos marginalizados de ser reconocidos, pero lo que ellos tienen que entender es que jamás serán reconocidos, en su humanidad, por los grupos dominantes. La estrategia debería de ser distinta: empezar por reconocer la humanidad en sí mismos. Nos encontramos en una verdadera situación catastrófica en la que, incluso, la izquierda ha perdido la brújula. Por otra parte, cuando leemos las contribuciones de la teoría tanto poscolonial como decolonial notamos un verdadero aporte para entender la complejidad de la realidad social.

En su artículo, firmado también por Adelina Miranda y por Danièle Kergoat, ustedes muestran un acercamiento sobre las migrantes distinto al practicado por la tendencia culturalista¹⁴⁰. ¿De qué manera las movilizaciones de las personas migrantes pueden enriquecer la noción de la justicia social?

Desde su punto de vista situado -y que es un punto de vista particular, como el de las feministas-, muestran que la realidad es compleja. Por ejemplo, que el sexismo tiene muchas declinaciones en función de la raza y de la clase. Si usted es una mujer negra y empleada doméstica, el sexismo será experimentado de distinta manera que si usted es una mujer blanca y burguesa. Usted no será tratada del mismo modo. Una mujer negra y pobre tiene más posibilidades de ser violentada que una mujer blanca y que pertenezca a la burguesía; con esto no estoy diciendo que las mujeres blancas y burguesas estén protegidas de todos los actos sexistas. Tanto el sexismo como el racismo tienen intensidades distintas y variadas. Por ello, esto complejiza aún más las categorías con las que solemos trabajar en ciencias sociales. Hasta la década de los setenta, sexismo y clasismo eran categorías distintas y, por tanto, se analizaba muy poco su intersección. Por ejemplo, en el sexismo, la raza modifica la relación de género. Las relaciones de género se van a expresar por medio de bromas sexistas en el marco de las mujeres blancas y burguesas. Pero, en lo que se refiere a las mujeres racializadas y pobres el sexismo va a expresarse de otra manera. El racismo y la clase van a modificar esas relaciones de género, pues será aún más violento. Es el caso del Dominique Strauss-Kahn¹⁴¹: pienso que él no hubiera hecho lo mismo con una mujer de la alta burguesía...

140 Adelina Miranda, Nouria Ouali, Danièle Kergoat, "Les mobilisations des migrants: un processus d'émancipation invisible?", *Cahiers du Genre*, L'Harmattan, n° 52, 2011/2012, pp. 5-24.

141 El *affaire* Strauss-Kahn fue un caso judicial en el cual Nafissatou Diallo acusó al economista y político francés Dominique Strauss-Kahn, presidente del Fondo Monetario Internacional en ese momento, de haberla interceptado el 14 de mayo de 2011 en la suite 2806 del Hotel Sofitel (Nueva York) donde ella estaba limpiando, golpeándola, intentando violarla y obligándola a practicarle sexo oral.

Por ejemplo, con Christine Lagarde...(risas)

Exactamente (risas). Para mí es indispensable enriquecer nuestra comprensión de la realidad social. El universalismo abstracto no nos sirve y, por tanto, debemos superarlo. De hecho, el feminismo mayoritario refleja el universalismo particular de las mujeres burguesas que cuentan con el privilegio de mantener posiciones importantes de poder. Actualmente, no podemos hablar de un solo camino o ruta. La categoría de mujer es múltiple y completamente diversa. Hay que reconocer la condición social, su punto de vista sobre la sociedad y sus saberes pues esas mujeres, dentro de los movimientos sociales, también son portadoras de saberes.

Desde hace más de una década, me encuentro trabajando sobre la cuestión del racismo en el área laboral y cuando usted interroga a los trabajadores y a las trabajadoras que padecen racismo en sus respectivos empleos, usted nota que ellos poseen un saber, resultado de una experiencia específica: el hecho de vivir una situación de exclusión, ese fenómeno de la “doble conciencia” que implica comprender la situación y sobrevivir a ella. Aquellos y aquellas que nunca han experimentado en carne propia el racismo, no saben del dolor al que uno tiene que hacer frente: al aniquilamiento de la persona y de su subjetividad. Lo que más me sorprendió fue el hecho de que las personas que sufren el racismo son indulgentes con aquellas que lo ejercen, pues no se estacan en el rencor o en una especie de revanchismo. Hay una profunda sabiduría en estos grupos. Ese aspecto ha sido ya develado por los feminismos negros, especialmente, en el trabajo de Philomena Essed¹⁴². Por ejemplo, ella comparó el racismo sufrido por mujeres sobrecalificadas tanto en Holanda como en los Estados Unidos de América y muestra que las mujeres de color siempre son calificadas como menos talentosas y pobres, mientras que en Holanda se subrayaba la cuestión cultural, en los Estados Unidos era la cuestión de la clase. A partir de sus investigaciones, ella desarrolla la idea de que todas las mujeres racializadas cuentan con un saber que nunca es valorizado; un saber intelectual y una comprensión de las cosas. Por tanto, esa es la contribución de las mujeres inmigrantes: su

142 Philomena Essed, *Everyday Racism. Reports From Women of Two Cultures*, Hunter House, 1990; *Diversity. Gender, Color and Culture*, University of Massachusetts Press, 1996.

punto de vista situado y un análisis de la sociedad que enriquece nuestra comprensión de la realidad. Por ejemplo, la vivencia de la religión o la cuestión del velo. Las feministas blancas que se posicionan contra el uso del velo porque, según ellas, es la expresión de la sumisión de las mujeres musulmanas al patriarcado. Sin embargo, Françoise Gaspard¹⁴³ y Pierre Tevanian¹⁴⁴ han mostrado que la experiencia de estas mujeres respecto al velo o a la religión es muy variada: puede ser una cuestión individualista pero también puede cumplir una función emancipatoria. Por tanto, es importante entender tanto las lógicas de acción como las estrategias políticas de estos grupos sociales. Hay que intentar entender cómo y por qué se resiste. Muchas veces el porte del velo es sólo una cuestión simbólica. Hay muchas jovencitas que dicen ser completamente ateas, pero portan el velo para posicionarse políticamente. Por otro lado, tenemos la cuestión de la “ciudadanía” que se construye por el hecho de poder hablar y de tener acceso a la enunciación. Si usted no se siente un sujeto legítimo para hablar, entonces, usted no va a tomar la palabra. El hecho de expresarse públicamente, en el proceso de emancipación, es fundamental no sólo en la construcción de la subjetividad, sino también en lo que refiere a la construcción de la ciudadanía. A partir del acto de la “toma de la palabra” se puede desencadenar todo un proceso de politización que nos puede permitir transformar la sociedad.



143 Françoise Gaspard, *Le Foulard et la République*, avec Farhad Khosrokhavar, La Découverte, Paris, 1995.

144 Pierre Tevanian, *La haine de la religion : comment l'athéisme est devenu l'opium du peuple de gauche*, La Découverte, Paris, 2013.

SILVIA FEDERICI

«La justicia social debe ir más allá de la noción de justicia liberal burguesa»

Silvia Federici (Parma, 1942) es una reconocida escritora y activista feminista italo-estadounidense. Profesora en la Hofstra University de Nueva York, es militante feminista desde 1960 y fue una de las principales animadoras de los debates internacionales sobre la condición y la remuneración del trabajo doméstico durante la década de 1980. Trabajó muchos años como profesora en Nigeria. Silvia Federici pertenece a un grupo de pensadoras que rechazan firmemente la idea de que patriarcado, trabajo doméstico y desigualdad de las mujeres se sitúen “fuera” del capitalismo. Entre sus principales publicaciones en español destacan *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2011, Tinta Limón/ Traficantes de Sueños); *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feminista* (2013, Traficantes de Sueños) y *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo* (2018, Traficantes de Sueños).

¿Cómo se entiende el concepto de “comunalidad” en el Sur Global específicamente en Latinoamérica? ¿Cuál es la diferencia con la noción de ‘the common’ elaborado por Antonio Negri y Michael Hardt¹⁴⁵ o ‘le commun’ desarrollado en el mundo francés por Pierre Dardot y Christian Laval¹⁴⁶?

Pienso que existe una diferencia abismal por lo que entiendo del principio de comunalidad a través de charlas con las compañeras de México, de Ecuador, de Argentina y, sobre todo, a partir del Segundo Congreso Internacional de Comunalidad celebrado en Oaxaca en marzo de 2018 y en el que tuve la fortuna de participar. Por otra parte, a través de las conversaciones con la compañera guatemalteca Gladys Tzul Tzul¹⁴⁷, quien ha escrito sobre la historia de Totonicapán como un pueblo indígena que durante siglos ha sido capaz de mantener su tierra y defender los mecanismos con los cuales pueden reproducirse como pueblo. Entonces, me parece que una característica específica como es la comunalidad indígena, en general, se diferencia de la noción de “comunes”. Su historia de lucha, su unidad cultural y de lengua, hace que las comunidades indígenas estén muy unidas. Por supuesto que dichas comunidades no están exentas de conflictos, sin embargo, mantienen una raíz histórica común y una cultura común. Además, cuentan con un territorio y esto me parece importante. El territorio es más importante que la tierra. Territorio entendido como el lugar de la acción colectiva y como forma elemental de formas de autogobierno. A través del control de la tierra y del territorio, las comunidades indígenas ejercen formas de autogobierno y esto se puede reflejar en la manera de la toma de decisiones: quién y quién no es miembro de la comunidad. Por ejemplo, el ‘tequio’ (trabajo colectivo que todo vecino de un pueblo debe realizar en su comunidad) no es algo voluntario sino una obligación. Otro ejemplo, es la comunidad de la que habla Gladys Tzul Tzul: si no se participa en el trabajo colectivo, entonces, no se puede hablar en la asamblea. Esta labor es muy importante en la

145 Antonio Negri y Michael Hardt, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Akal, Madrid, 2011.

146 Pierre Dardot et Christian Laval, *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 2015.

147 Gladys Tzul Tzul, *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chimeq'ena'*, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos y Centro de Investigación y Pluralismo Jurídico Tz'ikin, Editorial Maya Wuj, Guatemala, 2016.

comunidad, ya que esto permite la reproducción de la comunidad. El trabajo colectivo crea lazos y entramados comunitarios muy fuertes puesto que, a través de él, la gente se da cuenta del principio de la “reciprocidad”: tu bienestar depende del bienestar de los demás. Otro aspecto muy importante es el de los rituales (como las fiestas) pues son fundamentales porque son momentos de re-significación de la identidad, del compromiso de la unidad. Por otra parte, el papel de la asamblea es importante. La asamblea es el lugar de la autoridad pues allí se toman las decisiones de manera colectiva. Gladys Tzul Tzul ha hecho un análisis muy interesante, ya que muestra cómo en algunos lugares (como Totonicapán) la gente comparte tierra, comparte el trabajo, cómo la reproducción de la comunidad se puede ver en el cuidado del agua, en el mantenimiento de la irrigación o en el cultivo de los campos, pues son preocupaciones colectivas, y que allí sale lo que nosotros llamamos “política”: brota directamente de la organización de la reproducción. Lo que el trabajo de Gladys Tzul Tzul demuestra es lo que yo he planteado en otros trabajos y por otras vías. Ella es una investigadora que hay que seguir de cerca, de hecho, acaba de publicar su segundo libro. Incluso, yo estuve presente en el lanzamiento de su segundo libro y fui testigo de la manera cómo las autoridades indígenas reconocen el trabajo de ella. De hecho, debo mencionar que durante el Congreso Internacional de Comunalidad se subrayó el hecho de que de lo común no se habla, sino que se siente, se vive. Dentro del sistema de la comunalidad indígena existen muchos valores importantes y éstos, me parece, están ejerciendo una gran influencia sobre otros movimientos: como es el caso del zapatismo y del movimiento feminista.

En Latinoamérica hay un feminismo popular que ha sido testigo del desarrollo de redes de mujeres campesinas, indígenas y urbanas y que está luchando por la defensa de la tierra, por la defensa del territorio, que habla del cuerpo-territorio. A pesar de que en el indigenismo existe un conflicto de género, mujeres como Gladys Tzul Tzul muestran las tensiones (la herencia de la tierra se hace por vía masculina) al interior del mundo indígena. Por ejemplo, en el caso de una mujer que se casa por fuera de la etnia su hijo pierde el derecho al acceso de la tierra. En lo que respecta a la memoria, debo mencionar que es un aspecto central de la comunalidad indígena. Por ejemplo, las feministas latinoamericanas han subrayado el hecho de que existe una

solidaridad con los muertos, con los que han luchado antes y permite dar aliento para seguir peleando, permite a la gente continuar la batalla a pesar de los muertos, de los heridos, de los encarcelados, entonces, esta memoria colectiva es fuente de aliento y, por tanto, se convierte en un vínculo hacia el bien común.

Por tanto, creo que existe una diferencia muy marcada, pues el concepto de común (*the commun*) que se ha desarrollado en Europa y en Estados Unidos ha sido influido por el indigenismo, sobre todo el de los zapatistas y que tiene origen en el famoso “Encuentro Intergaláctico”¹⁴⁸ y que también es un intento de proponer alternativas al capitalismo y de levantar una especie de diques al proceso de privatizaciones. Privatizaciones que se están expandiendo en todos los aspectos de la vida cotidiana. Incluso que trastocan nuestro cuerpo, pues se está privatizando el material genético ¿Cómo se expresa este concepto del común? No es la expresión de alguna homogeneidad, no es homogeneidad étnica, no es homogeneidad política -como sería el reconocerse en el autogobierno- o una aspiración a una sociedad gobernada con una lógica otra del capitalismo. La diferencia es que no se cuenta con tierra, no tiene control territorial, no es homogéneo. Se basa sobre un compromiso político sobre un programa de otro mundo. Como no cuenta con tierra, con una realidad compartida, en muchos casos la traducción inmediata del común son los pequeños experimentos como los huertos urbanos, los *squats* (ocupación de viviendas), los espacios culturales fuera de la lógica del mercado y, por tanto, son vulnerables pues no cuentan con una estabilidad a largo plazo.

¿Por qué algunos pensadores marxistas todavía no están muy convencidos de la pertinencia del concepto de comunalidad? De hecho, algunos como John Holloway han expresado públicamente que dicho concepto no muerde...

Como bien lo han dicho Luis Tapia y Raúl Zibechi, John Holloway todavía ve un capitalismo totalizante, un capitalismo que controla

148 I Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo de 1996.

todos los espacios, pero, al mismo tiempo, existen muchos lugares donde se vive sin dinero o donde el dinero cumple otra función. Por ejemplo, los zapatistas venden el café porque no pueden producir todo lo que necesitan, pero ellos están en un camino que va más allá del dinero. Es evidente que hoy, en una sociedad capitalista, el común no puede ser una cosa pura pues siempre se negocia con el entorno. Desafortunadamente, Holloway todavía da una idea muy totalizante del capitalismo y, por eso, solo se centra en la lucha. Por supuesto que existe la lucha, pero en la lucha siempre hay el momento de la mediación y de la construcción. Por ejemplo, en las villas-miseria, los barrios o las favelas que están compuestas de gente desplazada de las áreas rurales -en la mayoría con una cultura indígena, comunitaria o ejidal-, éstas se asientan colectivamente, juntas construyen casas y construyen los caminos. Yo he visitado algunas y me han impresionado mucho. Raúl Zibechi menciona que en Perú en algún momento hubo miles de comités (comité de la infancia, comité de los huertos urbanos, comité de los merenderos). Todo este proceso de la construcción del “común” en áreas urbanas me ha interesado mucho y lo he venido estudiando. La construcción “del común” no sólo se ha dado en las áreas rurales sino también en las zonas urbanas debido a las personas que se han tenido que asentar en esas condiciones. ¿Qué significa la construcción del común? ¿Qué significado político tiene? Por ejemplo, en Argentina la Corriente Villera Independiente de los barrios de la ciudad de Buenos Aires están construyendo lo común, por supuesto que estos intentos son vulnerables y es posible que sufran la represión del Estado por medio de su policía, pero muestran cómo se puede construir otras formas de organización. Además, me parece que es interesante la manera en que se relacionan con el Estado. No se puede omitir el Estado puesto que éste posee la riqueza social. Entonces, no se puede pensar que la construcción del común sale de la nada. El común no se construye en el aire: es una relación tensa de disputa y de negociación, de disputa y de negociación. Por supuesto, que estas organizaciones no permiten que el Estado organice la reproducción. La comunidad es la que decide sobre el cuidado de los niños, del agua, o sobre la construcción de vivienda, etcétera. Finalmente es la comunidad la que tiene la última palabra.

En lo que respecta al Estado, el sociólogo Aníbal Quijano plantea que, desde la conquista de América, se estableció un patrón de dominación/explotación que él denomina “colonialidad del poder” y dicho patrón se reconfigura durante el siglo XIX. En otras palabras, la forma Estado en Latinoamérica responde a una lógica de dominación moderna y de explotación capitalista. En un horizonte de transformación social ¿cómo debemos pensar el papel del Estado? Si la forma Estado es un producto de la modernidad/colonialidad capitalista entonces ¿debemos destruirlo -como ya lo planteaba Marx- o debemos ocuparlo como se planteó en la idea del socialismo del siglo XXI?

Me parece que la respuesta se encuentra en el comportamiento de estos movimientos comunitarios y de este nuevo comunismo. Por ejemplo, mientras los zapatistas lo rechazan completamente, existen otros movimientos que negocian y, por supuesto, también pelean, y que, ante todo, no permiten que el Estado los organice. Esto es complejo y peligroso puesto que algunos miembros después se convierten en candidatos... Me parece que la toma del Estado, en el caso de Bolivia, de Ecuador o de Brasil, ha demostrado que no es un camino que se pueda caminar. De hecho, es una de las diferencias que tengo con el Partido Comunista italiano: su amor por el Estado (risas). Para mí el Estado representa la división de clases. Creo que lo importante es fortalecer a los movimientos desde abajo, ya que el Estado solamente es represión: ejército y policía. El Estado no te da nada, sólo te da balas. El Estado debe ser reducido hasta que pueda surgir una sociedad autogestionaria. Por eso creo que debemos hacer la distinción entre lo público y lo común. Lo público es controlado por el Estado y puede ser privatizado en cualquier momento, como está sucediendo actualmente, continuamente se privatizan cosas públicas. No podemos concebir al Estado como nuestro aliado o amigo. La relación con el Estado siempre es una relación de antagonismo. Hemos visto, por ejemplo, en el caso de Lula da Silva en Brasil, que toman al Estado y la primera acción que hacen es la de consolidar una política extractivista: se convierten en defensores del neoliberalismo. La concentración de la tierra en manos del agrogocio se disparó con Lula y con el PT [Partido de los Trabajadores]. No realizó la reforma agraria que tanto esperaba el pueblo. Recuerdo que cuando fue el proceso de destitución (*Impeachment*) de Dilma

Rousseff en 2016, yo me encontraba en una reunión en São Paulo con mujeres proletarias de organizaciones populares (*Mulheres periféricas*, *Mães de Maio* y de sexo-servidoras) y las militantes del movimiento de *Mães de Maio* decían: “Nosotras no vamos a llorar por Dilma, porque para nosotras, en las favelas, la dictadura nunca se acabó”. Se omite el hecho de que, durante la administración del PT, las medidas represivas se agudizaron contra los más vulnerables de Brasil. La política que los señores del PT adoptaron es una política de represión contra los indígenas, incluso, peor que la implantada por la derecha. Como se sienten los representantes de la modernización eso les basta para hostigar a los pueblos indígenas. Piensan que con la privatización de la tierra y con el extractivismo se pueden hacer de algunos recursos que les permita crear un poco de bienestar y, por tanto, poder aplicar una política asistencialista. Esto, por supuesto, no cambia la relación de fuerzas, ni mucho menos trastoca la estructura capitalista de la sociedad. La política asistencialista sólo legitima un nuevo despojo. Entonces, sea con Evo Morales o sea con Rafael Correa, o sea con Lula, el extractivismo continuó. Ahora resulta que Lula es un mártir. Deberían de leer a Raúl Zibechi pues muestra que el proyecto de imperialismo brasileño fue fomentado por Lula¹⁴⁹.

Efectivamente, en esa obra Zibechi muestra que, incluso, muchos de los mega-proyectos del PT tienen origen desde la época de la dictadura militar (1964-1985), es decir, ni siquiera era novedosos, ni mucho menos emancipatorios...

Sí, no se puede olvidar. Hoy, cuando un compañero defendía y martirizaba a Lula, me di cuenta de esa obnubilación que luego ciega a la izquierda. Por eso me cuesta mucho dialogar con una visión de comunismo tradicional que suele ser estatista.

149 Raúl Zibechi, *Brasil Potencia: entre la integración regional y un nuevo imperialismo*, Zambra, Málaga, 2012.

¿Cómo interpreta usted la ola de feminicidios que se está extendiendo en Latinoamérica? La pregunta iría en dos sentidos: ¿cómo podemos relacionar dicha ola con la lógica neoliberal donde es inevitable la mercantilización de los cuerpos? y ¿qué estrategias están empleando las mujeres, tanto en el nivel individual como en el plano comunitario, en esa lucha de supervivencia?

Creo que hay muchas respuestas. Sin embargo, todas están vinculadas con la nueva forma de acumulación capitalista. Una respuesta, muy válida, es la que propone Rita Segato¹⁵⁰, con la idea de la pedagogía de la crueldad. Ella sostiene que existe una nueva forma de violencia que se expresa de manera más frecuente y más brutal. Segato vincula esta violencia con las formas ilegales que adquiere la acumulación capitalista, a través del narcotráfico, del tráfico de armas y la prostitución y, por consiguiente, se necesitan nuevos ejércitos para la militarización de la vida cotidiana. Las compañías petroleras cuentan con sus propios ejércitos; notamos pues que la guerra se privatiza. Por otra parte, el protagonismo de las mujeres es evidente, puesto que se encuentra en la vanguardia por la defensa del territorio, de la tierra, en la oposición a los proyectos mineros, contra las compañías petroleras. Estos fenómenos, me parece, explican la ola de feminicidios y la pedagogía de la crueldad, pues no solamente matan a las mujeres, sino que además las torturan. Hay una visibilización del cuerpo torturado en los lugares públicos. Además, otras compañeras han demostrado que, actualmente, las mujeres deben trabajar en espacios cada vez más peligrosos. Un ejemplo es el de las mujeres migrantes que antes de emprender el viaje deben procurarse anticonceptivos por el riesgo de ser violadas durante el trayecto. Mi amiga Jules Falquet¹⁵¹ escribió un artículo muy interesante donde aborda la cuestión de la nueva división sexual del trabajo y la militarización de la vida cotidiana. Por un lado, se están creando nuevos modelos de masculinidad donde se premia una masculinidad agresiva, machista y violenta y, por el otro, se desdeña la búsqueda de la autonomía por parte de las mujeres, como si eso representara un ataque a los hombres. Todos estos factores nos

150 Rita Segato, *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos Humanos*, Prometeo, Madrid, 2006.

151 Jules-France Falquet, "Division sexuelle du travail révolutionnaire: réflexions à partir de l'expérience salvadorienne (1970-1994)", *Cahiers des Amériques latines*, 2002, pp. 109-128.

ofrecen algunos elementos para comprender la ola de feminicidios. Por supuesto, cuando se habla de violencia no se debe sólo de pensar de la violencia física sino también de la violencia de la ley, de la violencia de la política económica.

¿Cuál es el aporte de estos movimientos sociales y de estas luchas populares que se están desarrollando sobre todo en Latinoamérica para el enriquecimiento de la noción de justicia social?

Pienso que otras compañeras latinoamericanas podrían contestar mejor que yo esta pregunta, pues yo no he tenido la experiencia de vivir allí. Yo puedo decir lo que he aprendido de ellas. Creo que lo mejor es hablar con mujeres como Rita Segato, como Gladys Tzul Tzul, como Ivonne Yáñez (militante de Acción Ecológica de Quito), por mencionar algunas. Me parece que se ha enriquecido la noción de justicia social, a partir de la importancia de los regímenes comunitarios. La compañera Dawn Paley¹⁵², periodista canadiense residente ya en México, escribió un libro sobre la 'guerra de la droga' en el que plantea que dicha guerra es en contra de los indígenas, en contra de los campesinos y en contra de los pobres. Desde la perspectiva del gobierno, nos dice Dawn Paley, quien hoy defiende el territorio es considerado un insurgente o un terrorista. Actualmente los gobiernos están matando a todos aquellos que defiende sus territorios. Por tanto, la noción de justicia social es una noción que debe abarcar otros como: soberanía alimentaria, defensa de territorio, autonomía, o autogobierno. Nociones que van más allá de la justicia liberal burguesa. El territorio como base material de un sujeto colectivo.



152 Dawn Paley, *Drug War Capitalism*, AK Press, 2014.

MARIANA MORA BAYO

«Debemos crear otros conceptos que generen un desplazamiento profundo de lo que ahora describimos como feminismo hegemónico»

Mariana Mora Bayo (Ciudad de México, 1973) es profesora e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la Ciudad de México desde 2011. Es doctora en Antropología por la Universidad de Texas, Austin, y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Stanford. Es autora del libro *Kuxlejal politics, indigenous autonomy, race and decolonizing research zapatista communities*, University of Texas Press (2017) y co-coordinadora de *Luchas “muy otras: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (2011), entre otras publicaciones. Sus áreas de interés incluyen los movimientos sociales; la formación del estado y el colonialismo; el género, la raza y la racialización; los derechos humanos, y las metodologías feministas descoloniales. Su investigación más reciente tiene que ver con los nuevos procesos de racialización y racismo como parte de procesos neocoloniales del Estado mexicano en contextos de extrema violencia y construcciones de justicia desde otras epistemologías. Forma parte de la Red de Feminismos Descoloniales y de la Red de Investigación Acción Anti-Racista.

¿Podría hacernos una cartografía de los feminismos latinoamericanos en estos últimos años? ¿Cuáles son las propuestas que cuentan con una mayor visibilidad y cuáles son los principales debates?

Comenzaré hablando del caso de México para posteriormente dialogar con feminismos de otros países latinoamericanos, particularmente en Guatemala, en Brasil, en Bolivia y en Colombia. En México, prefiero centrarme en los feminismos no hegemónicos puesto que éstos cuestionan el feminismo de la clase media urbana blanca. Los feminismos no hegemónicos tuvieron un punto de inflexión sumamente importante en el movimiento zapatista, empezando en 1994. Por supuesto, antes ya se estaban gestando críticas relevantes que provenían de distintas corrientes del feminismo, muchas de ellas influenciadas por el feminismo marxista. Gisela Espinosa, profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), en su libro *Las Cuatro Vertientes del Feminismo en México* detalla una genealogía de los diferentes feminismos de este último medio siglo en el país: una corriente dominante, una popular, una corriente que ella define como el feminismo civil que proviene sobre todo de organizaciones no gubernamentales, y una corriente que surge desde mujeres indígenas (hay que reconocer que esta genealogía no incluye el importante papel de las mujeres afro mexicanas y afro indígenas en México). Si bien es cierto que la corriente del feminismo popular produjo un quiebre frente al feminismo de clase media urbano, su posicionamiento se da sobre todo desde una diferencia de clase, sus críticas y contribuciones influenciadas principalmente por feministas marxistas. Pienso por ejemplo en intelectuales y luchadoras sociales tan relevantes para entender el feminismo en México como Mercedes Olivera Bustamante¹⁵³, que con el paso del tiempo y después de escuchar los cuestionamientos de campesinas que también son indígenas empieza a complejizar sus posturas para incluir, como se decía en ese entonces, diferencias étnicas. Sin embargo, es sobre todo con el zapatismo cuando estas críticas incipientes empiezan a concretarse en

153 Olivera Bustamante, Mercedes, *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2004. Véase también, Mariana Mora, "Aportaciones a una genealogía feminista: La trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante", *Desacatos*, (31), 2009, pp. 159-164.

enunciados políticos y demandas elaboradas colectivamente por mujeres indígenas en el país.

Dichos planteamientos políticos se han ido consolidando a través de debates y discusiones sumamente ricos no solo entre mujeres bases de apoyo zapatista, sino en organizaciones de mujeres indígenas como la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI). En el último año se nota un nuevo giro en los planteamientos políticos de estos colectivos, sobre todo en torno a la movilización para registrar a Marychuy¹⁵⁴ como candidata independiente a la presidencia. Como parte de sus planteamientos contra los despojos territoriales, la violencia y políticas extractivistas, ella empieza a describir relaciones de desigualdad a partir de racismo. Por supuesto, no es que no se haya hablado de racismo antes, sino que ahora se habla abiertamente de racismo, con el uso del término. Los enunciados de colectivos de mujeres indígenas generan una diferenciación importante respecto a un análisis limitado de clase de los llamados feminismos populares; desde el zapatismo mujeres campesinas insisten: “Sí, pero además somos indígenas”. La propuesta de los pueblos indígenas por la autonomía obliga a los distintos tipos de feminismos a tomar posición frente sus exigencias y a redimensionar la categoría de género en relación a desigualdades étnico raciales y de clase.

Las luchas por la autonomía de los pueblos indígenas provocan un giro relevante en el debate público y, por tanto, los feminismos tuvieron que posicionarse en relación a dichos cambios. En los feminismos más dominantes hubo una serie de cuestionamientos que se irán vinculando a las mismas críticas que tuvieron sectores de la clase política frente a la demanda por la autonomía indígena, cuestionamientos que tienen como trasfondo ponderar los derechos individuales en relación a los derechos colectivos. Algunas mujeres que se adhieren al feminismo dominante se posicionaron en contra del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas bajo el argumento que las mujeres indígenas iban a ser violentadas porque sus hombres, al no estar sujetos a las reglas y normas del

154 María de Jesús Patricio Martínez (1963). Vocera representante indígena para las Elecciones federales de 2018, candidatura apoyada además por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Estado, iban a hacer con ellas lo que les diera en gana. Reprodujeron en sus argumentos una de las representaciones dominantes y (neo) coloniales sobre las llamadas mujeres del tercer mundo que Chandra Talpade Mohanty describe cuando se etiqueta como la eterna víctima de sus hombres¹⁵⁵. Los mismos argumentos los reprodujeron senadores y diputados. Por ejemplo, en el Congreso de la Unión en marzo de 2001 -cuando se discutía el contenido de las iniciativas de ley en materia de derechos y cultura indígena- preguntaban si los derechos colectivos iban a permitir que los hombres violentaran a sus mujeres indígenas.

Pero otro sector de los feminismos no hegemónicos se empezó a preguntar: ¿de qué manera las mujeres indígenas están redefiniendo los debates?, ¿cuáles son los elementos que ellas están colocando en el centro?, ¿cómo tendríamos que construir alianzas feministas entre mujeres indígenas y mestizas (en ese entonces se excluía de la discusión a las mujeres afro mexicanas)? Llámelo o no feminismo (no todas las mujeres zapatistas o mujeres indígenas cercanas al zapatismo o parte del Congreso Nacional Indígena se identifican como feministas) están realizando cuestionamientos profundos a las estructuras del poder a partir de una perspectiva de género. Un planteamiento que tiene esa mirada como base y lucha por dismantelar las jerarquías que se sustentan en desigualdades entre los hombres y las mujeres, se puede considerar como una crítica feminista, aunque no utilice ese concepto.

En la ponencia de la comandanta Esther, mujer tzeltal y zapatista, en el Congreso de la Unión en 2001, ella habla de sus anhelos contra las opresiones que ellas y otras han vivido por ser mujeres, indígenas y pobres. Lo que encuentra un eco importante para feministas mestizas tratando de aliarse con las mujeres indígenas es aproximarse a las relaciones de opresión y luchas de liberación a partir de esa “interseccionalidad”.

El tipo de enunciados elaborados por mujeres como la comandante Esther abre una serie de debates entre mujeres indígenas

155 Véase, Chandra Talpade Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Valencia, 2008, pp. 117-163.

y entre mujeres mestizas sobre cómo transformar las relaciones de desigualdad no solo frente al Estado o a los hombres, sino entre ellas misma. Ante este desafío yo tengo una crítica a las aproximaciones políticas de una parte importante de las feministas mestizas en ese entonces. En un momento en que los debates en torno a las multiculturalidad y la interculturalidad influenciaban fuertemente el debate público, predominaban propuestas sobre cómo establecer alianzas a través de y respetando las diferencias culturales, sin una discusión profunda sobre cómo los privilegios raciales y el racismo forman parte de las relaciones de poder; se discutía muy poco sobre cómo la racialización inferioriza a mujeres indígenas y refuerza las posiciones relativas de privilegio de mujeres mestizas, sobre todo profesionales de clase media urbana. Creo que allí radican algunas capacidades e incapacidades de escucha por parte de diversos sectores de grupos feministas en México: una capacidad reflejada en un compromiso profundo y genuino de repensar presupuestos del feminismo; una incapacidad que proviene en parte de la permanente resiliencia de la ideología del mestizaje que desplaza discusiones sobre el racismo en el país.

Al mismo tiempo y de manera paralela, el fortalecimiento de los pueblos indígenas como actores políticos en el país provoca una serie de debates al interior de los grupos de mujeres indígenas quienes, frente a las posturas de un sector predominante de la clase política y de muchas feministas hegemónicas, defienden los reclamos de sus pueblos por la autonomía al decir: “Nuestra lucha es inseparable de la autonomía de nuestros pueblos”. Aquí surge un desafío creativo fundamental: ¿Cómo luchar de manera simultánea por la autonomía y por la reconfiguración de las relaciones de género? Muchas mujeres indígenas se refieren al andar “parejo”, a la necesidad de caminar parejo, juntos. Por ejemplo, en las comunidades zapatistas se habla “del parejo”. Allí el debate en torno al andar “parejo” se aproxima a lo que mujeres indígenas en otros países como Guatemala se refieren como complementariedad y en Bolivia donde mujeres Aymara hablan del “Chacha-warmi”¹⁵⁶, como la dualidad que establece las relaciones

156 El *Chacha-warmi* (hombre-mujer) es un concepto utilizado en la cosmovisión andina en general y especialmente en las culturas aymara, quechua y uru referido al código de conducta basado en el principio de dualidad y de lo complementario.

entre hombres y mujeres. Surge la pregunta: ¿a qué se refieren con “caminar parejo” cuando hay relaciones asimétricas de poder al interior de las comunidades? Una crítica al esencialismo que predomina en algunas corrientes antropológicas y, por supuesto, en las ciencias sociales en general, radica en entender a qué se refiere uno con esta idea de “complementariedad” y de qué manera contempla las profundas relaciones desiguales de poder. La tensión radica en que no se trata de que la mujer ande por su lado y el hombre por el suyo, sino en reconocer que a pesar de esas desigualdades (que se tienen que transformar) existe una necesidad de interdependencia, no solo entre hombres y mujeres, sino sobre todo entre la producción de feminidades y masculinidades.

Una parte de los debates recientes que han abierto algunas feministas afrodescendientes e indígenas radica en colocar la interdependencia del cuidado entre individuos, incluyendo entre hombres y mujeres, como propuesta política radical: la autonomía no es la autonomía del individuo, sino que se trata de establecer relaciones basada en una interdependencia del cuidado entre sujetos y con el medioambiente. Frente a las olas de violencia extrema, frente al despojo, frente a estos giros hacia un (neo) fascismo y políticas de extrema derecha, proponen construir comunidades de vida a partir de la interdependencia del cuidado mutuo como un proyecto radical de transformación. Pienso que la complementariedad y el “andar parejo” insiste en que el feminismo no es algo que transcurre por su lado, no se trata sólo de la liberación de las mujeres, sino también de la liberación de los pueblos y, por tanto, la propuesta del zapatismo de construir autonomías entabla una transformación profunda en las relaciones entre hombres y mujeres e incide en las diversas construcciones de feminidades y de masculinidades. La idea de “andar parejo” significa que la liberación de las mujeres deberá ir acompañada de la liberación del hombre y que dicha transformación está basada en la noción de cuidado: “Si tú me cuidas a mí, yo te cuido a ti, cuidamos la tierra juntos”. Frente a las políticas de muerte, este “andar parejo” fomenta políticas de vida, comunidades de vida, lo que comunidades afrocolombianas en la región del Chocó denominan como redes de vida¹⁵⁷.

157 Arturo Escobar.

Por consiguiente, pienso que, en estos últimos veinte años, la “autonomía” en este tipo de discusiones y cuestiones se relaciona con los feminismos comunitarios que se alejan de un feminismo que concibe a la comunidad como una suma de individuos para insistir en un feminismo que tiene como núcleo la colectividad. El feminismo liberal dice: “Una mujer, más dos, más tres... somos tantas mujeres haciendo estos reclamos”. Sin embargo, el feminismo comunitario dice: “El núcleo no es un individuo, sino la colectividad”. Pienso que el “andar parejo” como un concepto filosófico plantea el feminismo desde otro punto de partida porque concibe la liberación de las mujeres imbricada con la liberación de los pueblos, incluyendo con los hombres, y que se sustenta en otra serie de principios éticos. Dicha discusión que se está llevando a cabo entre mujeres indígenas de Latinoamérica me parece muy importante. Pienso que esto también está trascendiendo la noción de “interseccionalidad” puesto que estamos frente a una nueva filosófica política y nuevas acciones políticas desde lo femenino.

Por otra parte, considero que la explosión de la violencia extrema de los últimos doce años en México, las mismas que se viven en otras latitudes de Latinoamérica, necesariamente provoca otro punto de inflexión importante para los feminismos. ¿Cómo se han posicionado estos feminismos frente a la maquinaria de muerte que está destruyendo al país? Si bien las movilizaciones entorno a la autonomía indígena obligó a los feminismos a posicionarse políticamente y replantearse muchos supuestos, ahora nuevamente se está dando una reconfiguración de los feminismos frente a estas políticas de muerte. Con los asesinatos, las desapariciones y los feminicidios, algunos feminismos desde los márgenes han recuperado y reformulado los horizontes políticos expresados en las demandas por la autonomía para insistir que la lucha hoy en día se refiere a tejer y fortalecer redes de vida frente a una maquinaria de muerte. Por ejemplo, esta idea de “andar parejo” como un cuidado colectivo, una interdependencia en colectivo genera comunidades de vida. De hecho, mi libro sobre el zapatismo y la autonomía indígena lleva por título “*Política Kuxlejal*” ya que “Kuxlejal”, en tzeltal, significa vida. Frente a un estado racista, se trata de entender lo cotidiano como una política de vida, la autonomía como una política de vida colectiva estrechamente vinculada a un territorio. Me parece que parte de las aportaciones de las mujeres indígenas al quehacer político, más allá de la perspectiva liberal de la

acción individual, ha sido la manera como se crean y se fomentan estas comunidades de vida ¿Cómo defendemos la vida frente a las políticas de muerte? No sólo se trata de defenderse frente al narcotráfico, sino también frente a las políticas extractivistas, al despojo, a lo que extrae la fuerza vital del cuerpo social y de la tierra.

Si bien las políticas estatales de muerte no son fenómenos nuevos para comunidades y regiones indígenas, a partir de 2006, durante el gobierno de Felipe Calderón, la violencia adquiere otra dimensión y se intensifica en México. El trabajo de mujeres que han luchado contra el feminicidio, donde se encuentran las aportaciones de Rita Laura Segato y de Sayak Valencia, contribuye a entender la dinámica de esta maquinaria de muerte vinculada a la lógica del capital. La profundidad de la relación entre la violencia extrema y las lógicas del capital en la actualidad no se entienden en la densidad de sus capas sino se leen desde la forma en que operan sobre el cuerpo de la mujer, sobre todo mujeres racializadas como inferiores. Valencia argumenta que no se puede entender la violencia extrema en México sino se entiende la producción de hípermasculinidades y el fenómeno del macho herido. Cuando el neoliberalismo empuja a los hombres hacia una precarización absoluta, no pueden cumplir con su papel esencial de proveedores e intentan recuperar este papel asignado a la masculinidad tóxica a través de actos violentos. Las políticas neoliberales, al dejarlos incapaces de cumplir su papel de proveedores, los arrincona a llenar el vacío de este lugar asignado. La saña expresada en actos de violencia extrema muestra una hípermasculinidad que pretende controlar, dominar, muchas veces destruyendo con saña un territorio-cuerpo. Aquí es pertinente lo que señala Rita Laura Segato: que el cuerpo de la mujer se convierte en el lienzo en que se inscribe y se escribe esta nueva época. Los feminicidios no están al margen de la violencia de estado, no son un exceso de esa violencia, sino son un eje rector, son un acto comunicativo de la violencia actual vinculado a un estado patriarcal, por lo mismo son un punto de partida para entender la violencia estatal.

Dentro de este contexto de violencia extrema, el caso de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa desaparecidos la noche del 26 de septiembre de 2014 abrió debates y posicionamientos contrario entre algunos grupos feministas, pues un grupo de “feministas

separatistas”, a raíz de un artículo publicado por Dolores Casas¹⁵⁸ en 2015, empezó a decir que ellas no eran Ayotzinapa (en respuesta a los cientos de miles de personas que en las calles gritaban “Yo soy Ayotzinapa” como parte de las exigencias colectivas de justicia). Me parece una posición muy problemática, pues sin comprender realmente la interseccionalidad, sostenían que no eran Ayotzinapa porque [ellas] no son hombres pobres provenientes del estado de Guerrero y, por consiguiente, no se podían identificar con el dolor de los familiares de los desaparecidos. Fue un pésimo uso de la “interseccionalidad” porque en lugar de invitar a la comprensión, a la empatía, a tejer alianzas a partir de las diferencias, el argumento justificó la falta de solidaridad, incluyendo [la solidaridad] hacia las madres, esposas y hermanas de los desaparecidos. De hecho, empezaron a cuestionar el por qué estos jóvenes tuvieron una cobertura mediática y empujaron a que tantas personas salieran a las calles, mientras que los feminicidios de Ciudad Juárez y del Estado de México no han causado tanta indignación. En vez de verlo como un punto de partida para poder tejer diversas alianzas, las feministas separatistas reprodujeron una suerte de competencia entre las víctimas de los feminicidios y las de los desaparecidos de Ayotzinapa. Incluso, durante algunas de las marchas feministas, ellas pintaron alrededor de un “anti monumento”, una escultura metálica que en color rojo dice 43+ colocada en un camellón de la avenida Reforma en la Ciudad de México donde personas siembran maíz cada año, las letras “Yo no soy Ayotzinapa”.

En contraste, muchas nos estamos planteando qué papel debe asumir el feminismo cuando esta máquina de muerte también destruye la vida de hombres, sobre todos los que habitan condiciones de una pobreza racializada. Las mismas herramientas analíticas y políticas que utilizamos para entender las estructuras desiguales de poder que afectan a las mujeres las podemos y -considero que- las debemos aplicar para entender cómo el capitalismo gore lucra con la muerte y desaparición de estos hombres. ¿De qué manera la maquinaria de muerte está produciendo tanto feminidades como masculinidades desechables? Desde los feminismos contrahegemónicos no sólo hay que luchar por la liberación de las mujeres, sino que también hay que acompañar a los

158 <https://origenoticias.com/nosotras-no-somos-ayotzinapa-y-por-eso-ustedes-no-nos-lloran/>

varones que forman parte de nuestras comunidades para que reconfiguren sus formas de relacionarse con nosotras desde esa propuesta de fomentar prácticas de cuidado mutuo que permiten sostener y tejer comunidades de vida. Con la cantidad de desaparecidos que hay en el país –algo más de 40.000 entre 2006 a 2018-, me parece que esto es un elemento fundamental que deben discutir los feminismos.

Este tipo de planteamientos y propuestas surgen desde algunas comunidades afrodescendientes, pienso en el caso brasileño donde muchas madres se organizan frente a los asesinatos de sus hijos en las *favelas* o en grupos de mujeres-madres con hijos asesinados en Colombia, en colonias como Aguablanca en la periferia de Cali. Hay una necesidad de trabajar con los hombres y cuidar de su vida, exigir que cuiden las nuestras bajo los mismos principios, puesto que ellos también son nuestros padres, hermanos e hijos. El asesinato de un varón afecta a la comunidad entera y, por supuesto, a las mujeres. Un acto violento contra el cuerpo de un varón afrodescendiente o indígena no solo atenta contra su vida de un individuo sino la suma de estos actos como parte de un racismo estructural atenta contra poblaciones enteras que han sido empujadas sistemáticamente al margen de la comunidad política, llevándolas hacia una mayor probabilidad de una muerte prematura (así la definición que utiliza Ruth Gillmore para referirse a los efectos del racismo). Estas son el tipo de propuestas que se está gestando en la prefiguración de comunidades de vida ante estos escenarios de muerte.

Una de las principales figuras del feminismo latinoamericano, me refiero a Breny Mendoza, plantea que no ha existido el feminismo latinoamericano, ya que buena parte de las feministas de la clase media urbana estaban más interesadas en seguir las conferencias internacionales fomentando su “ONGización” y además porque estaban desprovistas de una teoría política descolonial¹⁵⁹ ¿Qué piensas de esta idea planteada por Mendoza? Por otro lado, mientras que María Lugones plantea que el género es un artificio de

159 Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014.

la “colonialidad del poder”¹⁶⁰, Rita Segato reconoce la existencia de patriarcados de baja intensidad¹⁶¹... desde tus propias investigaciones en antropología, ¿cuáles serían las consecuencias políticas de dicho debate?

Por un lado, coincido con Breny Mendoza en que, si pensamos en el feminismo o en los feminismos desde los márgenes, quizá el feminismo como concepto ha sido vaciado de su contenido original. Lo mismo plantea Veronica Schild cuando señala que la profesionalización del feminismo conduce a algunos sectores a dedicarse a diseñar, evaluar y reformar políticas públicas del Estado a partir de una perspectiva de género, este reenfoque convierte al feminismo en tecnicismos e indicadores, no en propuestas de acción colectiva de transformación social desde abajo. En ese sentido, la categoría “feminista” se queda corta y delimita lo que estamos tratando de enunciar como un imaginario de liberación, como una utopía, como horizontes políticos, como una manera de reformular por completo la acción política y el quehacer político, justo lo que hemos estado hablando en esta entrevista. ¿Qué aportan mujeres a un análisis complejo del poder que nos pueda conducir hacia nuevos horizontes sociales? Esa es la apuesta, sobre todo, en un momento de tanta muerte y violencia. Hablar solo del patriarcado y de la liberación de la mujer como el eje rector de la acción política, aunque necesario, queda corto. Coincido con Breny Mendoza en que quizá hoy el concepto feminismo, tal como ha sido vaciado de contenido radical por esa ‘ONGenización’, no traduce y no ayuda a expresar cómo estamos imaginando la transformación social desde nuevas formas de alianzas, desde lo redistributivo radical, desde el anticolonialismo y antiracismo como parte de una lucha contra la dominación de una masculinización extremadamente tóxica.

Diría que los planteamientos que se están haciendo desde los feminismos que cuestionan la permanencia de estructuras coloniales y que cuestionan el racismo a partir de otras bases epistemológicas, incluso ontológicas, van mucho más allá de lo que entendemos por feminismo, en su sentido acotado. De hecho, creo

160 María Lugones, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, Colombia, 2008.

161 Rita Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, Prometeo, Buenos Aires, 2015.

que el feminismo como concepto constriñe y delimita la dimensión de dichos planteamientos. En ese sentido, coincido con Breny Mendoza, aunque quizás por razones distintas. Por ello pienso que lo que se está gestando en esta última década en Latinoamérica es una efervescencia de diálogo y de debate entre diversos feminismos que rechazan esa ONGización de reclamos feministas. A veces creo que no estamos en condiciones de realmente escuchar lo que se está gestando en estos debates (y esto es también una autocrítica) porque no logramos desplazar el feminismo hegemónico; seguimos privilegiando el referente del feminismo dominante cuando seguimos colocando ese feminismo dominante en el centro porque lo seguimos convirtiendo en el referente para cuestionar o criticar. Es una autocrítica porque justo eso he estado haciendo para describir otros feminismos. Con frecuencia este énfasis en cuestionar el feminismo dominante distrae nuestra concentración dedicada a escuchar y dialogar entre los otros feminismos, por ende, corre el riesgo de producir silencios. Por otro lado, creo que la categoría feminista está tan cargada que filtra y enmarca qué puedes o qué no puedes decir, qué puedes o qué no puedes escuchar de las diversas expresiones de lucha que vienen desde cuerpos feminizados, y que se identifican como tales; quizás la categoría “feminista” no logra transmitir esos horizontes políticos. Recuerda que hace varias décadas la escritora afroamericana Alice Walker creó el concepto de “womanism” para referirse a las políticas y planteamientos de mujeres negras porque consideraba que “feminismo” era un concepto demasiado cargado con las formas en que mujeres blancas en Estados Unidos ven y actúan en el mundo. Quizás estamos en un momento en el que debemos crear otros conceptos que puedan generar ese tipo de desplazamiento profundo de lo que ahora describimos como un feminismo hegemónico, blanco, ONGenizado, para poder dialogar entre otros referentes sin tener que pasar necesariamente por aquel.

En lo que respecta a los aportes de las feministas en los debates descoloniales debo reconocer que los textos de María Lugones y de Rita Laura Segato, aunque por razones distintas, son fundamental para cuestionar los planteamientos de Aníbal Quijano respecto a la colonialidad del poder y las imbricaciones entre raza y división del trabajo. Pero también pienso en las contribuciones que vienen de

autoras que contribuyen de manera novedosa a entender y cuestionar las relaciones entre raza, género y la colonialidad, como es el caso de Aura Cumes, quien es una intelectual guatemalteca Maya-Kaqchikel. Ella complejiza y fisura algunos de los debates de la Modernidad/colonialidad, como también lo hacen otros intelectuales indígenas de Latinoamérica como Héctor Nahuelpan, del Colectivo de Historia Mapuche, y que cuestionan la afirmación de que el periodo histórico colonial ya concluyó, que estamos en otro momento histórico marcado por el poder/conocimiento colonial. Por lo contrario, ellos argumentan que los pueblos indígenas y afrodescendientes de Latinoamérica siguen viviendo *un momento colonial*. Los mestizos latinoamericanos, por más críticos que sean, están diciendo que otro momento histórico se abre con la independencia respecto a España y Portugal, algo que se puede afirmar cuando el Estado-nación es tu eje analítico. Sin embargo, si lo ves desde las lógicas y experiencias de pueblos indígenas y afrodescendientes, el colonialismo continúa: no es ni un colonialismo interno, ni es la colonialidad, sino que permanecen relaciones coloniales. Aura Cumes sustenta su argumento desde una perspectiva de género al argumentar que en el caso guatemalteco existen dos nichos que se fijan sobre cuerpos de hombres y mujeres indígenas, nichos que a su vez sustentan y sostienen las vidas de los ladinos y mestizos, son nichos de servidumbre: sea el mozo o sea la empleada doméstica. Son nichos que se establecen en el periodo pre-independencia del Estado-nación guatemalteco y permanecen. El trabajo de Cumes es sobre mujeres indígenas que trabajan como empleadas domésticas. Argumenta que ese nicho, junto con la del mozo, alimentan la permanencia de estructuras coloniales ya que sostienen las otras relaciones socio-económicas en el país. Las otras mujeres no pueden conseguir su liberación como ladinas si no tienen a estas mujeres trabajando en su casa. Me parece que este tipo de aportaciones son de gran calado, pues están contribuyendo a cuestionar el poder (neo) colonial del Estado y del capital desde una perspectiva de género racializada. El colonialismo permea las estructuras de los Estados-naciones: no es colonialismo interno, no es colonialidad. Me parece que este tipo de aportaciones no se están escuchando lo suficiente en la mayoría de los debates feministas y deberían precisamente estar en el centro de los debates.

*¿Podría hablarnos de cómo se encuentra hoy la cuestión del género en las comunidades zapatistas? ¿Qué ha cambiado desde aquella declaración de La Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN de 1993, sobre todo, si hablamos de las nuevas generaciones a su interior? ¿Cómo ve al movimiento zapatista en este nuevo contexto socio-político?*¹⁶²

Me parece que el movimiento zapatista vive ahora un momento mucho más interesante que bajo el sexenio de Enrique Peña Nieto¹⁶³. Primero, porque antes era la voz que estorbaba y que trataba de enunciar verdades frente al poder mientras que ahora puede ser un contrapeso efectivo y sumamente necesario. Tiene que jalar hacia otro lado los planteamientos del presidente [electo, en el momento de la entrevista] López Obrador, quien en ocasiones dice cosas medianamente progresistas y después está con Alfonso Romo¹⁶⁴ y con otros de los principales empresarios del país, mostrando ese titubeo y esa ambigüedad de tratar de conciliar con todos y de complacer a todos. Frente a estas ambigüedades, el zapatismo mantiene ciertas críticas y planteamientos radicales firmemente anclados en la tierra.

En lo que respecta a las mujeres zapatistas, efectivamente, estamos hablando de nuevas generaciones. La generación que nació en 1994 ya va a cumplir 25 años, algunas ya tienen tres hijos, ya son autoridades en su comunidad, municipio o incluso a nivel del Caracol, como centro político administrativo zapatista que coordina las actividades de varios municipios autónomos rebeldes. De hecho, durante el *Primer Encuentro Internacional, político, artístico, deportivo y cultural de Mujeres que Luchan* celebrado el pasado 8 de marzo de 2018 en el Caracol IV, en Morelia (que es donde yo he trabajado desde 1996), surgieron algunas dinámicas contradictorias.

162 El 1 de julio de 2018, Andrés Manuel López Obrador fue el candidato ganador en las elecciones para presidente en México, conteniendo por la coalición "Juntos Haremos Historia", conformada por Movimiento Regeneración Nacional (Morena), el Partido del Trabajo (PT) y el Partido Encuentro Social (PES).

163 Presidente de México de 2012 a 2018. Integrante del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

164 Empresario agroindustrial regiomontano. Fiel colaborador en la campaña para la presidencia de Vicente Fox (Partido Acción Nacional) y hoy es miembro del Morena.

Para empezar, lo que me pareció impresionante del *Encuentro* fue esta afirmación colectiva como mujeres indígenas zapatistas de lo que son capaces de hacer. No es cualquier cosa organizar un evento de esa magnitud con sus hombres en la retaguardia. La sede del encuentro se encuentra encima de una loma, tiene una vista a toda la cañada de Altamirano donde antes las tierras estaban en manos de los finqueros y ahora son de las comunidades zapatistas. Visualmente es fuerte como imagen de liberación. Pues en ese espacio llegaron entre 7 mil y 8 mil mujeres de todo el mundo. Las mujeres zapatistas tuvieron que organizar absolutamente toda la logística para que eso se llevará a cabo, ellas definían la agenda de todos los días. Tenían que resolver el problema de la comida, del hospedaje, de la limpieza de las letrinas y toda una lista de detalles logísticos -la luz eléctrica, el sistema de sonido, primeros auxilios, etcétera-; no es fácil dimensionar lo que implica un evento de esta magnitud. Obviamente, el trabajo organizativo lo hicieron con ayuda de los hombres, pero con ellos en un papel de apoyo, secundario. En el momento en que inició el evento ellos permanecieron antes de la valla que decía: "Prohibido la entrada a los hombres". Del otro lado ellas se encargaban de todo. Los que apoyaban en la retaguardia al margen del evento eran hombres zapatistas, pero no estoy hablando de cualquier tipo de hombre, estoy hablando de gente que es autoridad en la comunidad, de los hombres de las juntas de buen gobierno, los hombres de los concejos autónomos, los hombres de las comisiones de producción y educación, figuras de autoridad de ese caracol que estaban limpiando el frijol durante toda la mañana y poniendo etiquetas a las maletas de las mujeres que iban a estar de paso por el evento, el tipo de actividades que solemos hacer las mujeres cuando los hombres son los protagonistas. Esto me pareció muy potente en el sentido de lo que se disloca cuando ellas están en el centro, fue una suerte de inversión de papeles. Creo que esa es una expresión de lo que se ha logrado en territorio zapatista en términos de relaciones entre los hombres y las mujeres a lo largo de estos años.

Sin embargo, dos cosas adicionales que me llamaron la atención. Una fue el discurso de la Capitana zapatista Erika, quien habló del dolor colonial representado en la figura del patrón, el patrón es un referente para entender las relaciones de explotación y dominación hasta nuestros días en las cañadas de la selva Lacandona. La Capitana Erika habló del patrón-marido para explicar cómo las relaciones de dominación

masculinas son reproducidas por los hombres indígenas cuando tratan de emular el poder del finquero mestizo. Es una referencia a las estructuras de dominación colonial en donde el hombre indígena tiene pocas opciones frente a las masculinidades heridas e inferiorizadas que alimenta el colonialismo. Por consiguiente, la Capitana Erika habló de la lucha contra el patrón-marido, que a su vez es una lucha contra los nichos de dominación que genera una economía de fincas, donde la lucha no sólo ha sido contra los terratenientes sino también contra las esposas de los finqueros. Dijo que las mujeres zapatistas no solo han sufrido opresión por parte de los finqueros, el Estado y los hombres, sino por parte de otras mujeres. Las mujeres mestizas esposas de los terratenientes también las han maltratado. Por ejemplo, se mencionó el caso de mujeres mestizas que sabían que sus hombres violaban a las mujeres indígenas que trabajaban en sus fincas y guardaban silencio. Una complicidad silenciosa que permite la reproducción de esta estructura de dominación. Aquí no existe una complicidad inherente entre mujeres y es justo esta falta de "sororidad" la que permite la reproducción de relaciones (neo) coloniales. Me parece una crítica al poder muy potente.

Ahora, pasemos a las ambigüedades. En el *Encuentro* se hablaba mucho de "ser mujeres" en términos homogéneos, poco se habló de que los cuerpos de ciertas mujeres no son valorados de la misma manera. Allí la crítica que yo haría, por supuesto, no es a las mujeres zapatistas sino a algunas mujeres mestizas, blancas y europeas que después de veinticuatro años han reformulado poco de sus prácticas cotidianas. La mujer indígena zapatista existe en relación a los hombres de su comunidad, pero también en relación a estas mujeres no-indígenas. Para mí, el Encuentro también fue una manera de ver cómo en algunos contextos no se han modificado estas relaciones entre las mujeres no-indígenas con mujeres indígenas y afrodescendientes. Hay algo que se me hizo muy fuerte, el racismo que se expresa cuando el cuerpo de algunas personas se convierte en el escenario para la acción de otras. Por ejemplo, como en las películas sobre África, donde los africanos son representados exclusivamente con parte del paisaje, como la escena en la que se desarrollan las historias de los personajes europeos. Esto se reprodujo en el Encuentro. Yo presencié varias mujeres europeas pidiendo a las mujeres zapatistas que les cargaran sus maletas para llevarlas al auditorio donde iban a dormir. Las mujeres

que servían la comida, que limpiaban las letrinas, que preparaban el escenario, entre otras actividades, eran todas mujeres indígenas zapatistas. Por supuesto, que yo entiendo esto en el sentido de que ellas cumplían el papel de anfitrionas, en ese sentido encargarse de todo era una afirmación de su dignidad y de sus capacidades organizativas como anfitrionas. Lo que no entiendo es por qué no hubo un cuestionamiento por parte de las otras mujeres, en este caso las europeas. En algunos casos presencié escenas en donde algunas mujeres tomaron la actitud de: “Claro, ella me tiene que servir la comida y, además, le voy a decir que sus frijoles no están bien cocidos”. Mi principal crítica radica en cómo es posible que después de veinticuatro años (del levantamiento), una buena parte de las asistentes mestizas no han cambiado sus formas de relacionarse con mujeres indígenas ¿Por qué no cuestionar sus propios privilegios? En lugar de sólo venir y animar un taller, por qué no preguntan cómo me puedo sumar a la organización del evento: me sumo a los turnos de limpiar la letrina, me sumo a los turnos de preparar la comida, entre otras cosas. Si algo señalaría como un pendiente urgente en las luchas feministas latinoamericanas es eso: el ejercicio profundo y autoreflexivo de cuestionar, nombrar y transformar los privilegios que siguen colocando a otras mujeres, sus cuerpos, sus conocimientos y sus vidas, como si valieran menos.



KARINA OCHOA

«Un desafío para los feminismos descoloniales: complejizar la cuestión del mestizaje»

Karina Ochoa (Ciudad de México, 1975). Estudió sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana. Ha sido parte de diversos colectivos, como “La Guillotina”, “Las Brujas”, “Las chavas mientras tanto”, “Mujeres Grabando Resistencia”, “Grupo Latinoamericano de Formación y Acción Feminista” (GLEFAS) -del cual ya no es parte-, entre otros. Algunos de sus trabajos de investigación versan en torno a temas como: feminismos descoloniales; participación política de las mujeres indígenas y del medio rural, y estudios culturales en el medio rural. Fue editora, junto a Y. Espinosa y D. Gómez, del libro *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (2014, Editorial de la Universidad del Cauca).

¿Podría esbozarnos una cartografía de cómo se encuentra actualmente el feminismo latinoamericano? ¿Cuáles son sus principales figuras y, por supuesto, los principales debates?

Trataré de hacer, no una cartografía de los feminismos latinoamericanos sino, un acercamiento panorámico a los feminismos descoloniales, ya que en las últimas tres décadas en América Latina se han generado diversas expresiones de los feminismos, dentro de las que destacan los llamados feminismos descoloniales. Me gustaría dejar por sentado que no podemos hablar en singular cuando nos referimos a los feminismos descoloniales, sino, precisamente, en plural, porque toda la producción de pensamiento y de acción que se está elaborando en ese campo proviene de muchas genealogías y trayectorias. No tienen una sola genealogía, puesto que en América Latina hay una larga tradición de pensamiento anticolonial que han sido una constante dentro de nuestra historia; y, justamente, este es uno de los reclamos que hace Silvia Rivera Cusicanqui a los pensadores del “giro decolonial”, y es que algunos de ellos no logran reconocer esto explícitamente. Lo mismo ocurre con los feminismos descoloniales; es decir, no siempre reconocemos que hay una diversidad de tendencias que provienen de múltiples procesos organizativos y/o que abrevan de distintas fuentes de reflexión crítica y feminista que datan del presente y del pasado.

Por ejemplo, en México, estamos algunas compañeras que nos encontramos produciendo reflexiones y pensamiento que se puede inscribir dentro de los feminismos descoloniales, pero no todas tenemos las mismas perspectivas, ni partimos de los mismos supuestos; tampoco nos forjamos en las mismas luchas o trincheras. Existen compañeras que provienen del feminismo autónomo que surge en la década de los noventa en América Latina, en el contexto de la aplicación de las políticas neoliberales y del proceso de ONGnización (y todo lo que implica, por ejemplo, la llegada de las financiadoras internacionales) para apoyar las políticas de género y, evidentemente, impactaron al interior del movimiento feminista latinoamericano. Como es conocido, una parte del movimiento se vuelca hacia la fundación de ONGs para abrazar la agenda de las agencias internacionales de cooperación y para participar en los grandes foros organizados por éstas (por ejemplo, la Conferencia de Beijing). Por supuesto, el sector del movimiento feminista autonombrado autónomo

se opone al hecho de que la agenda feminista sea dictada por las agencias internacionales y, en ese sentido, reivindica que las mujeres sean las que diseñen sus propias agendas. Hay una vertiente del feminismo descolonial que toma un impulso del feminismo autónomo, es el caso de Ochy Curiel o de Yuderlys Espinosa. Pero, por ejemplo, también tenemos una vertiente que viene del movimiento zapatista donde encontramos el trabajo de Aida Hernández, de Mariana Mora, de Sylvia Marcos, de Márgara Millán, y otras tantas compañeras que podra nombrar. También se encuentra, en otros registros, el denominado Feminismo Comunitario, cuyas principales exponentes las encontramos en Bolivia y Guatemala.

En mi caso, la trayectoria de la que provengo ha sido un poco distinta, pues si bien tuve una cercanía crítica con el feminismo autónomo nunca form parte de dicho movimiento (aunque, siendo parte del colectivo “Las Brujas”, compartimos reflexiones y posicionamientos que tenían coincidencias con la autonomía feminista). Yo, como muchas otras compañeras, soy de una generación que se forma con el zapatismo, aunque en mi caso provengo de una tradición militante desde que estaba en el bachillerato. Menciono mi caso porque es parecido al de otras tantas compañeras que también vienen de tradiciones de lucha dentro del espacio universitario, de los espacios populares y/o en el medio rural, los cuales no se ubican estrictamente dentro de los feminismos antes mencionados.

De hecho, mi trabajo estuvo más cercano, en un primer momento, al espacio universitario; y, después, a comunidades campesinas e indígenas y a procesos colectivos en el medio rural. Y lo menciono porque quiero ilustrar, a través de estos ejemplos, que no hay una sola trayectoria o genealogía que nos explique la emergencia del feminismo descolonial en *Nuestramérica*. En ese sentido, lo que podemos englobar como feminismo latinoamericano no puede ser visto como algo homogéneo, ni uniforme. Hay diversas expresiones de esos feminismos. Unos vienen de los sectores populares (pensemos en Colombia con movimientos como el de Mujeres por la Paz); otros vienen del ámbito universitario de México, Brasil, Venezuela (por mencionar sólo algunos países) y otros, del movimiento indígena continental y caribeño, con sus expresiones nacionales y locales.

En síntesis, cuando hablamos de feminismo latinoamericano y, sobre todo, de feminismos descoloniales, no estamos hablando de una sola tendencia de pensamiento. Estamos ante un terreno que es muy diverso y que se expresa en los debates que se tienen en el seno del feminismo latinoamericano.

En otro orden de ideas quiero señalar que desde ciertas perspectivas de los feminismos descoloniales, pero no en todas, se comparten algunas tesis formuladas por los teóricos del “giro decolonial” y una de ellas es la que ha propuesto el filósofo Enrique Dussel, quien señala que la modernidad nace en 1492, en el momento en que Europa se puede mirar así misma a través de un “ego unificado”; y esto sucede cuando ve en nosotros -los pueblos amerindios- a un “Otro” que les refleja una mirada de sí misma desde un lugar de superioridad y centralidad. Todos los teóricos del “giro decolonial” (Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, María Lugones, Santiago Castro-Gómez, entre otros) comparten ese supuesto. Otra idea que también se comparte es aquella planteada por Aníbal Quijano donde se precisa que con la conquista de las Américas se estructura un patrón de dominación colonial que fue nombrado por el peruano como “colonialidad del poder”. Este autor, aunque nunca lo menciona, formula esta idea a partir de la lectura que hace a contribuciones del marxismo negro que le ayudan a pensar en este concepto clave del debate descolonial. Y, por otro lado, el propio nombramiento de la “colonialidad” tiene referentes en otros autores (de ahí que la crítica de Silvia Rivera resulte tan relevante).

Como he señalado previamente, algunas tendencias de los feminismos descoloniales comparten supuestos básicos del pensamiento descolonizador, pero otras posturas no, porque abrevan de tradiciones críticas y epistémicas que son anticoloniales pero que no necesariamente se inscriben en el llamado “giro decolonial”. Además, dentro de los feminismos descoloniales, no partimos de supuestos comunes y, en ocasiones, cada postulado contradice al otro. Por ejemplo, María Lugones, con base en lo planteado por Oyeronke Oyewumi y Paula Gunn Allen, plantea que el género es una imposición colonial que instala una visión desde el dismorfismo sexual. Por su parte, Rita Segato sostiene que en las sociedades pre-intrusión

española existían un patriarcado ancestral, caracterizado por la autora como un “patriarcado de baja intensidad”. Del mismo modo, Julieta Paredes (exponente del feminismo comunitaria boliviano) nos habla de un “entronque de patriarcados” para explicar la alianza entre varones indígenas y varones europeos colonizadores en contra de las mujeres colonizadas. En mi caso, yo no comparto estas dos últimas posturas. Para mí, en estas perspectivas hay un problema que tiene que ver con la universalización del patriarcado, es decir, se plantea al patriarcado como sistema transhistórico, universal y como un fenómeno que atraviesa a todos los pueblos en toda la historia de la humanidad, cuando en realidad la forma patriarcal es una forma de dominación masculina específicamente occidental y europea.

Lo que yo planteo es que en estas perspectivas hay una visión transhistórica del patriarcado y la existencia de un patriarcado ancestral implica creer que el patriarcado estuvo presente en todos los pueblos del orbe. Me parece que el patriarcado es una experiencia particular e histórica europea. Aura Cumes, maya Kaqchikel de Guatemala, desarrolla este argumento planteando que no se puede hablar de patriarcado antes de la Conquista española, sino de dominación masculina. Para explicar esto, nos dice Cumes, hay que hacer un diálogo con el pasado y volver a explorar las formas de organización de las sociedades precolombinas para entender cómo se desarrollaban estos procesos de dominación masculina. Probablemente, notaremos la existencia de otros elementos de jerarquía mucho más importantes que el género, por ejemplo, la edad.

De hecho, es un argumento que también plantea Breny Mendoza¹⁶⁵...

Sí, con Breny Mendoza y Aura Cumes hemos tenido intercambios y diálogos constantes. Las tres fuimos parte del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y esto nos permitió generar intercambios que nos han llevado a posicionamientos comunes, aunque debo decir que actualmente ya ninguna forma parte de dicho grupo. En esas discusiones lo que Aura Cumes planteaba, por ejemplo, es

165 Breny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, Herder, México, 2014.

que ella no se imagina a un patriarca indígena castigado en la picota por el varón, blanco, europeo, representante de la administración colonial.

Así, el debate sobre la existencia o no del patriarcado, es un ejemplo que muestra los múltiples y encontrados posicionamientos que tenemos dentro de los feminismos descoloniales. Y, en suma, se puede decir que no hay una sola genealogía, ni un solo debate dentro de los feminismos descoloniales, pues éstos son un campo muy amplio en construcción para la reflexión y la acción política. Por lo menos así lo veo.

En ese sentido, asumiendo que los feminismos descoloniales no son una perspectiva homogénea sino un campo, algunas corrientes o pensadoras (por ejemplo, Márgara Millán) han retomado el trabajo de Bolívar Echeverría (por ejemplo, su noción de “dar forma”), sin embargo, no se ha dialogado con el pensamiento de Enrique Dussel (Breny Mendoza es una excepción). Usted misma, menciona que no podemos entender la configuración de la modernidad/colonialidad sin su relación con el “ego conquiro” ¿Qué piensa de dicha omisión a las contribuciones de Enrique Dussel?

Me parece que uno de los grandes debates dentro de lo que llamamos los feminismos descoloniales (y que también ocurre dentro del “giro decolonial”) es que no hay referencia a la larga tradición de pensamiento anticolonial en *Nuestramérica*. Es innegable que todo el bagaje previo genera la posibilidad de que surjan los postulados decoloniales. En otras palabras, el tema y debate de lo decolonial no llegó de la noche a la mañana, sino que es producto de una larga historia y trayectoria de pensamiento en América Latina (que no sólo pasa por Bolívar Echeverría, sino que viene desde varias coordenadas y desde muchos siglos atrás). Por otro lado, hay reclamos válidos que están haciendo mella en algunos pensadores del “giro decolonial”, por ejemplo, el que se refiere a que muchas de sus discusiones tienen como precedente las reflexiones de los feminismos latinoamericanos o los feminismos afroamericanos, y no se mencionan. Sin embargo, también hay que reconocer que existe, desde hace tiempo, un desplazamiento en la disposición para dialogar con los feminismos descoloniales en

autores como Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez o Enrique Dussel.

Ahora bien, esto no sólo pasa con los pensadores del “giro decolonial”, sino que también sucede con las pensadoras del feminismo latinoamericano que nos negamos a reconocer las contribuciones que otras compañeras y otros compañeros hacen a nuestras propias reflexiones. Y el problema es que el no-reconocimiento mutuo implica la imposibilidad de un diálogo necesario en nuestra región. En mi caso, he sido criticada porque he defendido la idea que no sólo debemos discutir entre nosotras, sino que además debemos dialogar con los compañeros que están produciendo pensamiento decolonial. Por supuesto que no es una tarea fácil pues ni siquiera las compañeras que nos ubicamos en los feminismos descoloniales mantenemos posiciones homogéneas o similares entre nosotras.

¿Esta situación estaría ligada también a una cuestión de egos?

En 2012, en Chapel Hill, tuvimos una reunión para intentar tender estos puentes con feministas y mujeres que estaba produciendo pensamiento que contribuía en la configuración de este campo reflexivo y de acción política que después se conoció como feminismos descoloniales. En esa reunión estuvieron presentes algunas feministas que hoy son reconocidas e intentamos establecer un diálogo a partir de nuestras propias trayectorias, luchas, experiencias y vivencias. La idea era, precisamente, ver que teníamos en común y dónde podía haber diferencias. Lo que sucedió en dicho encuentro es que como decidimos “ponernos en juego” desde lo que somos, cuando alguien cuestionaba algún punto de vista o postura, nos sentíamos atacadas de manera personal. Por supuesto, nosotras nos dimos cuenta de eso mucho tiempo después. Aunque fue muy fuerte y caótico, también fue tremendamente enriquecedor, pero -hay que decirlo- el aprendizaje fue doloroso. Cuento esta anécdota porque quiero evidenciar que en muchas ocasiones los diálogos se tornan imposibles porque no somos capaces de re-conocernos entre nosotras, pesamos que las críticas son un ataque a nuestra trayectoria, a nuestra propia persona. Y muchas veces los grupos se disuelven, precisamente, porque el ego entre

algunas de sus integrantes es más grande que el proyecto común. Necesitamos superar esos “egos”, pues terminan por convencernos que negar a las otras (es decir, aniquilando la disidencia que es vista como un ataque) es la única manera de auto-afirmación para hacer valer tanto mi voz como mi existencia. Por consiguiente, debemos de examinar los egos -no para eliminarlos sino para hacerlos a un lado- y abrir los caminos de la construcción colectiva y común.

Usted ha propuesto el término de “sujeto político femenino” ¿Podría hablarnos más de dicho aporte y qué implicaciones teóricas tiene para el debate dentro de una filosofía política de la liberación?

Sin duda mi trabajo -que se encuentra inscrito en lo que llamamos feminismos descoloniales- no viene sólo de mis inquietudes académicas sino también de mis compromisos políticos, pues colaboré con organizaciones sociales, indígenas y campesinas mientras realizaba mis estudios de posgrado. Al encontrarme acompañando procesos de organización tanto comunitaria como política en Campeche y Guerrero, comenzamos con algunas compañeras a trabajar la noción de “ciudadanía” para intentar entender el proceso de participación política de las mujeres en el medio rural. Desde entonces percibimos que este concepto no daba cuenta de la realidad que vivían las mujeres indígenas en México. Todo esto me llevo a realizar un análisis de los procesos históricos para dar cuenta de en qué momento se configura la noción del indio. Antes de la conquista de América no existían indios. Los pobladores de estas tierras no se denominaban indios. El nombramiento de lo indio está asociado a la conquista y colonización de América. De esta manera, llego al debate descolonial por otra vía que es la de la realidad indígena y rural. En otras palabras, yo no llego al debate descolonial por los textos de Aníbal Quijano o de Edgardo Lander, sino por un proceso de acción que me llevan a diversas reflexiones que me obligaron a explorar nuestra historia en el siglo XVI.

Una de las principales formulaciones que hago -a partir de las narrativas de los teólogos del siglo XVI y, por supuesto, del debate de Valladolid- es que hay un proceso de feminización del indio. En otras palabras, ese “Otro-lejano”, que tiene que ser sometido y barbarizado,

tiene como referente en Occidente a un “Otro-cercano”: las mujeres. Por consiguiente, todo el discurso de tutelaje que se elabora como justificación para el sometimiento de los pueblos indios tiene un antecedente en la condición de infantilización en las mujeres. Aunque en las bulas papales del siglo XVI se otorga a los pueblos indios su condición de humanos en lo formal –como diría Breny Mendoza–, en la realidad se les sigue esclavizando. En las narrativas teológico-filosóficas del siglo XVI, la configuración de la noción sobre lo indio hace que se le convierta en algo sub-humano o en, el mejor de los casos, un “objeto productor de objetos”. Esto dará origen a la servidumbre como sistema de sometimiento del indio. El referente para esta sub-humanización es el de las mujeres en Occidente.

Para Francisco de Vitoria (1483-1546), por ejemplo, el tutelaje pasa del derecho natural a un debate de derecho civil y político porque los reyes indios –como los niños– tienen derecho a poseer sus territorios, pero, al igual que los niños, no saben ni pueden administrar sus bienes y, por tanto, necesitan de personas con mayor virtud (por supuesto, se refería a los varones europeos) para su administración. De ahí la justificación de la administración colonial. La diferencia entre el tutelaje infantil y el tutelaje femenino radica en que las mujeres, al ser infantilizadas, tiene un tutelaje perpetuo pues pasan del “tutelaje del padre” al “tutelaje del marido”. Lo que planteo con la idea del “no-sujeto indio” parte del proceso de conquista y colonización tanto de las narrativas teológicas del siglo XVI, como de los procesos de feminización del Otro, en tanto acto de biopolítica del poder. En otras palabras, todas las estrategias de sometimiento que en Occidente se emplearon en contra de las poblaciones femeninas posteriormente fueron ejercidas sobre poblaciones enteras donde ya no importaba su condición de género. Es decir, estos mecanismos de dominación fueron aplicados a esos Otros lejanos: los indios de América.

Idea muy cercana a lo que Breny Mendoza ha denominado como “colonialidad de la democracia”.

Sí, aunque debo mencionar que antes de conocer el trabajo de Breny Mendoza exploré los textos de Enrique Dussel y de Ramón Grosfoguel,

entre otros pensadores descoloniales. Fue de manera posterior que encontré los trabajos de feministas como Breny Mendoza, que estaban discutiendo también estas ideas. Breny Mendoza es clave, porque al ser politóloga, feminista y hondureña, ha hecho muchas contribuciones al debate, por ejemplo, su noción de “colonialidad de la democracia”, como bien señalas. Mendoza analiza precisamente este proceso de deshumanización del indio al tiempo que yo me encuentro pensando la “feminización del indio”. En ese sentido, Breny Mendoza hace hincapié en que esta deshumanización del indio es fundamental en la conformación de la democracia.

Por el lugar en el que se encuentra Breny Mendoza tiene la posibilidad de estar al tanto de lo que se produce en el Norte Global pero también de lo que se está elaborando en el Sur Global. Por tanto, creo que ella es una figura relevante dentro del feminismo descolonial. En el caso del mundo indígena, pienso que el trabajo de la antropóloga maya guatemalteca Aura Cumes es fundamental para entender los actuales debates dentro de los feminismos descoloniales y sus aportes resultan más que fundamentales para muchas reflexiones de los feminismos descoloniales.

Finalmente, como bien sabe, tanto Silvia Rivera Cusicanqui como Breny Mendoza han analizado críticamente el concepto de mestizaje pues, según estas pensadoras, fue empleado como dispositivo biopolítico para eliminar al indio. ¿Qué piensa al respecto?

Comparto los planteamientos de ambas autoras, particularmente el de Breny Mendoza. El proceso de configuración del mestizaje en Latinoamérica fue diferente al proceso de mestizaje en los Estados Unidos. Entonces, cuando Gloria Anzaldúa (1942-2004) habla de mestizaje o “la mestiza” está hablando de un mestizaje que se construye desde la subalternidad. La “mestiza” no tiene privilegio de blanquitud en Estados Unidos. En cambio, la forma del mestizaje en México en la perspectiva de José Vasconcelos es similar al mito de la “democracia racial” en Brasil, denunciando por las poblaciones afros de Brasil, pues fue un mecanismo para eliminar a las poblaciones racializadas. En México o en Brasil, el mestizaje tiene una pretensión de blanquitud y,

por tanto, fomenta privilegios de raciales tendientes a la blanquitud. En mi caso, soy una mujer mestiza en México. Ciertamente, no soy blanca, pero gozo de ciertos privilegios de blanquitud. Pienso que el contexto de Gloria Anzaldúa fue distinto. María Teresa Garzón, feminista colombiana, ha hecho un excelente trabajo sobre “la blanquitud” en las novelas del siglo XIX y muestra cómo esta temática también implicó cuestiones de género: ¿Cómo se configura la cuestión de lo blanco en el mundo femenino? ¿Quiénes son las mujeres blancas? Pienso que éste es un desafío para los feminismos descoloniales: complejizar la cuestión del mestizaje. De hecho, Aura Cumes muchas veces me ha dicho: “Karina, deja de hablar de las indias y ponte a hablar de las mestizas” y creo que tiene razón.



ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO

«Si no construimos alianzas para hacer frente a esta violencia vamos a ser cada vez mucho más vulnerables»

Rosalva Aída Hernández Castillo (Ensenada, Baja California, México) es una antropóloga mexicana distinguida con el premio LASA/Oxfam Martin Diskin Memorial Award por su investigación socialmente comprometida y por su trabajo en defensa de los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas. Desde 1988 es profesora-investigadora en el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Es integrante del Grupo de Investigación en Antropología Social y Forense (GIASF) que acompaña la búsqueda de desaparecidos e integrante de la Red de Feminismos Descoloniales. Ha vivido y realizado investigación de campo en comunidades indígenas en los estados de Chiapas, Sinaloa, Guerrero y Morelos, con refugiados guatemaltecos, así como con migrantes norafricanos en España. Entre sus principales publicaciones destacan: *Multiple injustices. Indigenous women, law and political struggle* (2016), *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial* (2001), *Histories and stories from Chiapas. Border identities in Southern Mexico* (2001), *Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala* (2014) y es coordinadora de las siguientes obras: *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (2008), *Historias a dos voces: testimonios de luchas y resistencias de mujeres indígenas* (2008), *Género, Complementariedades y Exclusiones en Mesoamérica y los Andes* (2012, Abya Yala), *Justicias Indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas* (2013, FLACSO- CIESAS), *Bajo la Sombra del Guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión* (2015), *Resistencias penitenciarias. Investigación activista en espacios de reclusión* (2017), *Transcontinental dialogues. Activist alliances with indigenous peoples of Canada, Mexico and Australia* (2018).

Entrevista realizada en la Ciudad de México el 17 de agosto de 2018.

¿Podría esbozarnos una cartografía de los debates que se están planteando actualmente los diversos feminismos latinoamericanos? ¿A casi una década de haber publicado, junto a Liliana Suárez Navaz, el libro Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes¹⁶⁶ cómo se han reconfigurado los debates?

Es una pregunta muy ambiciosa porque América Latina es muy diversa y cada país cuenta con sus propias dinámicas internas, pero podríamos decir que cuando nosotras escribimos ese libro la principal crítica era a una corriente que cada vez se ha hecho más hegemónica que es la de la institucionalización de los feminismos. En el Cono Sur, por aquella época, los feminismos se encontraban en un periodo de transición, es decir, de las dictaduras a las “democracias” (entre comillas) y permitió que los feminismos tuvieran una puerta de entrada para poder cambiar el Estado. Nosotras ya preveíamos en esos años que dicha institucionalización de los feminismos iba a implicar una apropiación de la agenda y, lo que hemos visto todos estos años, una trivialización del concepto de género al despojar la perspectiva de género de la dimensión radical -ya que no pone en el centro el análisis de las relaciones de poder, que es un elemento fundamental para los feminismos-. Lo que hemos visto desde aquellos años, por un lado, es la creación de muchos Institutos de la Mujer donde los feminismos han pasado a convertirse supuestamente en guías de políticas públicas, pero finalmente lo que terminamos viendo es que las reformas profundas que demandaba el feminismo se convirtieron en “reformas maquilladas”. Por supuesto, hay una gran diversidad de feminismos en Latinoamérica y no quiero simplificarlos, pero digamos que existe una marcada diferencia entre los *feminismos institucionalizados* y los *feminismos autónomos*.

Otra cosa que observamos en esta última década es el hecho del surgimiento de feminismos indígenas y feminismos afros en distintas partes del mundo, pues también hay feminismos indígenas en Canadá, en Estados Unidos o Australia. Muchas compañeras que en la década de los noventa no se apropiaban del término “feminismo” desde los mundos indígenas, puesto que lo identificaban con un feminismo

166 Cátedra-Universidad de Valencia, 2008

eurocéntrico, liberal y centrado en una “agenda de derechos”, fueron modificando sus perspectivas y, aunque siguen criticando estas visiones de derechos, sí se apropian del término ‘feminismos’, pero adjetivándolos.

De esta manera, hoy podemos observar a los “feminismos comunitarios” que han sido un aporte de los feminismos bolivianos para América Latina. De hecho, para muchas feministas indígenas jóvenes este feminismo ha sido una inspiración pues les ha permitido ligar al feminismo con lo comunitario. Esto ha creado espacio para que las epistemologías propias, los sentidos de persona y la crítica que se ha hecho a la separación entre la persona y el medioambiente desde las cosmologías indígenas puedan tener su lugar en diversos espacios feministas. Por ejemplo, las compañeras Tlahuitoltepec en la zona ayuujk en Oaxaca retoman el concepto de “comunalidad” desde sus feminismos, concepto que Floriberto Díaz Gómez¹⁶⁷ y Jaime Martínez¹⁶⁸, ambos oaxaqueños, habían acuñado, pero siempre concebido desde la mirada masculina. Esta nueva generación de feministas, como Liliana Vianey Vargas¹⁶⁹ o Carolina Vásquez¹⁷⁰, ha retomado el concepto de comunalidad desde sus experiencias como mujeres y lo que me parece interesante es que están produciendo sus propias teorizaciones vinculadas a sus prácticas políticas comunitarias. En este mismo sentido se han venido articulado algunos movimientos afros que tienen presencia también en Oaxaca. Por ejemplo, en la zona de Zapotalito, en la Costa Chica de Oaxaca,

167 Su obra completa ha sido copilada por la UNAM en: Díaz F. *Comunalidad, energía viva del pensamiento*. UNAM, México 2007.

168 Jaime Martínez Luna, *Eso que llaman comunalidad*, Secretaria de Cultura-Oaxaca/ CONACULTA, México, 2010.

169 Liliana Vargas, *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe, frente a la impartición de justicia y el uso del derecho internacional 2000-2008*, México: INMUJERES, México, 2011. “De la filosofía colectiva a la cotidianidad comunal: miradas emergentes femeninas desde la colectividad y la subjetividad”, Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Comunalidad, Luchas y Estrategias Comunitarias: Horizontes más allá del capital, Puebla, México, 2015

170 Carolina Vásquez García, “Miradas de las mujeres ayuujk. Nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género”, *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Hernández, R. y Canessa, A. 331-346, Lima: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) / Abya Yala Press / The British Academy of Science 2012, *Transformaciones de las relaciones mujeres-hombres ayuujk*, tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2013.

hay compañeras que se apropian del concepto de feminismo, pero ampliándolo como feminismo afro-mexicano, rural y de base. Lo que me parece interesante de estos movimientos es que, como ya planteábamos en el libro *Descolonizando el feminismo*, desde otros referentes y discursos teóricos, estas feministas están planteando que el discurso liberal de derechos, incluso el discurso de derechos humanos, no son suficiente y, por tanto, se quedan cortos para incluir otras formas de ser y de estar en el mundo. Por ejemplo, el concepto de persona es un concepto que va más allá del cuerpo físico. Cuando se habla de complementariedad no se reduce solamente a la complementariedad entre lo femenino y lo masculino, sino entre la complementariedad entre el ser humano y la naturaleza. Parte de los diálogos que surgen de estas cosmovisiones sostienen que, para muchas comunidades, el cuerpo físico no termina donde termina tu piel, la persona incluye también al nahual¹⁷¹, al espíritu, entonces, esta nueva generación de feministas indígenas está reapropiándose del concepto de feminismo, pero desde estos cuestionamientos al eurocentrismo de nuestra tradición y, por supuesto, sirven de inspiración para repensar la teoría.

Por otra parte, me gustaría mencionar que dentro de los feminismos autónomos existe una tendencia ligada a los *feminismos separatistas* y que es una generación muy joven, compuesto por muchachas que rondan entre los 15 y los 19 años, y que portan una visión muy radical que considero un retroceso en la construcción de alianzas anti-patriarcales, es decir, caen en la visión de que cualquier relación heterosexual es una violación; las he escuchado decir que los hombres se dividen entre los que ya han sido denunciados y los que todavía no... Esta generación me preocupa en el sentido de que son un obstáculo para la creación de alianzas políticas en un momento en el que nuestro país necesita de alianzas. Por otro lado, también entiendo que provienen de genealogías que las han hecho experimentar mucha violencia y, por tanto, están cansadas de tener que explicar y explicarse. Como teórica y como activista, para mí es

171 Dentro de las creencias mesoamericanas, es una especie de brujo o ser sobrenatural que tiene la capacidad de tomar forma animal. El término refiere tanto a la persona que tiene esa capacidad como al animal mismo que hace las veces de su alter ego o animal tutelar.

un desafío ver cómo puedo tener una interlocución con esta generación que no quiere saber nada de alianzas con ningún tipo de cuerpo masculino. Me preocupa porque es un regreso a los esencialismos. En algunas ocasiones, no aceptan en sus reuniones a compañeros *trans*, es decir, a compañeras que nacieron en cuerpos masculinos y se han transformado en mujeres pues las ven como personas que nacieron con un “privilegio” y, por tanto, no las aceptan. Me preocupa, repito, que regresemos a los esencialismos. Por puesto, no puedo descalificar estas experiencias pues provienen de experiencias concretas. Recientemente participé en un Encuentro de Mujeres convocado por el Congreso Nacional Indígena (CNI) por la sección de mujeres, por María de Jesús Patricio y por otras compañeras del Concejo Indígena de Gobierno, un evento que fue la continuidad del Encuentro de Mujeres que Luchan organizado el 8 de marzo en Chiapas. En este Encuentro había alrededor de cincuenta mujeres urbanas y cincuenta mujeres rurales. Uno de los talleres organizados en el encuentro, coordinado por unas jovencitas urbanas, fue sobre *feminismos separatistas*. Debo confesar que, al escucharlas, me quede un poco preocupada con lo que implica a nivel político esta radicalidad esencialista.

Pienso que en México estamos viviendo un momento de violencias extremas en el que somos testigos de un “juenicidio”: los jóvenes varones también son víctimas de las masculinidades violentas y de las estructuras patriarcales. Si no construimos alianzas para hacer frente a esta violencia vamos a ser cada vez mucho más vulnerables. Aunque estoy convencida que el separatismo es importante, el cuarto propio es importante, para ciertos espacios y en ciertos eventos, pienso que en el nivel de la lucha política es un camino peligroso.

En su contribución “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”, que forma parte del libro Descolonizado el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes, usted evoca la manera como su trayectoria personal tiene un impacto en sus preocupaciones intelectuales. Viniendo del norte del país y empapada de los debates marxistas en el terreno de la antropología

usted se acerca en el sur y propone repensar la cuestión de la “identidad” y de las “fronteras”. ¿Cómo contribuye el feminismo a repensar las cuestiones de la “identidad” y de las “fronteras” en un contexto de hegemonía neoliberal?

Siempre he sido una crítica de los esencialismos, por consiguiente, esta nueva generación de “feministas separatistas” me preocupa. Por ejemplo, cuando dicen: “Naciste en un cuerpo masculino y, por tanto, cuentas con privilegio”. Pongo como ejemplo la experiencia de mi amiga Pilar Salazar, activista guatemalteca *trans* que ya transitó a su identidad femenina y que ha padecido la exclusión desde hace años. Conociendo su historia de múltiples violencias me parece aberrante que algunas feministas la excluyan bajo el argumento de que nació con un “privilegio masculino”. Pienso que los esencialismos conducen a muchas trampas ya que siempre parten de la exclusión del otro y parten de una sola manera de imaginarte en el mundo.

Pero, por el otro lado, también entiendo que hay etapas en la vida en la que las mujeres necesitan reafirmarse; pienso en el concepto de Spivak sobre los “esencialismos estratégicos”¹⁷² pues, en ocasiones, hay etapas y momentos en el que el esencialismo te puede permitir construir un espacio propio. Siempre soy una especie de “abogada del diablo” con mis posiciones políticas. Provengo de esta postura crítica a los esencialismos para pensar en identidades más fluidas. Pensemos que todas las identidades se construyen como resultado de discursos y de relaciones de poder: la manera de imaginarse en el mundo como mujer o la manera como te imaginas como indígena.

Al reproducir los esencialismos, lo que se reproduce también es la dinámica de estos discursos de poder. Sin embargo, cuando me encuentro frente a posestructuralistas que quieren tirar todas las identidades a la basura entonces allí el “foco rojo” se enciende. Por ejemplo, pongamos el caso de las mujeres indígenas. Algunas compañeras posmodernas dicen que el “ser indígena” es una identidad colonial impuesta por el “encuentro” y el “ser mujer” una identidad patriarcal impuesta por la heteronormatividad, y que,

172 Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1987.

entonces, al autoidentificarte como mujer indígena estás reproduciendo dos discursos de poder. Esto, analíticamente puede ser lógico. Sin embargo, para estas mujeres indígenas, a nivel político, éste ha sido un espacio [identitario] que les ha dado sentido a su vida, que les ha permitido construir alianzas, pues no existen identidades que estén libres de la influencia de discursos de poder. No existen las identidades prístinas. La manera en que nos imaginamos en el mundo, nuestro sentido de persona, siempre va a estar entrecruzado por discursos de poder. Por tanto, lo que debemos de pensar es qué de estas identidades y qué de estos espacios identitarios nos ha permitido construir comunidad, nos ha permitido articularnos...

Teóricamente pienso que lo ideal es concebir a las comunidades identitarias como alianzas de diferentes, pero, por supuesto, mi propuesta política no tiene que ser la base para ir por el mundo descalificando a quienes se imaginan ser de una manera distinta. Esa sería pues mi postura. De hecho, soy muy respetuosa, incluso, de la postura de las compañeras separatistas. Mi apuesta siempre ha sido por la construcción de alianzas y por una lucha en contra del patriarcado. Los jóvenes que aparecen en las fosas en México también son víctimas de esta violencia patriarcal. Si queremos cambiar esta sociedad marcada por la heteronormatividad y por la violencia pues tenemos que hacerlo todos juntos.

En la antología Descolonizando el feminismo se encuentran dos contribuciones de Chandra Talpade Mohanty¹⁷³ en las que ella reconsidera la figura de la “mujer del tercer mundo”. Si en la década de los setenta y ochenta, el feminismo le reprochaba al marxismo el hecho de haberse centrado solamente en la clase y, por tanto, soslayar el papel del género y de la raza; actualmente, parece que algunas tendencias del feminismo han dejado de lado

173 Chandra Talpade Mohanty, “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales” (pp. 117-163), y “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas” (pp. 407-464), en Liliana Suarez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008.

la cuestión de la clase para fomentar un discurso multicultural cercano a la perspectiva liberal. ¿Cree usted que sigue siendo necesario el análisis marxista para la perspectiva de los feminismos?

Me parece que Chandra Mohanty no estaba tirando el marxismo a la basura. Lo digo, porque soy su amiga y conozco su genealogía política. Lo que nosotras estábamos planteando es que la “clase” no agotaba el análisis de todos los sistemas de dominación. Ahora se ha puesto de moda el concepto de “interseccionalidad” para plantear la manera en que el sistema colonialista/racista, la heteronormatividad, la violencia patriarcal y el capitalismo se imbrican para construir sistemas que marcan la exclusión, sobre todo, de las mujeres pobres y racializadas. Finalmente, la teoría se mueve a partir de metáforas.

La interseccionalidad lo que quiere apuntar es que la manera en que se entretujan estos múltiples sistemas de opresión no puede entenderse si sólo hablamos de racismo, no puede entenderse si sólo hablamos de capitalismo. Esto quedó demostrado en las transiciones hacia el socialismo donde se reprodujo la homofobia, por ejemplo en Cuba, donde se reprodujeron formas de exclusión como la *transfobia*. No creo que tengamos que reconsiderar al marxismo, pues nunca fue tirado a la basura. El marxismo siempre ha estado allí. El feminismo socialista es una tradición que no ha sido abandonada. Por ejemplo, cuando hablamos de las feministas mayas en Guatemala o de las feministas afro en Brasil, si observas sus genealogías políticas, muchas de ellas provienen de tradiciones de lucha marcadas por el marxismo. En el caso guatemalteco se ha apuntado como la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), aún con su perspectiva marxista, no logró ver cómo los comandantes que eran varones reproducían la violencia patriarcal y, al ser la mayoría mestizos o ladinos, reproducían también las estructuras raciales.

Por supuesto, la reproducción de las formas patriarcales en los movimientos de emancipación ha sido denunciada tanto por

Angela Davis¹⁷⁴ como también, en el caso chicano, por Maylei Blackwell¹⁷⁵...

Claro, son historias interesantes puesto que son historias paralelas. Si observas el feminismo chicano y el movimiento del *Black Panthers* en Estados Unidos o el movimiento maya en Guatemala son reacciones desde la izquierda ante un marxismo que no consideraba sus racismos internos, pero posteriormente esos movimientos tuvieron sus propias disidencias por parte de las mujeres, tanto en *Black Panthers* como en el movimiento chicano. Me parece que el gran reto es ver cómo articular analíticamente los diversos niveles la opresión y de dominación, pero al mismo tiempo, sin caer en una fragmentación de luchas en donde, por ejemplo, las mujeres mayas guatemaltecas solamente pueden juntarse entre ellas sin lograr alianzas. ¿Cómo podemos hacer entre los colectivos una articulación de diferencias? ¿Cómo reconocer las diferencias que existen y ver las diferentes maneras en que se vive la opresión? Analíticamente este es el mayor desafío.

Hay una autora feminista nativo-americana que se llama Andrea Smith, autora del libro titulado *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*¹⁷⁶, y lo que ella plantea es que dentro de las mujeres nativo americanas la lucha no ha sido para decirle a los compañeros nativo americanos: “Inclúyanos. Ustedes no nos han visto”, sino para subrayar el hecho de que el colonialismo que permitió que nos despojaron de las tierras fue posible porque se articuló con los diferentes patrones patriarcales y, por tanto, si no desarticulamos el patriarcado, el colonialismo no va a desaparecer. El discurso es distinto pues no se reduce sólo a considerar una lucha específica sino en mostrar que mi lucha es también tu lucha. No se puede desarticular el colonialismo, ni su forma actual en el neoliberalismo, si no se desestructura la manera en que el patriarcado ha sido fundamental en

174 Angela Davis, *Autobiografía*, Capitán Swing, Barcelona, 2016.

175 Maylei Blackwell, “Las Hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973”, (pp. 351-406) en Liliana Suarez Navaz y Rosalva Aída Hernandez (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008.

176 Duke University Press, 2015

su configuración. Desde la academia es un reto mostrar estas imbricaciones y desde las luchas políticas es fundamental. Por ejemplo, en una ocasión, nos recibieron las autoridades otomíes y las feministas separatistas estaban muy enojadas por el hecho de que fueran hombres. Incluso, llegaron a burlarse de la manera en cómo hablaban el español. En ese momento pensé: “¿Y el racismo de estas feministas?”. Creo que tenemos todavía un reto para construir un verdadero feminismo descolonizador. En ese sentido, yo formo parte desde hace diez años de la *Red de Feminismos Descoloniales*¹⁷⁷ y algo que siempre planteamos es que la descolonización es un proceso inacabado y, por tanto, hay que estar constantemente en prácticas de descolonización. Mantener una vigilancia epistémica y política en todas nuestras prácticas, pues cotidianamente reproducimos los legados coloniales. Como vemos en el ejemplo que te menciono, el eurocentrismo sigue estando presente en muchos de los grupos feministas, es decir, esa actitud de descalificar a quienes no imaginan el mundo y la justicia desde los mismos parámetros que lo hace el feminismo urbano, hasta actitudes abiertamente racistas como reírse de hombres indígenas que no hablan bien el español.

¿Cuáles son actualmente los desafíos de los feminismos del Sur?

Actualmente, en toda Latinoamérica, pero sobre todo en México y en Centroamérica, el principal reto es hacerle frente a la pedagogía del terror que está utilizando los cuerpos de las mujeres para enviar mensajes y marcar territorios. Por ejemplo, las compañeras que fueron violadas en Atenco, ellas hablaban de sus cuerpos como medios para expresar mensajes. Estamos en un momento de violencias extremas en el que es urgente detener esta violencia y pararla desde una radicalidad, pero desde una radicalidad que construya alianzas que incluya a los hombres que están siendo víctimas de dichas violencias. Hay un proyecto muy interesante llamado *Feminist Freedom Warriors*¹⁷⁸ y que es un banco de historias digital organizado por Linda E. Carty y

177 Para más información sobre esta red véase: <https://feminismosdescoloniales.wordpress.com/>

178 <http://feministfreedomwarriors.org/index.php>

Chandra Talpade Mohanty en la que recopilan las experiencias de lucha de feministas del sur global. Si observas, las estrategias de muerte son transnacionales, por tanto, las estrategias de lucha están obligadas también a cruzar fronteras. De allí la importancia de cruzar las fronteras “desde abajo” y, como dicen bien los zapatistas, “desde abajo y a la izquierda”. Si no queremos caer en agendas tibias y trivializadas, necesitamos construir un trabajo de base que atravesase las fronteras.



FRANCESCA GARGALLO

«La destrucción del pueblo pasa necesariamente por la destrucción del cuerpo de las mujeres»

Francesca Gargallo (Roma, 1956) es una escritora y feminista autónoma italomexicana que sostiene la importancia del diálogo entre mujeres. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Roma *La Sapienza* y maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, se ha ocupado de la historia de las ideas feministas, buscando entender los elementos propios de cada cultura en la construcción del feminismo, entendido como una acción política del “entre mujeres” y las reacciones que despierta en la academia, en el mundo político y en la vida cotidiana. Enamorada de la plástica, de la poesía, del cine y, en general, de todas las narrativas, busca entre las artistas una expresión del placer y la fuerza del ser mujeres. Como narradora ha publicado *Estar en el mundo*, *La decisión del capitán*, *Marcha seca*, *Al paso de los días*, entre otras novelas y cuentos. En ellas se esfuerza en apropiarse de esos sentimientos no exaltados por la cultura patriarcal, como las amistades, el sexo casual o los momentos de complicidad, para que sus personajes tengan la posibilidad de proponer otros puntos de vista sobre la realidad que no sean misóginos. Es una viajera que le da valor a los pasos de las mujeres y al encuentro sobre un mundo que les pertenece. Entre sus libros de investigación destacan: *Garífuna*, *Garínagu*, *Caribe* (2002, Siglo XXI/UNESCO/Gobierno de Quintana Roo); *Ideas feministas latinoamericanas* (2006, México) y *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (2012, Desde Abajo).

Entrevista realizada en la Ciudad de México el 17 de agosto de 2018.

¿Podría hablarnos del impacto de los feminicidios en el movimiento feminista?

Es interesante que me consideres una especialista en feminicidio, cuando yo no me defino como tal, sino como una feminista. Fui una de las tantas mujeres que reaccionamos cuando, en 1993, las madres de Ciudad Juárez denunciaron el feminicidio que estaba ocurriendo en México. Las mujeres estaban desapareciendo y las autoridades mexicanas guardaban silencio. Al omitir lo que estaba pasando, el Estado mexicano incurría en un grave delito: omitía hacer justicia a las mujeres asesinadas. Por tanto, el llamado de las madres de Ciudad Juárez sacudió la conciencia del movimiento feminista que hasta ese momento estaba trabajando otras temáticas, importantísimas por cierto, como son: el derecho al estudio, el derecho de no ser acosadas, la creatividad libre de estereotipos masculinos, una salud en manos propias... En mi caso, al ser escritora, reivindicaba que las mujeres fuéramos reconocidas en el mundo del arte, ya que las mujeres artistas no contamos con el mismo reconocimiento por nuestro trabajo en la construcción de realidades en femenino. Por aquellos años, yo formaba parte de un grupo autónomo, inscrito en la tradición feminista de las décadas de los setenta y ochenta, en el que también militaba una excelente diseñadora de libros infantiles; a ella se le ocurrió la idea de producir tarjetas, a la vez que unas compañeras teatreras propusieron hacer representaciones sobre los feminicidios. Las demás, como colectiva, dijimos: "Claro, es una representación que aterriza". Entonces, nos empezamos a preguntar cómo y dónde podíamos actuar para denunciar el feminicidio sin despojarnos, como mujeres, de la libertad de movimiento, del placer de estar vivas, de la libertad de expresión, entre otras cosas. En las representaciones de las compañeras, lo que veíamos en escena eran mujeres secuestradas, torturadas sexualmente hasta la muerte, y nos enteramos de los secuestros, desapariciones y feminicidios que se estaban realizando en Ciudad Juárez y que ahora se ha extendido por todo el país. Nosotras empezamos a denunciar el delito de "omisión en la procuración de justicia" por parte del Estado. Al omitir la procuración de justicia, el Estado deja impune a los culpables y, con ello, incentiva la repetición del delito. Por otro lado, las víctimas eran señaladas como culpables de conductas no reconducibles a los parámetros de la moral patriarcal, por ser trabajadoras, por salir de

noche, por vestirse como querían, un hecho que, a ti como sociólogo y a mí como filósofa, nos debería interesar analizar. La víctima es culpable de su situación, es decir, “eres víctima porque te fuiste en bicicleta a una zona peligrosa o eres víctima por las prendas que te pones y provocan a los demás”. Este tipo de justificaciones culturales es terrible pues fomentan la cultura del delito. Desgraciadamente, este tipo de pensamientos los tienen los policías, los jueces y las personas conservadoras. Personas que no manifiestan empatía ni sensibilidad con las víctimas.

Por aquellos años, esa realidad se nos vino encima. Ninguna de nosotras era especialista en el tema, porque éramos feministas, activistas, nos interesaba la liberación de las mujeres, no queríamos pensar en su muerte; pero nos dijimos: “O detenemos el asesinato de mujeres o la sociedad se va al carajo”. Después de casi dos décadas de haber hecho ese análisis, hoy llegamos a la conclusión de que desgraciadamente habíamos acertado: en estos últimos doce años, en México ha habido cientos de miles de asesinatos, sin mencionar el número de personas desaparecidas y desplazada por la violencia. La violencia social actual es una suma de delitos como el secuestro, las detenciones ilegales, la tortura, la esclavitud en el trabajo... Se ha llegado a saber que, en ocasiones, entre el periodo que transcurre desde que la persona es secuestrada hasta que es asesinada se le obliga a trabajar como esclava en el sexo-servicio o en los campos de producción agrícola o, si tiene alguna especialidad en química, biología o medicina, en los laboratorios de los narcotraficantes. Sabemos de estos casos, por la gente que ha logrado escapar de su cautiverio y narra lo que vivió.

En fin, cuando en 1993 nos vimos empujadas a informarnos sobre el feminicidio éramos principalmente mujeres quienes nos preocupamos. Participaron varones en la denuncia, como fue el caso de mi amigo Sergio González Rodríguez, cronista, periodista y escritor, cuyo excelente libro *Huesos en el desierto* le costó incluso los dientes por causa de las palizas que recibió. González Rodríguez trabajaba para un periódico oficialmente de derecha como es “Reforma”, allí nos dimos cuenta de que la denuncia sobre el feminicidio no era un problema de derecha o de izquierda, sino de “derecho a la vida o negación del derecho a la vida”. Juntas empezamos a investigar varias líneas para entender el fenómeno: por un lado, la línea de delitos sexuales y, por el otro, el caso de las

películas *snuff* (películas de violencia extrema) en la que las mujeres experimentan torturas sexuales hasta la muerte: no son actrices, son mujeres que son asesinadas. Otra línea de investigación abordó el fenómeno de la maquila en México y en Centroamérica para observar la relación entre explotación, inseguridad, abundancia de mano de obra migrante barata y feminicidios en las zonas de maquila. Por ejemplo, está demostrado que se asesina con mayores niveles de tortura en las zonas donde los derechos laborales de las trabajadoras con completa y sistemáticamente negados, ya que son zonas donde amplios sectores han sido pauperizados. Las zonas de maquilas gozan de exenciones de impuestos, de manera que ahí se genera mucha riqueza para el dueño de la maquiladora, pero el municipio no recibe ningún ingreso.

Como escritora, junto con mis compañeras, sentí que teníamos una gran tarea para generar y fomentar en el resto del país empatía hacia las mujeres que viven en las zonas de maquila. Era necesario contrarrestar la cultura del dinero y la visibilidad de las mujeres ricas como únicas garantes de la liberación femenina. Preguntábamos: ¿Qué sucede? ¿Por qué se puede matar? De esa forma descubrimos una dolorosa realidad: en el sistema global se puede matar porque no se reconoce la humanidad, lo común, en la vida de la otra persona. En particular, no se reconoce la humanidad de las mujeres, que se ha ocultado en el lenguaje y en el reconocimiento social. Existe un discurso que dice que las mujeres somos malas y que nuestra sexualidad es mala. Somos fagocitadoras de hombres y, además, somos asesinas de niños durante el aborto... Eva o Malinche, asesinas... Un inmenso aparato cultural reproduce, una y otra vez, el estereotipo de las mujeres merecedoras de su castigo. La Coyolxauhqui que se enfrentó a su mamá y, por tanto, tuvo que ser castigada en un feminicidio mítico hecho por su hermano. Por aquellos años, tuvimos que trabajar con todo este material. Fueron las compañeras feministas guatemaltecas del Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos (CALDH) quienes empezaron a encontrar similitudes entre la manera como los kaibiles¹⁷⁹ y los demás militares asesinaban a las mujeres

179 Soldados de élite del Ejército de Guatemala, preparados para llevar a cabo operaciones especiales y de inteligencia, y, actualmente, operaciones contra la delincuencia terrorista. Amnistía Internacional ha registrado múltiples denuncias sobre violaciones a los derechos humanos perpetradas por los kaibiles. A finales de 2005 se ligaron al menos dos ex kaibiles con las bandas traficantes de drogas en México conocidos como Los Zetas.

durante el genocidio y los feminicidios en Guatemala y en México. De hecho, fueron ellas las que publicaron un libro que me invitaron a comentar y supongo que es a raíz de esa presentación que se me ha calificado como especialista en feminicidio, cuando en realidad yo me encontraba estudiando dicha problemática. Las compañeras guatemaltecas identificaron una lógica que implica la destrucción del pueblo, pero que pasa necesariamente, por la destrucción del cuerpo de las mujeres del pueblo, como mujeres que se resisten al despojo (ecológico y material).

Usted ha hecho un excelente trabajo en lo que refiere a las perspectivas feministas latinoamericanas. ¿Cuál es su opinión sobre las últimas corrientes como son el feminismo comunitario representado en el trabajo de Julieta Paredes¹⁸⁰ o de Gladys Tzul Tzul¹⁸¹?

Gladys Tzul Tzul no es una feminista en el sentido liberal de la palabra; es una gran socióloga maya que trabaja las implicaciones del trabajo comunitario que mujeres y hombres realizan en los territorios comunales para el funcionamiento de los sistemas de gobierno, y el desajuste entre esa igualdad y la falta de reciprocidad en las relaciones familiares; en consecuencia, muestra cómo éstas pueden dañar la vida de las mujeres cuando ellas de ninguna manera quieren atentar contra la vida comunitaria para liberarse individualmente. Gladys Tzul Tzul tiene guiños hacia el feminismo, es una mujer cuidadosa de la realidad social, personal, y laboral de las mujeres y de su dignidad. Pero quien se presenta como feminista comunitaria en Guatemala es principalmente Lorena Cabnal¹⁸². Sus análisis sobre los entrecruzamientos culturales del patriarcado son brillantes, así como sus propuestas de liberación espiritual y material como mujeres. No es la única feminista que se

180 Julieta Paredes, *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*, El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, México, 2013.

181 Gladys Tzul Tzul, *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chimeq'ena'*, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos y Centro de Investigación y Pluralismo Jurídico Tz'ikin, Editorial Maya Wuj, Guatemala, 2016.

182 Maya-xinka de Guatemala que fue expulsada de su comunidad por denunciar la violencia sexual y los feminicidios.

declara comunitaria, pero, desgraciadamente, una de las más conocidas, Julieta Paredes, ha secuestrado, de manera violenta, al movimiento aymara feminista en Bolivia y se la pasa desmintiendo todas las denuncias de las compañeras que ella misma ha violentado a través de la posición que tuvo y, además, con el apoyo de Evo Morales. Julieta Paredes fue una feminista, hoy es una proto-femicida. Se ha dedicado a insultar y a rebajar los aportes de las mujeres que no le rinden pleitesía, entre ellas, muchas mujeres de colectivos con los cuales no ha trabajado nunca. Ha negado la existencia de otros feminismos comunitarios que no sean los que la reconocen a ella como dirigente. En Bolivia existen feminismos comunitarios, incluso, en la Amazonía. El feminismo comunitario es lo más común en los espacios de mujeres donde el trabajo comunitario no ha desaparecido. El trabajo que hizo Julieta Paredes hace tiempo y, que ahora hacen otras mujeres, es el de rescatar los valores comunitarios y evidenciarlos ante mujeres que, de por sí, se reúnen para llevar una buena vida entre mujeres y que nunca desligan su participación feminista con la de la comunidad a la que pertenecen. Los feminismos comunitarios en América Latina fueron visibilizados porque hubo mujeres como Lorena Cabnal, aunque desgraciadamente, fueron golpeadas por los machos de la comunidad. Las compañeras nasa en Colombia o las zapotecas en México también han aportado al feminismo comunitario.

Con lo poco que conozco el mundo maya, no me resulta casual que entre mayas se haya originado el movimiento zapatista. Un movimiento muy importante, pues creo que hay un antes y un después de 1994. Así como hay un antes y un después de 1973 en Colombia, con el levantamiento del movimiento del grupo Campesino Indígena Quintín Lame. Creo que estas fechas son fundamentales en el cambio civilizatorio de las comunidades indígenas de Latinoamérica. La primera cuestión con la que trabajan tanto hombres como mujeres se refiere a la defensa del territorio que, en muchas ocasiones, es una defensa ecológica de la tierra. Por tanto, en el feminismo se convierte en una lucha eco-feminista. Pensemos por ejemplo en el caso de Berta Cáceres¹⁸³ y su lucha por la defensa del río Gualcarque. Lo defendía porque en él estaban las niñas que dieron origen al pueblo lenca, pero,

183 Líder indígena lenca, feminista y activista del medio ambiente hondureña, asesinada el 2 de marzo de 2016.

además, porque a través de la lucha las mujeres se fortalecían, ya que durante las reuniones en torno a la lucha las mujeres podían hablar de la violencia que sufrían por parte de sus maridos, padres o hermanos. Entonces, como también había hombres de la comunidad, se decidía colectivamente el castigo que el culpable recibiría. Por ello, creo que es difícil en los feminismos comunitarios establecer una diferencia entre lo que es una feminista y lo que es una militante ecologista o de una dirigente espiritual. Las dirigentes espirituales son mujeres que en sus comunidades también ocupan cargos.

Por otro lado, también ha surgido una nueva corriente, que no es homogénea, y que se define como descolonial ¿Cuál es su opinión sobre esta tendencia?

Al igual que Silvia Rivera Cusicanqui, pienso que descolonial es una fea definición de algo inexistente, inventado por un grupo de intelectuales, algunas honestas, por cierto, pero que hoy es liderado por dos personas que han hecho de lo descolonial una especie de coto privado. En cambio, creo que existen corrientes anticoloniales, desde Pablo González Casanova -quien desde 1967 ya hablaba del “colonialismo interno”-, hasta los estudios andinos dentro de los que los trabajos de Rivera Cusicanqui han sido de gran utilidad: su sociología de la imagen realmente apunta al corazón de la colonialidad de la imagen. Otra contribución muy importante fue la de Aníbal Quijano quien relanzó los análisis del racismo. Tanto el levantamiento de 1973 del movimiento del grupo Campesino Indígena Quintín Lame como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de 1994 (incluyendo, por supuesto, su Ley Revolucionaria de Mujeres) son fenómenos insoslayables en la reconfiguración de la lucha contra la colonialidad del género.

Desde el pasado 1 de julio de 2018 se está viviendo una coyuntura en México a raíz de la victoria electoral de Andrés Manuel López Obrador. Sin embargo, desde junio de 2005, a través de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, el EZLN marcó sus distancias en lo que refiere a la política tradicional, incluidos los partidos

políticos. ¿Piensa que estamos ante una nueva época o, simplemente, en la reconfiguración de las formas de despojo, esto es, de la continuación del modelo extractivista? En dicha coyuntura ¿Cuál es el desafío de los feminismos en México?

Leo la elección de julio como si hubiera sido un referéndum. Pienso que fue una elección entre “neoliberalismo no o neoliberalismo sí”, es decir, entre si continuábamos con una lógica de enriquecimiento ilícito que beneficia a una pequeña parte de la población o no. El 1 de julio salió el 70% de la población a ejercer su voto, eso no había sucedido antes. ¿Por qué salió a votar? Pues porque si sólo salía un 40% seguramente iban a volver a hacer un fraude. No pudieron hacer fraude porque salió muchísima gente a votar. El 1 de julio desmintió que al pueblo la política no le interesa para nada. El 1 de julio desmintió que la sociedad mexicana es apática. El 1 de julio salió la gente que sabe que está expuesta a una violencia sin precedente y que ésta es regional, es decir, que va desde Estados Unidos hasta Nicaragua. La gente está cansada de un Estado que no les brinda la seguridad para mantener la vida. Gran parte de la violencia en México ha sido ejercida por los agentes del Estado: militares, policías y funcionarios públicos. La gente votó contra todo esto. Por supuesto, que las feministas estaban divididas porque una parte de ellas, sobre todo urbanas y de sectores medios, votaron por el fin de la violencia; otro sector sostenía que, si disminuye la violencia en general disminuirá la violencia contra las mujeres. Obvio, esto último no es cierto: la violencia contra las mujeres no disminuye en la misma intensidad y velocidad si disminuye la violencia contra la población. Se soslaya el papel de la mitología en relación a la mujer: la maldad femenina.

Una parte de los grupos feministas veían en la figura de López Obrador con miedo pues pensaba que él les quitaría derechos: derechos sexuales o de disposición al cuerpo. Pienso que, por ello, algunas feministas no votaron por él. También es cierto que algunas feministas votaron por él por causa del empobrecimiento de sectores medios que pasa por el empobrecimiento de las mujeres: en México, las mujeres ganamos casi el 23% menos que los hombres y, además, si reivindicamos nuestros derechos somos duramente reprimidas. Los puestos de decisión siguen en manos de los varones es el famoso techo de cristal que no hemos logrado romper.

Cuando el Congreso Nacional Indígena (CNI) decidió nombrar a María de Jesús Patricio Martínez como su representante para las elecciones federales de 2018 se constató de manera nítida tanto el racismo de la derecha como el de la izquierda. Recuerdo que, incluso, John Ackerman...

Ahh, ese tipo es un imbécil...

Coincido (risas)... John Ackerman en un vídeo titulado “La batalla por México-Sobre las intenciones reales de los zapatistas”¹⁸⁴ ponía en duda la legitimidad del apoyo del EZLN a la candidatura de María de Jesús Patricio Martínez pues, sugería este “adolescente tuitstar”¹⁸⁵, que esto podía ser una táctica para dividir a la izquierda. Incluso, el mismo López Obrador, mencionó que dicha candidatura era para hacerle el juego al gobierno¹⁸⁶, empleando, incluso la metáfora del “huevo de la serpiente”. De hecho, por lo general, en el imaginario católico, la imagen de la serpiente está ligada a la figura de Eva. Regresamos nuevamente con esa imagen de Eva-Malinche. ¿Qué piensa al respecto?

El racismo siempre es sexista. Debo confesar que, después de haber seguido la posición del EZLN durante estos años, me sorprendió la decisión de apoyar una candidatura que no era propiamente zapatista, sino del CNI. De hecho, fue difícil entender al principio de la campaña

184 <https://www.youtube.com/watch?v=fda7llRlFI> (vídeo postado en octubre de 2016).

185 En el texto “La culpa es de la flor”, publicado el 27 de diciembre de 2016, el Sup Galeano se refería así a John Ackerman: “Busquen a una estrella de las redes sociales, por ejemplo, un adolescente *tuitstar* con cientos de miles de seguidores, alguien preocupado siempre por darle a sus fans materiales que promuevan la tolerancia crítica, el debate racional y la reflexión profunda (cosas que, es evidente, se encuentran en abundancia en esa estimulante red social). Alguien como, por ejemplo, John M. Ackerman (253 mil seguidores). Sí, ya sé que dije que un adolescente, y el señor John Ackerman ya tiene sus kilómetros recorridos, pero estoy hablando de edad mental, así que sean comprensivos”. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/27/la-culpa-es-de-la-flor/>

186 El 15 de octubre de 2006, López Obrador expresó en su cuenta de twitter lo siguiente: “El EZLN en 2006: era ‘el huevo de la serpiente’. Luego, muy ‘radicales’ han llamado a no votar y ahora postularán candidata independiente”. <https://www.animalpolitico.com/2016/10/candidatura-presidencial-del-ezln-amlo/>

la diferencia entre ser “una vocera” y ser “una candidata”. De hecho, mi hija participó de manera activa en el proceso de recolección de firmas para la candidatura de Marichuy. Te podría contar una inmensidad de anécdotas sobre las trabas que padecieron por parte del Instituto Nacional Electoral. Hay que decir que, a diferencia de los otros candidatos, Marichuy no tuvo firmas falsas o apócrifas. Esta fue una diferencia ética importantísima. Por ejemplo, las personas que estaban apoyando a Margarita Zavala, esposa del expresidente Felipe Calderón y candidata “independiente”, fueron pagadas por cada firma recolectada. Esto no ocurrió en el caso de Marichuy. La candidatura de Marichuy movilizó muchos sectores de la sociedad civil que estaban convencidos de la necesidad de un cambio histórico y civilizatorio. En el caso de Andrés Manuel López Obrador fue distinto, pues su aparato estaba apoyado por casi doce años de trabajo y, por supuesto, aprovechó el descontento popular. López Obrador es un personaje de sectores medios y que se formó en escuela pública. Sin embargo, estos sectores medios, urbanos y universitarios, no se ha dado cuenta que la sociedad se organizó desde abajo para recolectar las firmas para la candidatura de Marichuy, ya que al venir de una tradición de lucha en organizaciones políticas comunitarias y al ser médica tradicional en los pueblos de Jalisco era la candidata “de abajo y de izquierda”. Creo que ella es hoy la gran figura política en el país. Por supuesto, ella es vocera del protagonista más importante de las luchas anti-capitalistas y anti-colonialistas en México, me refiero, a los pueblos indígenas.



MARILÚ ROJAS SALAZAR

«Las religiones monoteístas y el capitalismo neoliberal son dos sistemas patriarcales»

Marilú Rojas Salazar (Veracruz, 1965) es una investigadora y teóloga católica mexicana, destacada por su activismo feminista y por su trabajo en los estudios de género. Además, pugna por una reforma de la iglesia católica en la que se reconozca a las mujeres “el derecho a la ciudadanía”. Rojas Salazar es una religiosa misionera de Santa Teresa de Lisieux y doctora en teología sistemática por la Universidad Católica de Lovaina, profesora de teología en la Universidad Iberoamericana en Puebla y en el Instituto Interreligioso de México. Pertenece a la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) y a la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (European Society of Women in Theological Research-ESWTR), y más recientemente a la Asociación de Teólogas Itinerantes, de reciente creación en México. Actualmente, es coordinadora del Departamento de Estudios de Género de la Comunidad Teológica de México, cofundadora del TEIFM y forma parte del consejo editorial de las revistas *Christus* y *Sofia*. Sus investigaciones están relacionadas con la teología feminista desde la perspectiva de la teología ecofeminista latinoamericana

Generalmente, dentro del escaparate de teologías feministas de la liberación se suele citar la contribución de Elsa Támes (1951), de Ivone Guevara (1944), o de Marcella Althaus-Reid (1952-2009) aunque ésta última es menos mencionada por las teólogas latinoamericanas, sin embargo, poco se habla de las nuevas corrientes feministas. ¿Podría hacernos una cartografía de las propuestas actuales de la teología feminista de la liberación en América Latina?

Hay una corriente descolonial del feminismo que está surgiendo en América Latina también conocido como “feminismo del Sur”. Aunque no se contrapone al feminismo del Norte, si lo cuestiona y lo deconstruye, es decir, pone en cuestión el feminismo de las mujeres blancas, burguesas y con acceso al trabajo, a la educación [formal], etcétera. En el caso del Sur, somos mujeres que venimos de tradiciones ligadas a pueblos originarios, afros, mestizos, pobres, despojados y con poco acceso a la educación o a la salud. Entonces, hay un cruzamiento entre raza, etnia, clase y género y, por tanto, todos estos factores están presentes en estas formas de deconstrucción. También tenemos el feminismo comunitario proveniente de las compañeras bolivianas y que se ha conectado con las mujeres zapatistas del sureste mexicano. Este feminismo se contrapone a las nociones liberales. También tenemos la teología feminista *queer*, de la que Marcella Althaus-Reid fue una de sus fundadoras pues su trabajo visibilizó a las mujeres lesbianas, trans, intersexuales y *queer*, que están en el imaginario y casi nunca son mencionadas. Parece que la *teología gay* ha entrado con más fuerza, no es el caso de las teologías de las mujeres lésbicas o trans. Además, está surgiendo una rama conocida como teología ecofeminista en Brasil, México, Chile y Argentina que se conecta con la defensa de territorios, con la defensa del agua y, por supuesto, inscrita en una línea panenteísta cercana también a las cosmogonías de los pueblos originarios. Dios no es uno y no sólo es hombre, sino que está en el imaginario de todas las culturas expresado en dualidades divinas.

La encíclica Laudato Si' (firmada el 24 de mayo de 2015) del papa Francisco fue bien recibida y celebrada, incluso por teólogos de la liberación como Leonardo Boff, por su crítica a la lógica

productivista, sin embargo, si analizamos cuidadosamente dicha encíclica en lo que refiere al género notamos que es una encíclica reaccionaria: estigmatización del aborto (n. 120 y 136) y desprecio por la teoría del género (n. 155). ¿Qué piensa al respecto?

Debo mencionar que mucho antes de *Laudato Si'* ya estábamos las ecofeministas trabajando esta cuestión. Nosotras, las teólogas feministas reconocemos dos grandes holocaustos en el mundo: la catástrofe ambiental y el feminicidio. Nos están matando en todo el mundo, especialmente, en México. El feminicidio es la revancha patriarcal que es, al mismo tiempo, la expresión del enojo del sistema capitalista. Pienso que la encíclica *Laudato Si'* recuperó experiencias latinoamericanas y de otros países. Por ejemplo, en la India, el trabajo de Vandana Shiva fue pionero en la corriente ecofeminista. Los países pobres que son víctimas de la lógica extractivista presentan alternativas y luchas interesantes contra dicho modelo. Ya existía ese trabajo de concientización de los y de las defensoras de la tierra y que son colocados en la encíclica. El ecofeminismo, por ejemplo, surge en Francia con Françoise d'Eaubonne (1920-2005), quien en 1979 coloca el tema de ecofeminismo, esto es, la alianza en la lucha por la naturaleza y el feminismo. Su trabajo trata de deconstruir la naturalización de la mujer. Sin embargo, me parece que la encíclica no recoge esta experiencia de las mujeres.

Por otro lado, tenemos que reconocer que los teólogos de la liberación tuvieron un vacío a lo largo de su reflexión teológica y, aunque se entiende no es justificable, se enfocaron en una lucha social pues se tenía que liberar a los pobres. Fue la primera teología que surge fuera de Europa y, por supuesto, eso hay que reconocerlo. Pero un gran vacío en su trabajo fue la cuestión del género o el desastre ambiental, temáticas que no se observan en los escritos de la primera y de la segunda ola de los teólogos de la liberación. Ahora, es Leonardo Boff y el papa Francisco quienes han retomado la temática ecológica. En la encíclica no se nota todo ese trabajo que está detrás. Además, me gustaría mencionar que la Teología de la Liberación ha sido cooptada por el sistema vaticano, pues ha adquirido una "carta de ciudadanía". Esto tiene dos consecuencias. Por un lado, los teólogos de la liberación que trabajaron porque se reconociera esta corriente teológica se ven gratamente reconocidos, algo que me parece justo, pero el riesgo es

que cuando una corriente teológica obtiene “carta de ciudadanía” corre el riesgo de ser colonizada y domesticada. Por otro lado, cuando es aceptada por el sistema, pierde su carácter de novedad profética y de dimensión dinámica. Por supuesto que hay que reconocer el contexto de persecución, de 1985 a 1995, que sufrieron estos teólogos durante la época del cardenal Ratzinger, entonces, prefecto de la doctrina de la fe. Por supuesto que hay nuevas tendencias de esta teología: teologías *queer*, teologías de la tierra, teologías feministas, teologías de género, teologías indígenas, la ciber-teología, entre otras. Debemos reconocer que, aunque no somos hijas de la teología de la liberación, si retomamos la inspiración liberadora de esa teología.

La Teología de la Liberación no se murió, sino que se diversificó. La estafeta ya fue tomada por las nuevas generaciones. La realidad de hoy es distinta a la de los años setenta u ochenta. La crítica que realizó Marcella Althaus-Reid a la Teología de la Liberación es muy fuerte cuando dice que los teólogos de la liberación ya no caminaron con el pueblo, sino que se quedaron allí, concibiendo a un pueblo asexuado, sin erótica, sin deseos y otros elementos que se les escaparon. Por consiguiente, actualmente, la teología feminista y la teología *queer* están recuperando. La teología cambia en relación a las necesidades históricas.

¿Cuáles son las nuevas corrientes teológicas críticas que se están produciendo en América Latina?

En lo que respecta al ámbito bíblico del Sur, podría mencionar el trabajo de Maricel Mena López¹⁸⁷, quien trabaja los aspectos de la teología negra en la Biblia, el de Nancy Cardoso Pereira, quien desde una perspectiva ecofeminista trata sobre la cuestión de la tierra en la Biblia y el trabajo de Teresa Forcades¹⁸⁸, quien aborda la cuestión de las sexualidades diversas.

187 Maricel Mena López, *Espiritualidad, justicia y esperanza desde las teologías afroamericanas y caribeñas*, Sello Editorial Javeriano, 2009 y *Abrindo sulcos: para una teología afroamericana e caribenha*, Sinodal/CEBI/EST, 2004.

188 Teresa Forcades, *La teología feminista en la historia*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2011.

En México tenemos el trabajo del doctor Ángel Méndez quien ha cultivado una teología *queer* y en Brasil contamos con la labor de André Sindey Muskopf, miembro de la iglesia luterana, quien trabaja la cuestión de las masculinidades no-hegemónicas y su relación con la teología. Por otra parte, también es interesante el trabajo de Hugo Cordova Quero, quien estudia la cuestión de la trinidad desde las sexualidades diversas y otros más. En el ámbito de las teólogas feministas, yo inscribo mi trabajo en la línea panenteísta, ecofeminista y descolonial en un ámbito ecuménico y colaborando con iglesias luteranas, metodistas, anglicanas y, por supuesto, la católica. También se está cultivando la teología erótica pues reconocemos que existe un extraccionismo del erotismo. Nosotras entendemos el erotismo como una fuerza con su dimensión espiritual y con su incidencia política. Ahora estamos trabajando la relación entre el cuerpo y la subjetividad emergente para así reconocer que hay nuevas subjetividades en el imaginario social y que han sido excluidas del ámbito de la teología oficial. Por supuesto que hay que abordar nuevas temáticas como es el caso de la discriminación que sufren las mujeres indígenas o de las mujeres que están buscando a sus hijos desaparecidos. En América Latina estamos observando una deconstrucción de la maternidad. Antes se concebía la maternidad, como mujeres abnegadas o sufridas; hoy, entendemos la maternidad en relación a la lucha por los desaparecidos. Una posición política de la maternidad: las madres de la Plaza de Mayo o las madres en México. Estamos ante el surgimiento de nuevas subjetividades. Incluso, los Estados nacionales no pueden soslayar este aspecto. Ante la derechización que se está observando, incluso en las religiones a través de los fundamentalismos, las iglesias deben adoptar una actitud crítica. Por ello, las mujeres estamos denunciando que la religión debe ser un espacio donde no seamos consumidoras de la religión, sino que seamos productoras de la teología.

Durante mis estancias de investigación tanto en Brasil como en Colombia, percibí que se ha descuidado, por parte de algunos sectores de las comunidades eclesiales de base (CEBs), la labor en las periferias urbanas, de hecho, noté que son sobre todo las iglesias carismáticas las que están haciendo un trabajo más cercano con estas comunidades. ¿Cómo está la situación en México?

Precisamente ayer cerramos un encuentro de mujeres donde participaron miembros de las comunidades eclesiales de base. En México, las CEBs acaban de cumplir cincuenta años. De hecho, en Chiapas se organizó un evento para conmemorar esos cincuenta años. Hay que mencionar tres cosas. La primera es que las CEBs abandonaron la lectura popular de la Biblia a raíz de la censura de las autoridades de El Vaticano, ya que se pensaba que la lectura era marxista. En segundo lugar, las CEBs sufrieron un proceso de cooptación por parte de las parroquias. Entonces, el afán de la estructura eclesiástica fue el de controlar la dinámica de las CEBs. Esto, evidentemente, tuvo consecuencias sociopolíticas importantes. En tercer lugar, los movimientos carismáticos y, además, con la nominación de los obispos nombrados por Juan Pablo II para combatir a las CEBs fueron un éxito. El movimiento carismático, primero en el pentecostalismo y después en el catolicismo, fue una jugada para contraponerse a la dinámica de las CEBs. El pontificado de Juan Pablo II duró más de dos décadas y, evidentemente, esto marcó la dinámica religiosa del continente. Aunque el movimiento carismático ha tenido cosas muy buenas, también ha tenido cosas muy negativas, ya que ha evitado la incidencia política y social. Cierto, despertó la emoción y el sentimiento y, por consiguiente, recuperó la importancia del cuerpo. La espiritualidad cristiana, a lo largo de los siglos, fomentó una espiritualidad sin cuerpo, hedonofóbica, es decir, con miedo al placer, y homofóbica, con miedo a lo diverso. El movimiento carismático recuperó el cuerpo. Por ello, tanto los teólogos como las teólogas de la liberación estamos intentando recuperar la temática del cuerpo, no sólo en su sentido de sensualidad sino también de subjetividad política.

Me gustaría hacerle una pregunta en el plano teológico y se refiere a las nuevas lecturas que se han hecho de Pablo de Tarso. Como sabe, desde la filosofía política (A. Badiou, G. Agamen, S. Žižek, entre otros) y en el caso latinoamericano (Enrique Dussel o Franz Hinkelammert), se ha recuperado la figura de San Pablo para mostrar las implicaciones de su pensamiento en la cuestión de la temporalidad, de la crítica a la ley fetichizada, de la organización, etcétera. ¿Cómo hacer una lectura liberacionista, desde el feminismo, de San Pablo?

Me gustaría decir que no somos paulinos, somos cristianos. Pienso que ese es un grave error que hemos cometido: hemos sido más paulinos que cristianos, ya que hemos seguido al Pablo de la Ley y no al Jesús histórico, aquel del compromiso con los pobres y de la transgresión profética. Jesús no quería fundar una iglesia sino regresar a los orígenes del judaísmo: el de los profetas y el de los sabios. Nosotros fuimos evangelizados por Pablo de Tarso: un judío fariseo y apegado a la ley. Somos más paulinos que cristianos: ese fue el gran error del cristianismo. Pasemos a hacer una exégesis feminista de Pablo. Me gustaría agregar que hay muchos Pablos. No es lo mismo el Pablo de Romanos, que el Pablo de Corintios, o el Pablo de Efesios. Con esto quiero decir que Pablo es un nombre de autoría, sin embargo, las comunidades interpretaron a Pablo. Hay que recordar que antes de Pablo también estuvo el trabajo de evangelización de las mujeres. De hecho, las primeras que difundieron la palabra y el mensaje del cristianismo fueron mujeres. Por tanto, a todo lugar al que Pablo asistía y donde colocaba una iglesia, lo hacía bajo el liderazgo de las mujeres. Por ejemplo, tenemos el caso de Tecla o Síntique y otras más que se encuentran en el texto bíblico. Estas mujeres se encontraban allí para liderar en la comunidad, pues la comunidad cristiana surge en la casa, concretamente, en el espacio doméstico. No surge en el espacio público, ya que hay que recordar que cuando Pablo va al Areópago nadie le hace caso, de hecho, cuando quiere hablar de la resurrección le dicen: "Otro día te escuchamos, Pablo". El éxito de Pablo fue en la casa de las mujeres. Allí, él nombró a los liderazgos femeninos: a las diaconisas, a la orden de las viudas... La viudez era una orden que servía para el ministerio de la palabra y para compartir el pan. Posteriormente, y para acompañar a las viudas, nombró a los diáconos para el servicio a las viudas. Ahora las cosas son al revés, las mujeres estamos al servicio de los diáconos y de los jerarcas de la Iglesia. Si leemos a Pablo con ojos feministas, entonces, diríamos que Pablo sí reconoció el papel de liderazgo de las mujeres en la comunidad. Si leemos los textos a Corintios, e incluso la Carta a los Romanos, fuera de contexto, para legitimar la dominación de las mujeres estaríamos traicionando al propio Pablo. El discurso contextual de Pablo lo hemos hecho universal. Hay que regresar al texto y a su contexto histórico. Pablo no es el responsable de la actual homofobia de la Iglesia.

Algunas corrientes de la teología ecológica de la liberación han subrayado el papel del antropocentrismo en la destrucción ambiental. Para algunos teólogos, como Enrique Dussel o Jung Mo Sung, el sistema no es antropocéntrico sino capital-céntrico. ¿Cuál es su posición al respecto?

No soy antropocéntrica sino cosmo-teo-androcentrica. Para mí, el antropocentrismo no es la clave sino el patriarcado. El sistema patriarcal, y me refiero a las religiones monoteístas y al capitalismo neoliberal, ya que son dos sistemas patriarcales. Me gustaría hacer otra lectura sobre “La cueva” de Platón. En la cueva, el hombre tiene una corporalidad y la mujer tiene otra corporalidad. El hombre de aquella cueva sale para cazar y establece “pactos patriarcales” con otros cazadores para poder comerse al mamut. Por su parte, la mujer, por razones del cuidado de los niños y de la crianza, se queda en la cueva. Ella descubre la agricultura, mientras que el hombre va de caza. Resulta que cuando alguno de los cazadores era agredido por el mamut, pues se desangraba y moría. Al regresar a la cueva, sus compañeros también descubrían que en la cueva había un cuerpo, el de la mujer, que sangra pero que no se muere y se regenera y que, además, de ese cuerpo emanan otros cuerpos. Descubren que ese nuevo cuerpo no necesita al mamut sino los pechos maternos para vivir. El cuerpo que da a amamantar tiene una conexión con los ciclos de la tierra y de la luna y, por tanto, ese cuerpo extraño se rehace con esos ciclos. Por consiguiente, ese cuerpo lo amenaza en su corporalidad y, por ello, lo domina. Allí se origina, me parece, el inicio del patriarcado. Posteriormente, los dos sistemas patriarcales, el capitalismo y las religiones monoteístas, establecen una “boda profana”, como sugiere Claudia von Werlford, y su hija es la violencia que se instala en el imaginario de la humanidad. Por ello, estamos ante el fruto de ese matrimonio nefasto.



MÁRGARA MILLÁN

«En América Latina había un feminismo descolonial anterior al boom de la corriente decolonial»

Márgara Millán (Ciudad de México, 1954) es una socióloga y antropóloga social, investigadora del Centro de Estudios Latinoamericanos (FCPyS, UNAM) y profesora en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos en las áreas de estudios de género y cultura, crítica a la Modernidad y movimientos sociales latinoamericanos. Fundó en 2001 Con Nosotras A. C., promotora de proyectos e intervenciones culturales de personas con alteraciones neuromotoras. Algunas de sus publicaciones son: *Derivas de un cine en femenino* (1999, UNAM), *Des-ordenando el género; ¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias* (2014, UNAM); así como es autora de numerosos ensayos sobre movimientos sociales y representaciones de género. Desde 2011 coordina el proyecto de investigación “Modernidades alternativas y nuevo sentido común: anclajes prefigurativos de una modernidad no capitalista”.

En Ensayos de crítica feminista en Nuestra América, Breny Mendoza menciona que tanto “la ausencia de una teoría feminista latinoamericana que articule lo latinoamericano como una diferencia que diferencia”¹⁸⁹ como el hecho de que algunos sectores del feminismo se hayan centrado en los grandes eventos (por ejemplo, la Conferencia mundial de mujeres en Beijing de 1995, entre otros) ha tenido implicaciones teóricas y políticas en la construcción de una teoría feminista. En ese sentido, sostiene Mendoza, es fundamental el diálogo con la propuesta planteada por el grupo Modernidad/Colonialidad. Usted es participa en la red “Feminismos descoloniales” ¿qué piensas al respecto?

Por mi parte, no coincido con el diagnóstico que hace Breny Mendoza en el sentido de que no ha existido un feminismo latinoamericano, sería como decir que no ha existido una Teoría crítica latinoamericana o que no ha habido movimientos sociales de mujeres. Considero que todos los movimientos sociales producen teoría. Por supuesto, no me estoy refiriendo sólo a lo que se produce en los espacios académicos (“en el saber-pensar”) sino también en lo que se origina en el “saber-hacer”. Pienso que lo que ha habido es la falta de reconocimiento de ese feminismo, o de ese pensar y hacer crítico de las mujeres en América Latina, porque se ha tenido una idea muy reduccionista del feminismo, es decir, ha existido un feminismo ilustrado e incluso clasista, que ha visto como “menos” la intencionalidad crítica popular o culturalmente diversa. De hecho, en América Latina podemos hablar de la existencia de un *feminismo descolonial*, anterior al “boom de la corriente decolonial”.

En ese sentido, me inscribo en la crítica que ha hecho Silvia Rivera Cusicanqui cuando sostiene que el mundo académico digiere y coopta los conocimientos que se producen en otros espacios y lo devuelve empacado para la comercialización. Esta es una crítica que las académicas debemos de hacer porque existen conocimientos que están en la calle y en las comunidades y que sólo son reconocidos cuando los grandes centros académicos los voltean a ver. Aunque son academias críticas, existe una especie de economía política de la academia y esta es, precisamente, la crítica que realiza Rivera

189 Herder, México, 2014, p. 92.

Cusicanqui, cuyo trabajo fue de avanzada pues reconoció, ya en la década de los setenta, que más allá de las contradicciones de clase, también existían contradicciones de cosmovisiones. El Taller de Historia Oral Andina (THOA) que ella venía dirigiendo será recuperado por la Teoría crítica años más tarde.

En el caso mexicano, diría que también existe un acervo expresado en el feminismo popular que ha producido teoría crítica desde el feminismo situado en Latinoamérica. De hecho, la pluralidad de los adjetivos (feminismos comunitarios, feminismos descoloniales, feminismo indígena, entre otros) muestra la pluralidad del sujeto que se está moviendo. Me parece que el problema radica en hacer las genealogías de los feminismos y, por supuesto, hay que hacerlas a “contrapelo”, esto es, observando a los movimientos que no tiene eco en la academia.

Usted ha estudiado de cerca al movimiento zapatista sobre todo en lo que respecta la reconfiguración del género en este movimiento ¿Cómo han evolucionado dichas relaciones desde aquella Ley Revolucionaria de mujeres de 1993 hasta este Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan realizado el pasado 8 de marzo de este año?

Me agrada que reconozcas la impronta del movimiento zapatista porque es algo sumamente importante. El movimiento zapatista lanza nuevamente el pensamiento crítico en un momento de desánimo ya que después de la caída del Muro de Berlín y del tan cacareado “triumfo del neoliberalismo” estábamos en un *impasse*. Hay una autora que me gusta mucho, me refiero a Susan Buck-Morss, quien ha sostenido que la caída del socialismo real no fue sino el inicio de la caída de la narrativa de la Modernidad, entendida ésta como progreso e industrialización y, por tanto, si un discurso crítico se enfrentó y se siguen enfrentando a esto es, indudablemente, el zapatismo. No podemos decir que el discurso zapatista sea un discurso indígena en el sentido de que es puro y autentico, los indígenas están aquí y están activos, se apropian del pensamiento crítico y dialogan con él. En el zapatismo vemos una deconstrucción, incluso, del pensamiento

crítico y de sus certezas: la idea de la vanguardia, de tomar el poder, incluso, la idea de la lucha armada fue puesta en cuestión en el zapatismo. Lo que me parece muy interesante en este movimiento, quizá también se puede observar en el movimiento kurdo, es el reconocimiento de la importancia de las mujeres. Se trata de un reconocimiento no instrumental de las mujeres, sino real, por su capacidad creativa y transformadora de la realidad.

Desde la primera hora, el zapatismo dio cabida a un reordenamiento del género en tres niveles y que, por supuesto, se puede analizar en la *Ley de mujeres revolucionarias de 1993*, ya que es una ley muy concisa. Compuesta por diez demandas, dicha Ley reconoce a las mujeres como sujeto frente al Estado-nación y, además, renegociando y rearticulando su manera de querer ser parte de la nación sin dejar de ser indígenas, pero también lo están haciendo frente a sus comunidades donde se reconoce que hay cosas tanto buenas como malas y, por tanto, se debe reorganizar el ámbito comunitario: la idea de complementariedad. Esa demanda es fundamental puesto que allí se plasma su integridad frente a la comunidad; incluso al interior del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pues ellas ya eran actoras en la guerra frente al mal-gobierno y, por consiguiente, ellas reconfiguran la manera como deben ser tratadas en dicho ejército. En suma, esa Ley es importante pues es polifacética, ya que nos está hablando de una subjetividad femenina que se mueve en estos tres planos y, además, los puede articular. Yo propongo en mi estudio¹⁹⁰ que desde ahí podemos pensar en cambiar fundamentalmente la nación. De hecho, esto se puede observar en las demandas indígenas, en las demandas de la plurinacionalidad, en la demanda de un estado pluricultural, pero la impronta que tiene el zapatismo es que esto está enunciado desde las mujeres, desde las mujeres indígenas. Como lo dijo la comandante Esther en el Congreso¹⁹¹, ellas se sitúan con varias identidades: “Estoy aquí porque soy mujer, pero también porque soy pobre, pero también porque soy indígena y

190 Márgara Millán, *¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, UNAM, México, 2014.

191 “Discurso de la Comandanta Esther en la tribuna del Congreso de la Unión”, 28 de marzo de 2001, Cfr: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/28/discurso-de-la-comandanta-esther-en-la-tribuna-del-congreso-de-la-union/>

también porque soy zapatista”. Todo eso se conjuga y, por consiguiente, deshace todas las visiones esencialistas y pone en marcha una idea de prefiguración de lo político totalmente distinta. La medida de la apertura crítica del zapatismo está en cómo, desde el inicio, coloca a las mujeres en ese lugar: *su hacer* corresponde con *su pensar*.

¿Qué pasa con el feminismo occidental, internacional e, incluso, el feminismo mexicano y esto que empieza a emerger desde las comunidades indígenas? Pienso que en un primer momento hubo una incompreensión hacia lo que allí estaba sucediendo, ya que ven a las mujeres indígenas como si estuvieran siendo instrumentalizadas por la guerrilla. La primera reacción es decir que el feminismo es pacifista o que las demandas de las mujeres indígenas están mediadas, incluso, por la teología de la liberación; éstas son las primeras reacciones por ejemplo del feminismo mexicano. Después se dan cuenta de todo el proceso que hay desde abajo y de cómo el movimiento zapatista está contribuyendo a una transformación de la subjetividad femenina. Las mujeres zapatistas no dejan de reconocerse como parte de los pueblos y de la comunidad, pero, al mismo tiempo, hablan en sentido transformativo del ser mujer. Tanto los feminismos mexicanos como los internacionales han ido aprendiendo de esta posicionalidad que, obviamente, no es la nuestra, ya que nosotras somos seres disgregados y con poco arraigo cultural, estoy hablando de las feministas urbanas. El contacto con esa vivencia, el contacto con esa posicionalidad que desde lo individual puede hablar del todo me parece que es muy importante. El zapatismo lo renueva, lo convoca.

Precisamente, durante el proceso de mi investigación sobre el zapatismo me di cuenta de que el hecho de que las mujeres participaran activamente en todos los ámbitos de la reconstrucción de la sociabilidad en los municipios libres y autónomos es un mandato del movimiento. El zapatismo coloca como central el papel de las mujeres en la recomposición social. El movimiento zapatista exagera la enunciación de la problemática de género: la pone en el centro, la politiza, la radicaliza. Por consiguiente, es muy difícil que en este movimiento no haya cambios y transformaciones. Imagínate lo que implica cambiar las estructuras comunitarias que han estado ahí siempre. Las nuevas generaciones defienden lo que es el “derecho de las mujeres”, esto evidentemente, también ha sido un ejercicio de

traducción que las comunidades han venido realizando, se han apropiado del discurso de los derechos, pero lo han resignificado. Creo que esto es pre-figurativo de un orden pos-capitalista.

Se trata de un orden en el que no se coloca en el centro el interés privado, ni la propiedad privada, ni mucho menos el patriarcado, sino lo que está en el centro es el interés común, el interés por lo común. La nueva generación de mujeres zapatista es radicalmente distinta a las de hace dos generaciones. Sin embargo, cabe mencionar que han conservado el diálogo intergeneracional y éste es un rasgo característico del movimiento zapatista. La incertidumbre que produce un cambio simbólico como alterar la Ley del Padre es encarado en el zapatismo mediante la discusión intergeneracional. Estamos, pues, frente a un laboratorio social impresionante y, por tanto, yo diría que no puede haber transformación social sin transformaciones en la relación de género. De allí que esto esté vinculado a la idea de la pertenencia a una comunidad. Es una política en constante configuración como se puede observar en el último *Encuentro de las Mujeres que Luchan*, el pasado 8 de marzo del 2018, y el título es sugerente pues puedes notar que no se trataba de un encuentro de feministas sino precisamente un encuentro con *mujeres que luchan*. Allí estuvimos convocadas todas las que pensamos que debemos de cambiar las relaciones de género, la estructura capitalista, la heteronormatividad hegemónica, etcétera. Participaron cerca de 8.000 mujeres en la selva. Esto es algo que ha venido realizando el zapatismo: la creación de una cosmópolis en medio de la selva, en los márgenes. El intercambio con personas de otras latitudes, de otros países y de otros continentes tiene consecuencias en las relaciones de género y, además, tiene implicaciones sociales importantes. No debemos pensar que los sujetos tenemos solamente una identidad. El zapatismo es un acervo importante para la transformación social puesto que allí hay teoría y práctica.

Durante la presentación del libro Las Metáforas teológicas de Marx¹⁹² de Enrique Dussel, el antropólogo Héctor Díaz Polanco

192 Siglo XXI, México, 2017.

sostuvo que después del 1 de julio¹⁹³, nos encontramos en un cambio de época y, por supuesto, la mayoría de las personas reunidas, intelectuales urbanos de las clases medias, aplaudieron al unísono. Como usted sabe, desde la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (junio de 2005) los zapatistas tomaron distancia tanto de la política tradicional - “la de arriba”- como de los partidos políticos. Dicho posicionamiento les costó el distanciamiento de un sector de intelectuales “bien-pensantes”. Sin embargo, en esta coyuntura he visto que, incluso, algunas feministas que se denominan “descoloniales” también están entusiasmadas con la elección de esta nueva administración, soslayando que Morena¹⁹⁴ llegó incluso a hacer pactos con “los de arriba y a la derecha¹⁹⁵”. ¿Cuál es su diagnóstico sobre lo que está ocurriendo actualmente en México?

Claro, sin duda, es un asunto de suma importancia hoy. Creo que hay que deconstruir esta polarización que se está haciendo entre “los que están en el cambio porque están con el nuevo gobierno” y “los que no están con él”. Me parece que es una falsa dicotomía. En lo personal me molesta cuando la prensa hace una caricatura de lo que está sucediendo. Pienso que el hecho de que no haya habido fraude en México y que la gente haya votado a López Obrador después de 18 años con planteamientos que han logrado una fuerza social en distintos ámbitos es importante. Lo acertado de la crítica del zapatismo, me parece, es que reconoce las estructuras en las que estamos viviendo: no somos una nación soberana, ¡eso ya no existe! En la globalización no se puede ser soberano, allí está el ejemplo de Grecia. Hay que cambiar profundamente a las estructuras, pero esas estructuras sólo se cambian cuando cambiamos nosotros mismos. La idea “desde abajo y a la izquierda” no es sólo un planteamiento ideológico sino de una transformación en la concepción de cambio de la que estamos hablando. Por un lado, vamos a ver los límites de quien se encuentre en el “Palacio de gobierno” y éste fue uno de los primeros

193 Fecha de las elecciones federales en la que el candidato Andrés Manuel López Obrador obtuvo 30 millones de votos.

194 Movimiento Regeneración Nacional, partido político que refrendó la candidatura de López Obrador.

195 La alianza con el Partido Encuentro Social (PES). Partido de centro-derecha que se caracteriza como el “Partido de la Familia”, ya que se opone al matrimonio entre personas del mismo sexo y en contra del aborto.

análisis que realizaron los zapatistas cuando sostuvieron que el “finquero es el mismo y sólo se cambió al capataz”¹⁹⁶. Por supuesto que a mucha gente le pareció desafortunado este análisis porque parecería desacreditar toda una gesta política que sin duda hay que reconocer. Sin embargo, allí donde va a estar López Obrador, lo quiera o no, va a tener que lidiar con esas contradicciones ¿Cómo le va a hacer? Allí es donde yo creo que la polarización es engañosa.

Al igual que al Subcomandante Galeano, a mí tampoco me gusta emplear la palabra “ciudadanía” por ser demasiado liberal, pero, al final, nosotros, los pueblos, los que luchamos, las que luchamos, los feminismos avizoramos una transformación que va más allá de una simple recuperación económica dentro del capitalismo, pues parece que ese es el horizonte de cualquier transformación social. Para nosotras, la transformación social implica superar la socialidad del capitalismo y contamos con ejemplos concretos: las comunidades autónomas autoorganizadas. Un gobierno que se comprometiera con dicha transición debe, si no fomentar, por lo menos, respetar este tipo de agenciamientos de lo social. Los gobiernos deberían de respetar estos proyectos. Sin embargo, lo que hemos visto, aún en los “gobiernos progresistas”, es lo contrario: la represión a estas prácticas autoorganizadas, la despolitización de la sociedad. De hecho, debemos aprender por qué dichos “gobiernos progresistas” no generaron lo que se conoce tradicionalmente como “poder popular” ¿Por qué le tuvieron miedo y se mostraron medrosos a que la gente constituyera su fuerza política? Esto no fue sólo culpa de dichos gobiernos sino también de los movimientos sociales. Los movimientos sociales deben ser también propositivos. Esas propuestas, efectivamente, tiene que venir desde abajo y si el gobierno es un “gobierno que manda obedeciendo”, palabras que López Obrador ha retomado, tendrá que jugársela y honrar su palabra y, por tanto, respetar el poder de la sociedad organizada. Me parece que el nuevo gobierno va a encontrarse con

196 “No, nosotras, nosotros, zapatistas, NO nos sumamos a la campaña ‘por el bien de todos, primero los huesos’. Podrán cambiar el capataz, los mayordomos y caporales, pero el finquero sigue siendo el mismo”. Cfr. CONVOCATORIA A UN ENCUENTRO DE REDES DE APOYO AL CIG, AL COMPARTE 2018: “Por la vida y la libertad”; Y AL 15° ANIVERSARIO DE LOS CARACOLES ZAPATISTAS: “Píntale caracolitos a los malos gobiernos pasados, presentes y futuros”, 4 de julio del 2018.

una sociedad mucho más politizada y mucho más organizada y de allí que el zapatismo sea un referente insoslayable, ya que no hay que dejar de lado que los zapatistas no sólo le han puesto un alto al estado y a sus políticas asistencialistas sino también al capital.

El estado ha dejado de cumplir el papel que en algún momento cumplió al inicio del capitalismo que fue el de la defensa de los intereses públicos. En América Latina no sólo se trata del adelgazamiento del estado sino de la reconfiguración del estado en función de la lógica del capital. Tenemos que redoblar esfuerzos para que se politice la vida cotidiana, se politicen las formas de producir y de consumir. Un gobierno que se defina mínimamente progresista debería de alentar las prácticas autonómicas de lo social, y no suplantarlas o sustituirlas. Pero esa organización nos toca a nosotras y nosotros.

Hay un pensador muy importante en América Latina que usted ha incluido en sus propias reflexiones, me refiero a Bolívar Echeverría quién también ha planteado la pérdida de soberanía de los estados nacionales¹⁹⁷. Me gustaría que, a la luz del feminismo, usted pudiera explicarnos cómo conjuntar la idea de “mestizaje” abordada por él¹⁹⁸, que en ocasiones me parece ser demasiada celebratoria, con la noción de “mestizaje” estudiada por Silvia Rivera Cusicanqui, para quien dicha noción debe ser entendida como un dispositivo de poder de “blanqueamiento”: eliminación del indio¹⁹⁹. Por otro lado, uno de los aportes de Bolívar Echeverría fue su teoría del ethos cuatripartito de la modernidad²⁰⁰ donde planteaba que se debe buscar una Modernidad emancipada del capitalismo. Sin embargo, para el filósofo Enrique Dussel no podemos concebir la Modernidad sin el capitalismo²⁰¹. ¿Cuál es su posición al respecto?

197 Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006.

198 Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2000.

199 Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Otramérica, Santander, 2012.

200 Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010; *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, Desde abajo, Bogotá, 2011.

201 Véase especialmente, el texto “Modernidad y ethos barroco. Un diálogo con Bolívar Echeverría”, en Enrique Dussel, *Filosofías del Sur*, Akal, México, 2015, pp. 295-317.

Comienzo por la última pregunta. Para mí la crítica a la Modernidad proviene de la Modernidad misma, si entendemos por ello el tiempo coetáneo de la existencia, el espacio común que compartimos todos, todas. Siguiendo a Bolívar Echeverría, me parece fructífero pensar que Modernidad y capitalismo no son una y la misma cosa. Que la única modernidad que hemos conocido hasta hoy es la modernidad capitalista, la “realmente existente”, pero que hay otras posibles, latentes en el pasado histórico de dicha modernidad, como ensayos vencidos por la impronta de su configuración capitalista que perviven en lucha o negación de la misma, y también como prefiguraciones posibles en el futuro. Coincido con la postura de Bolívar Echeverría en el sentido de que la modernidad es lo que hoy está en juego pues es una forma civilizatoria que nos ha dado valiosos recursos para superar al capitalismo, pero que aún se encuentra dominada por el capitalismo. Incluso, la crítica decolonial es un producto de la modernidad. El pensamiento de Bolívar Echeverría es muy interesante puesto que asumió de manera radical el reto que significa la modernidad. Desde otra perspectiva, el trabajo de Carlos Lenkersdorf²⁰² es fundamental pues muestra la persistencia de lógicas no economicistas, esto es, lógicas que se relacionan con lo Otro en términos de reciprocidad. Esas lógicas están ahí, interpelando la modernidad dominante, como un ejemplo de lo que la modernidad puede ser. No son resabios arcaicos. Estoy convencida de que frente a la barbarie a la que nos conduce la modernidad capitalista, hay mundos floreciendo que prefiguran otra modernidad. Esto, para seguir con la reflexión crítica de Bolívar Echeverría, está vinculado a la construcción de un ethos: una manera de ser y de estar en el mundo. Desde muchas perspectivas, los feminismos, el decrecimiento, la crítica de la economía política, desde las luchas de los pueblos, llegamos a la misma conclusión: tenemos que vivir de otra manera. No somos los únicos seres que habitan el planeta, tenemos que ser “relacionales”, respetar la vida humana y la vida no-humana. Esto siempre ha estado presente en el pensamiento de Bolívar Echeverría pues su marxismo nunca cayó en la trampa de “la promesa del desarrollo de las fuerzas productivas”. Su pensamiento fue una crítica feroz al productivismo. Por ello, él pensaba que el ethos que más

202 Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza cite y cultura, artes y comunidad cósmica*, Siglo XXI, México, 1996.

preserva -por decirlo de alguna manera- la preeminencia del valor de uso sobre el valor valorizándose es el ethos barroco. El ethos barroco se preserva en América Latina. Hay que tener cuidado pues ha habido personas que interpretan que del ethos barroco se pasa directamente al ethos revolucionario o anticapitalista. Para nada, lo que Bolívar Echeverría quiere señalar es que en el ethos barroco hay una reserva de prácticas, de pensamientos, de modos de vida y de modos de ser culturales que son una interpelación y una promesa en contra de la modernidad hegemónica.

Efectivamente, la teoría del ethos nos permite identificar ciertos momentos del capitalismo en los que el capital nos desarmó, por ejemplo, a través del estado benefactor, fomentando una cierta constitución de lo público. Sin embargo, esto ya no ocurre ni tiene posibilidad de volver a ocurrir pues actualmente nos encontramos en un contexto de guerra imperial. De allí la radicalidad del pensamiento de Echeverría. A mí me molesta cuando se plantea que la solución se encuentra fuera de la modernidad puesto que esto nos lleva a crear esencialismos, es decir, pensar que existe algo puro, no contaminado y que no ha sido formado socialmente, esto me parece muy problemático. ¿Desde dónde hablar? Todos somos seres llenos de contradicciones y, por tanto, vivimos una contradicción extrema. Desde allí tenemos que reconstruir un mundo pos-capitalista, superar la razón instrumental.

Aquí conecto con tu segunda pregunta que refiere al mestizaje. Me parece que Silvia Rivera Cusicanqui habla de lo mismo que Bolívar Echeverría: el mestizaje es recuperado como ideología nacional y, al ser recuperado como ideología de estado, se convierte en un mecanismo de blanquear, de integrar, de asimilar; el mestizaje como ideología de estado es un ideologema, un mecanismo para generar la “nación aparente”. El nacionalismo mexicano fue asimilacioncita, lo mexicano se basaba en una cierta des-indianización, que es un tipo de blanqueamiento. El nacionalismo boliviano, nos dirá Rivera Cusicanqui, es miserabilista, difundía la miserabilización de lo indio. Pero existe otro tipo de acción mestiza o amestizante, por ejemplo, y es de la que habla Echeverría con la categoría de “mestizaje profundo” o aquella de lo *chi'xi*²⁰³ de Silvia Rivera Cusicanqui. El mestizaje no debe ser

203 Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo chi'xi es posible*, Tinta Limón, Argentina, 2018.

entendido como la disolución de las diferencias, como afirmación de una tercera identidad a-problemática o sin rupturas, sino, precisamente, como lo tercero excluido, como el terreno de la diversidad inconmensurable que se pone en juego sólo para afirmarse.

Hay un texto que me parece fundamental para entender esta idea de Bolívar Echeverría y que se titula “Malintzin, la lengua”²⁰⁴, pues allí muestra el trabajo de traducción entre dos culturas inconmensurables (la europea y la prehispánica) realizado por Malintzin. Ella hace esta tarea evitando el exterminio por más de un año, traduciéndole al Otro, lo que este Otro quería escuchar. Esta idea que han trabajado las feministas chicanas de observar la traducción como traición. Malintzin estaba construyendo la paz ente dos culturas en donde ésta era imposible. Por tanto, ella lo hace a través de *una tercera verdad*. No lo que dice uno u otro, sino de una mentira, que en realidad es *una tercera verdad*. En esa posibilidad de *una tercera verdad*, para Bolívar Echeverría, radica la posibilidad de un diálogo y de un acercamiento no instrumental. En lugar de pensar en fortalecer las identidades, en un sentido fundamentalista, me parece que se debería de recuperar esta idea de la afirmación de la identidad a partir de su puesta en juego. Por consiguiente, entendido de esta manera, el mestizaje no es asimilación (como lo propone el estado), sino la interacción profunda entre las diferencias.

Me gustaría concluir con la imagen de la Malinche y la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN (de 1993). En el imaginario patriarcal latinoamericano, especialmente en México, las dos figuras que sirven para descalificar el papel de las mujeres de la política son: Eva (por ella nos expulsan del jardín del Edén) y, por supuesto, Malinche. En ese sentido, la candidatura de María de Jesús Patricia Martínez (Marichuy) despertó el racismo de la derecha como de la izquierda. ¿Cómo lee usted el racismo expresado, sobre todo, por algunos sectores de “la izquierda” institucional?”

204 Bolívar Echeverría, “Malintzin, la lengua”, en *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, Desde abajo, Bogotá, 2011, pp. 237-244.

En el texto que acabo de mencionar, “Malintzin, la lengua”, Bolívar Echeverría señala que Malintzin tiene tres nombres que corresponderían a tres momentos históricos tanto de su acción como en la manera en que narramos la historia. El primer momento es cuando es Malin o Malinali. El segundo momento, Malintzin, cuando ya está con Cortés y es su traductora. Y, un tercer momento, cuando ya es La Malinche. Este tercer momento es la reconstrucción del mestizaje como ideología de estado.

De hecho, la imagen de la Malinche es recuperada en el siglo XIX por los liberales.

Exacto, en ese espíritu que nos dice que ya somos una unidad nacional. La Malinche es esa traidora que prefirió a los blancos-europeos. Me parece que cuando el movimiento zapatista coloca en el centro a las mujeres indígenas, como mujeres plenas y sujetos políticos, hace temblar toda la estructura que es compartida tanto por las derechas como por las izquierdas e, incluso, por algunos feminismos. Las estructuras indigenistas, que son racistas, las estructuras que pretenden negar la “politicidad” propiamente moderna de los indígenas se encuentran extendidas en todas las capas de la cultura en México. Fue sorprendente e indignante cuando en la campaña de la vocera del Concejo Indígena de Gobierno te encontrabas personas que te decían, refiriéndose a Marichuy, “pero esa indígena qué va a saber, cuáles son sus credenciales para gobernar este país”. Las izquierdas tienen una asignatura pendiente: revisar el racismo que las ha constituido. La gesta de Marichuy fue muy interesante en varios frentes. Por ejemplo, al ser una mujer indígena de izquierda, hizo del discurso político otra cosa. No era fácil contestar las cuestiones que colocaba Marichuy en la mesa. Si seguimos el desarrollo de los discursos que iba pronunciando, se da una cuenta de que siempre ponía en el centro a la vida, a las comunidades y las formas como las comunidades han resistido. Sin perder la radicalidad de su propuesta política, fue una campaña muy propositiva. No hay que olvidar que no sólo era candidata sino, lo más importante, era ella la vocera de un Concejo indígena de Gobierno. Pienso que tenemos que hacer un gran esfuerzo para desestructurar nuestro imaginario político, de allí, la importancia de las provocaciones

que siempre lanza el zapatismo. La gesta de Marichuy interpelaba el trasfondo racista, sexista y clasista de la sociedad mexicana. Debo señalar que, de alguna manera, dicha estructura clasista también se manifestó contra la candidatura de López Obrador. De hecho, pienso que esos 30 millones de votos también representan el hecho que él proviene de otro lugar, es decir “no es el típico blanquito que se fue a estudiar a Harvard y que ahora regresar y nos habla de economía”. De hecho, en las redes sociales se burlaban de la manera de hablar del “Peje”, a diferencia del candidato de la derecha²⁰⁵, que hizo parte de su propaganda política el hablar en inglés y francés. Me parece que eso también fue parte de la empatía que algunos sectores populares tuvieron y tienen hacia la figura de López Obrador. Por ejemplo, considerarlo como un político que viene de otro lado...

*Claro, del PRI de Tabasco*²⁰⁶ ...

Del PRI de Tabasco que después abandona. Me parece que el punto ciego de López Obrador se encuentra en las cuestiones indígenas. Creo que él piensa que lo que se debe hacer con los indígenas es crear una nueva política indigenista. Por otro lado, fue muy desafortunada la posición de muchos sectores de Morena²⁰⁷ al pensar que la campaña de Marichuy era para restarle votos a López Obrador y que era una “estrategia de Salinas²⁰⁸”. Esa idea de la instrumentalidad del zapatismo ha rondado siempre en algunas interpretaciones sobre el sentido del movimiento. Las personas que apoyamos la candidatura de Marichuy no estábamos por restarle votos a López Obrador, estábamos por posicionar una agenda en la discusión nacional y por la reconstrucción de las comunidades y pueblos indígenas que viven hoy una guerra en México. Actualmente, hay dos agendas políticas en México, por un lado, la agenda del nuevo gobierno electo y, por el otro, la agenda de los

205 Ricardo Anaya (1979), candidato del Partido Acción Nacional.

206 Andrés Manuel López Obrador militó en las filas del Partido Institucional Revolucionario (PRI) desde mediados de la década de los setenta hasta finales de los ochenta. De hecho, a principios de 1983 fue nombrado presidente del comité ejecutivo estatal del PRI en Tabasco.

207 Movimiento Regeneración Nacional.

208 Carlos Salinas de Gotari, presidente de México de 1988 a 1994.

pueblos que luchan, por tanto, en esta última debemos estar las feministas, al menos, las feministas que luchan. Si estas dos luchas convergen en algún momento, o convergen por momentos, ya lo veremos.



SAYAK VALENCIA

«La violencia se está convirtiendo en un ecosistema y en un espacio de producción de sentido: sentido de muerte»

Sayak Valencia (Tijuana, 1980) es una filósofa, poeta, ensayista y exhibicionista performática. Además de dedicarse a la escritura, es doctora en Filosofía, Teoría y Crítica Feminista por la Universidad Complutense de Madrid. Es profesora e investigadora titular en el Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte. Dentro de sus publicaciones destacan: *El reverso exacto del texto* (2007, Centaurea Nigra Ediciones) y *Capitalismo gore* (2010, Melusina).

En su libro Capitalismo gore usted hace un análisis muy interesante sobre las diversas manifestaciones de la violencia en las que se expresa la dinámica necrofilica en las zonas fronterizas, concretamente, en la ciudad de Tijuana. ¿Podría hablarnos un poco más de los rasgos específicos de este capitalismo gore y de su relación con la noción de necropolítica propuesta por Achille Mbembe?

Entiendo por capitalismo gore una interpretación *avant la lettre* de las lógicas neoliberales, asociadas al emprendedurismo que en geopolíticas fronterizas o del sur global utilizan la violencia expresiva como una herramienta de trabajo, de enriquecimiento rápido, de producción de sentido y de socialización por parte de ciertas poblaciones, sobre todo masculinas, que buscan escapar de la precariedad económica y existencial y cumplir con su papel social de proveeduría. De esta manera, capitalismo gore, a manera de palabra archivo, denota el derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el sur global, entendido conceptualmente como espacio de expolio neocolonial que se aferra a seguir unas lógicas del neoliberalismo cada vez más exigentes), el altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, la división binaria del género y la sexualidad, y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de *necroempoderamiento*.

Ahora bien, la hipótesis de mi investigación es que, si bien el capitalismo gore es una forma de economía distópica muy visible en las empresas criminales, su influencia no se limita al terreno económico, sino que produce formas de subjetivación ligadas al neoliberalismo que se distribuyen de manera transnacional entre poblaciones que no necesariamente están ligadas al crimen organizado. Mi interés por aportar conceptos elaborados de manera situada para explicar las realidades del mundo sur transnacional se circunscribe a un posicionamiento ético-político transfeminista, donde el poder de la reflexión y la articulación de un lenguaje común nos ayude, en primera instancia, a salir de la anomia social que contabiliza cuerpos descuartizados todos los días en nuestros territorios del sur global.

Ahora bien, desde mi perspectiva, existen cuatro ejes fundamentales que se intersecan y construyen las bases para que el capitalismo gore no sea sólo una forma cruenta de organización del trabajo, sino también un sistema de simbolización cultural que construye narrativas y ficciones políticas. Estos ejes son: 1) La huella del colonialismo/clasismo/racismo que impera en nuestros países excoloniales (recolonizados múltiples veces), 2) la masculinidad machista y violenta vinculada con el proyecto de Estado-Nación que, a través de la prebenda de ciertos privilegios, construye a la masculinidad normativa como máquina de guerra potencial al servicio del estado y su cartografía política y económica, 3) la precarización económica y existencial de las poblaciones (sobre todo las vinculadas con la masculinidad como proveedora) a través de la depreciación de las clases pobres y la degradación del concepto de trabajo, y 4) la aceptación frenética de los ideales neoliberales en pos del desarrollo y la ascensión social, a través del hiperconsumismo como un espacio de restitución simbólica y validación individualista de la subjetividad.

A mi entender, estos cuatro enfoques son importantes porque se materializan en la realidad social e incardinan técnicas necropolíticas²⁰⁹, biopolíticas²¹⁰ y psicopolíticas²¹¹ que se retroalimentan de manera performativa en un incesante fundido encadenado que produce un tipo de sensibilidad específica donde la violencia, el racismo, y el machismo son glamurizados y conforman en gran medida las narrativas audiovisuales transnacionales y contemporáneas que consumimos continuamente a través de las industrias culturales, los medios de comunicación y las redes sociales. Actualizando los modos de producción semiótica que glamurizan la violencia y la vuelven objeto de consumo, ocultando discretamente sus consecuencias materiales más atroces y generando plusvalía en ciertos nichos de mercado que se activan con las economías de la muerte.

209 Achille Mbembe, *Necropolítica*, Melusina, Barcelona, 2011.

210 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

211 Alexandra Rau, *Psychopolitik. Macht, Subjekt und arbeit in der neoliberalen Gessellschaft*, Frankfurt, Campus, 2010 y Byung-Chul Han, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014.

Pienso que hay que hacer una diferencia entre capitalismo, neoliberalismo y formas de extractivismo que se encuentran conectadas, pero que tienen una matriz común: la lógica capitalista ligada al momento colonial. Mi libro vincula, desde una perspectiva transfeminista, el capitalismo gore con la cuestión del narcotráfico y, por supuesto, con la masculinidad en el narcotráfico. Hasta ese momento no me había topado con alguna perspectiva que abordará la materialización de las subjetivaciones endriagas, que es la manera como denomino a las personas que se encuentran “performando” este tipo de trabajos de muerte. Las tres cuestiones que me interesaba abordar eran: el colonialismo, la masculinidad (y su vínculo con la necropolítica) y la reconfiguración del concepto de trabajo (sobre todo en los espacios fronterizos). Por consiguiente, en estas cuestiones se cristaliza la relación entre la raza, la clase, la sexualidad y el género. A través de *Capitalismo gore* intentaba hablar de la necropolítica cotidiana que se practica en nuestro país, pero no sólo la ejercida por el narcotráfico, sino también por la del estado como parte de la máquina necropolítica. El estado tiene la capacidad y la potestad de la violencia legítima a través del ejército, que es su brazo armado. Sin embargo, esta potestad, como sabemos, se debe ejercer solo en momentos de excepcionalidad. Sin embargo, dentro del capitalismo gore el estado utiliza la necropolítica como forma de gobierno y amedrentamiento de las poblaciones a su cargo. Así, el uso de la necropolítica en México se estaba ejerciendo ya no como una excepción sino como una forma de gobierno que, desde mi punto de vista, se ha extendido intermitentemente y con distintas intensidades desde el momento colonial y que en la frontera esta forma de gestión de las poblaciones se podría percibir como una actualización neocolonial de la necropolítica vinculada a la forma neoliberal (flexibilización del trabajo y nuevas formas de producción de subjetividades).

Es evidente que los cuerpos racializados, los cuerpos femeninos, los cuerpos pobres, o los cuerpos jóvenes tiene menos cabida en esta fase de la reactualización necro-liberal. El *Capitalismo gore* era una respuesta a este malestar. El gore, en tanto expresión sangrienta, extrema, irracional y abyecta, me ayudaba a responder, de manera más adecuada, a la espectacularización de la violencia que ha creado nichos económicos y, al mismo tiempo, ha producido desmovilización

social, puesto que se mantiene a la población aterrorizada y sufriendo estrés crónico. La “colonialidad del poder” se actualiza por medio de estas formas de violencia: ver cuerpos mutilados en la calle o convivir con cadáveres tirados en las carreteras. La producción de muerte se vincula a la administración necropolítica del Estado, no como excepción (como lo plantea R. Esposito o G. Agamben), sino como la regla, como lo ha formulado A. Mbembe. Actualmente, me encuentro trabajando la psicopolítica colonial y que se vincula con la conquista espiritual pero que desemboca en una necropolítica que se vincula con la dinámica capitalista. Por ello, en *Capitalismo gore* abordé la función de la máquina necropolítica en la configuración de la masculinidad y, por supuesto, de la del estado. Es evidente que mi objetivo no es criminalizar a los sujetos (jóvenes que pertenecen al precariado gore) que prestan sus servicios al mercado de las economías de la muerte como el narcotráfico o el crimen organizado, sino entender la manera cómo se construye el sujeto endriago. Me interesaba estudiar la construcción de la masculinidad como proyecto necropolítico y cómo la idea democracia en México como subterfugio cumple un papel importante en la actualización de la modernidad/colonialidad. Por tanto, planteo la necesidad de una crítica importante a los aparatos estatales que en el caso mexicano postrevolucionario articula la figura del macho mexicano como un ideal cultural nacionalista y que, por tanto, posibilita la extensión de los valores del machismo y su violencia como parte de la forma de legitimación de la identidad nacional. Por tanto, mi preocupación en el libro era el análisis fino de este entramado entre machismo estatal y subjetividad endriaga, no como polos contrapuestos sino como parte de una cadena de sentido, donde la tarea de los varones además de su rol de proveedores es desplegar hombría “legítima” a través del ejercicio de violencia de baja o alta intensidad²¹². Por tanto, desde el transfeminismo, que es la perspectiva que utilizo, conminamos a realizar un proceso de decolonización de la masculinidad necropolítica como un primer paso para desnecropolitizar y despatriarcalizar nuestro país.

212 Valencia Triana, S. “Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo”, *Universitas Humanística*, 78(78), 2014, <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/6392>

Con esta propuesta, mi objetivo no era criminalizar a los varones sino mostrar que el aparato estatal es necropolítico y que está utilizando los cuerpos individuales de los varones a través de su precarización para que libren una guerra social y civil no declarada contra las poblaciones minoritarias: mujeres, disidentes sexuales, transgénero, pero también contra otros varones en su mayoría jóvenes, racializados, empobrecidos, es decir, poblaciones desechables para el proyecto de la economía neoliberal.

Por supuesto, que la noción de necropolítica de Mbembe fue muy importante para mis reflexiones, pero su lugar de enunciación era el mundo africano, por ello, después, en su libro *Crítica de la razón negra*²¹³, Mbembe habla del devenir negro del mundo. Por tanto, hay que des-esencializar los atributos de la racialización. Al ser negro, Mbembe puede hacer esa lectura de la necropolítica. Me parecía que, en mi caso, tenía que hacerla desde el mundo fronterizo. La figura del endriago²¹⁴ me permitió mostrar que esto es resultado de un proceso que tiene su origen desde la época colonial. Actualmente, el proceso de neoliberalización del mundo pasa por dos lugares: uno de ellos es el lado B, que es donde vivimos los que habitamos la frontera y el otro es el lado apolíneo, funcional, que muestra las ventajas del neoliberalismo, el mundo diseñado para ser disfrutado por aquellos que tienen privilegios de raza, clase, género y nacionalidad y que se encumbran como un ideal a seguir dentro de las lógicas del éxito neoliberal.

Precisamente, cuando aborda el caso de las masculinidades subalternas y su relación con las subjetividades endriagas en espacios de “capitalismo gore”, usted hace una crítica muy interesante al feminismo blanco que ha soslayado la cuestión de la

213 Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, NED, Barcelona, 2016.

214 Sayak Valencia, “Capitalismo gore: narcomáquina y performance de género”, *Revista E-misférica*, E-misférica 8.2. Narcomáquina, Invierno de 2011, Instituto Hemisférico de performance y política, Universidad de Nueva York, Nueva York, Estados Unidos. <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-82>

raza y de la clase. Actualmente, hay un boom tanto de películas como de series de televisión (el caso de Netflix) donde se hace una especie de apología de estas masculinidades subalternas, sobre todo las inscritas en el mundo del narcotráfico, que alimentan la lógica necropolítica ¿Podría decirnos cómo ha cambiado el contexto cultural actual de la época en la que usted redactaba su tesis doctoral que tuvo como resultado Capitalismo gore?

En libro hablaba de esta espectacularización y de la explosión de nichos del mercado gore, incluso, abordé la cuestión de los asesinatos por encargo y de las actividades de desmembramiento, entendidos como tareas o empleos. Además, hablé del hiperconsumo y de la subjetividad capitalista y entonces ya había algunas series *mainstream* sobre el narcotráfico o las empresas criminales, en USA, por ejemplo, estaba la exitosísima serie *The Sopranos*. Pero es cierto que no había un boom en lo que refiere a series sobre el narco racializado (y sus expresiones). No había una iconización de esta actividad. De hecho, preveía que dicho fenómeno iba a agudizarse, ya que el neoliberalismo hacia allá funciona. De ahí, mi interés por esta banalización del cadáver, por ejemplo, a partir del año 2000 notamos un crecimiento exponencial de las series sobre cuestiones forenses. Y todo esto contribuye a normalizar la muerte. Actualmente, me encuentro trabajando con el concepto de “necroscopia” para entender el mercado del crimen organizado y de la celebración de la violencia. Me gustaría señalar que, por ejemplo, en la serie *Breaking Bad*²¹⁵ podemos observar la manera como se expresa la “diferencia colonial”: Walter Hartwell White (interpretado por Bryan Cranston) es un hombre blanco y genio de la química que se ve empujado a ingresar al mundo del narco, como cualquier sujeto colombiano o mexicano, pero con la diferencia de que, por lo general, los sujetos racializados siempre aparecen como seres inferiores: menos listos, más burdos y más salvajes. Mientras que los mexicanos fabrican burdamente anfetaminas, Mr. White hace arte. Estamos ante la reafirmación de los estereotipos presentes en “colonialidad del ver” de la que habla Joaquín Barriendos²¹⁶.

215 Serie de televisión dramática estadounidense creada y producida por Vince Gilligan en 2008.

216 Joaquín Barriendos, “La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico”, *Nómadas*, núm. 35, octubre, 2011, pp. 13-29.

En estos momentos me encuentro trabajando en algo que yo denomino régimen necroscópico y para ello me centro en el análisis de productos culturales audiovisuales emparentados con la narcocultura y la violencia explícita del crimen organizado que exceden la impronta regional de México y Colombia. Si bien el concepto de capitalismo gore sigue teniendo sentido a nivel explicativo de alguna parte de la realidad de la violencia y de la muerte en México asociadas al narco en su dimensión económica y cultural, es necesario apuntar que mis indagaciones sobre las masculinidades desde los estudios culturales me han llevado a pensar en la relación del *lap dissolve* de ciertas imágenes, producciones culturales y modos de producir la realidad y la subjetividad a través de las tecnologías y las industrias culturales, en las cuales identifico que se enarbolan regímenes de violencia y muerte distribuidos a través de la audiovisualidad transnacional: ejemplos persistentes de esta glorificación de la violencia en el imaginario del hiperconsumo son las pedagogías de la crueldad²¹⁷ y la didáctica de la guerra o de la sumisión distribuida por la publicidad, seguidos por la estetización de la catástrofe y de elementos seductores que proponen como deseable la normalización o, incluso, la glamourización tanto de la violencia como de la muerte retransmitidos por la televisión, en las series, en los *mass media* en general.

En este sentido, identifico la instauración de un régimen necroscópico a través de productos culturales que podríamos denominar necro-pop, que diseminan códigos semiológicos y técnicos donde la muerte se propone de manera desrealizada y seductora como una constante en producciones neoliberales de la cultura pop. En la última década la proliferación de la narcocultura a nivel transnacional ha ido en auge con series como *Narcos* (Netflix, 2015 a la fecha, USA), *La Reyna del Sur* (EEUU/México/España/Colombia), *El señor de los cielos* (Argos, Telemundo/Caracol Televisión, 2013 a la fecha), *Breaking Bad* (AMC, 2008-2013, EEUU) y *Prófugos* (HBO, 2011-2013, 2 temporadas Chile/EEUU).

217 Rita Segato, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013, p. 81.

Propongo entonces que el régimen necroescópico de la narcocultura es también un régimen económico que alimenta nichos importantes del mercado global que, asociado al imaginario cultural g-local producido por las industrias culturales, recupera la estetización de la violencia ultra-especializada (heredadas del colonialismo y del fascismo) y las re-combina con técnicas de gestión de la subjetividad a través de la sumatoria de herramientas psico/necro/biopolíticas.

Esta identificación de la producción de la necrovisualidad o necroscopías me ha llevado a revisar un tránsito entre dos momentos importantes: el fascismo/nazismo alemán y el narco/necro mundo contemporáneo que se enfocan en la producción y reforzamiento de la voluntad de muerte²¹⁸, donde ésta es entendida como una voluntad motora de destrucción masiva, al estilo de lo que proponía Schumpeter cuando hablaba del capitalismo como un proceso de destrucción creativa que nos dará pie para pensar en cómo las economías de la muerte rentabilizan ciertas imágenes para mantener funcionando ciertos imaginarios fundados en “fantasías racistas, clasistas y machistas” que secuestran la producción de lecturas disidentes de las imágenes a través de un proceso de *whitewashing* que busca conservar “una jerarquía marcada entre sistemas occidentales y no-occidentales desplegada a partir de una serie de mecanismos tecnológicos, iconográficos, psicológicos y culturales integrados a sistemas coloniales de poder y conocimiento”²¹⁹.

Por otro lado, una cuestión que me preocupa, y con la que ahora me encuentro trabajando, se refiere al hecho de la reproducción de esas imágenes y esos imaginarios y su relación con los aparatos de representación y percepción. El medio no sólo es el mensaje, sino que también el medio está modificando la percepción que tenemos del mensaje. Por ello, ahora trabajo sobre la ontologización del mensaje, pues las imágenes de violencia

218 Sayak Valencia y Katia y Sepúlveda, “Del fascinante fascismo a la fascinante violencia: Psico/bio/necro/política y mercado gore”, *Mitologías hoy*, [S.l.], v. 14, p. 75-91, dic. 2016: <https://revistes.uab.cat/mitologies/article/view/v14-valencia-sepulveda>.

219 León, C., “Imagen, medios y telecolonialidad: hacia una crítica decolonial de los estudios visuales”, *Aisthesis* [en línea] 2012, (Julio-Sin mes), p. 115. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=163223650007>

(presentadas como glamurosas) reifican estas masculinidades con la finalidad de mantenerlas en su sitio, es decir, para que no puedan hacer una revolución o incentivar la organización de comunidades de afecto. Por ejemplo, el narco en México cuenta con los recursos materiales para hacer una revolución armada, como lo hubiera querido Frantz Fanon, pero no lo hace (ni lo hará) porque está seducido por los aparatos coloniales impuestos por el neoliberalismo y prefiere ser un empresario que ha comprado las lógicas europatriarcales del *Self Made Man*. El narco no quiere ser revolucionario, quiere ser un empresario. Como sabemos, ese empresario quiere acceder a los beneficios del “blanqueamiento” del neoliberalismo.

Esto es la psicopolítica colonial, la programación de la subjetividad para generar marcos de deseo y afecto con un proyecto que precariza a las comunidades a las que pertenecemos por geopolítica, racialización, clase, sexo o estatus migratorio. Así, la violencia se dirige contra las poblaciones que tanto el estado como los cárteles consideran a su cargo: personas racializadas, mujeres, niños, etcétera. Siguiendo a María Lugones y a Silvia Federici, considero que a los hombres racializados les entregaron mujeres racializadas como una especie de bien común, es decir, que tanto el necropatriarcado blanco como el necropatriarcado racializado lo pueden explotar y dominar. La masculinidad necropolítica sigue teniendo el privilegio y la potestad de dar muerte a los otros, sobre todo si esos otros son racializados. El feminicidio, las masacres de los pueblos originarios o los cadáveres que dejan los naufragios de la migración hacia Europa dan cuenta de una ontología de la imagen, pues lo importante es el “aura cosmética” que adquieren estos cuerpos y no el correlato histórico de impugnación ante la extrema violencia que las imágenes denuncian.

Siguiendo en el plano de las iconografías, me gustaría saber si podría desarrollar su reflexión en relación a la idea de “pedagogías de la crueldad” (trabajada por Rita Segato) con un fenómeno social que ha cobrado mucha intensidad estos últimos años: los linchamientos

*populares*²²⁰. *La potencialidad que podría tener un linchamiento popular de toda la clase política o de la oligarquía se evapora en el linchamiento de personas racializadas y pobres.*

Es muy importante la pregunta que me haces. Primero, me gustaría indicar que, efectivamente, la pedagogía de la crueldad que propone Rita Segato es muy fructífera. Sin embargo, en el caso mexicano, esta pedagogía se intersecta con dos más que me parecen de suma importancia: 1) el relato neoliberal como única cartografía posible para el éxito y la dignificación social y 2) la “pedagogía de la pobreza y del auto-desprecio” que está vinculada con lo que Adela Cortina denomina *Aporofobia*, es decir, el odio hacia los pobres sólo por el hecho de serlo. Me parece que esta crueldad va acompañada de la necesidad de ser aceptado, pues primero nos dijeron: “Ustedes tienen que sentirse mal por ser pobres, por consiguiente, se deben de subir al carro de la modernidad y del progreso, a través del proyecto neoliberal”, pero no nos advirtieron de que quizá el precio para acceder a la modernidad sería llegar en ella en ataúd, no nos dijeron que el destino manifiesto de las poblaciones excoloniales es ser post-mortem-nos. Allí se origina la ruptura, me parece, para volver criminal a la población. Mientras se desmantelan las fábricas y se flexibiliza el trabajo, se nos vende la idea de que debemos obtener dinero de manera fácil y rápida y que es nuestra responsabilidad individual estar en estado de pobreza, des-responsabilizando al estado de sus prerrogativas. Se hizo una gran campaña publicitaria para ocultar el proceso en el que nos estaban despojando de nuestras condiciones materiales de reproducción social. Por ello, considero que, en México, la “crueldad” se convirtió en un trabajo, no porque seamos atroces e ingobernables *per se*, sino porque hemos sido muy obedientes y estamos siendo sumisos con el proyecto neoliberal.

220 El 26 de noviembre de 2004 dos policías fueron quemados vivos ante las cámaras de televisión en un pueblo cuyos habitantes confundieron con secuestradores. El linchamiento fue televisado por las dos principales cadenas de televisión del país. Según el investigador, Raúl Rodríguez Guillén, entre 2010 y 2014, se registró un aumento considerable de los casos de linchamiento, con una media de 32 casos por año. En 2015, las cifras se dispararon, registrándose 112, entre intentos de linchamiento y linchamientos consumados.

Véase: <http://www.sinembargo.mx/30-03-2016/1636700>

Es cierto, que la crueldad ha sido empleada como arma biopolítica, pero en los espacios del capitalismo gore se convirtió en un trabajo. Al despojarnos de nuestros recursos, la crueldad es vista como una salida a la pobreza. La gente se vuelve cruel contra sí misma, como bien dices. En lugar de ser crueles con nosotros mismos o con personas de nuestras comunidades, como lo ejemplifican los linchamientos, deberíamos de exigir justicia y cumplimiento de nuestras garantías de empleo, salud, educación o acceso a vivienda a los aparatos del estado. Por otro lado, también debemos de mencionar la corrupción que permea el país: menos del 1% de casos denunciados desemboca en una buena resolución jurídica. En un país donde no se resuelven nada y la justicia es una mentira y una burla, no es un azar que la gente intente hacer justicia por su propia mano. En nuestro país la justicia y la ley no van de la mano, la ley beneficia sólo a aquellos que pueden comprar justicia. De allí el sentido de los linchamientos y, aunque no los justifico, sí los comprendo como una medida desesperada ante un desamparo estatal aberrante. Pienso que esto está ligado al proceso de auto-desprecio que es exacerbado por el colonialismo. Estamos montados en el carro de la modernidad y esta modernidad resuelve todo así: matando. Por otra parte, me gustaría subrayar que la espectacularización de esta violencia (la exhibición de los linchamientos por televisión) tiene como finalidad mostrarnos que las comunidades no se pueden gobernar y que son violentas por antonomasia. De esta manera, el estado puede justificar su presencia violenta y genocida dentro de ciertas comunidades en lucha.

Estas cuestiones estarían ligadas a lo que he denominado como “fascinante violencia”. Inspirada en el trabajo de Susan Sontag²²¹, que habla del “fascinante fascismo”, propongo esta noción para referir esta sed por el morbo y esta adicción a la violencia. La violencia se está convirtiendo en un ecosistema y en un espacio de producción de sentido: sentido de muerte, por supuesto. Por ello pienso que no es sólo una “pedagogía de la crueldad” sino también una ontologización de las imágenes y la incorporación de estas imágenes con la finalidad de mantener el aparato (tanto visual como estatal): la hípernormalización de la violencia.

221 Susan Sontag, *Bajo el signo de Saturno*, Edhasa, México, 1987.



LEÏLA BENHADJOUJJA

«La interseccionalidad es esencialmente una *praxis*. No es una enunciación teórica»

Leïla Benhadjoudja (Argel, 1982) es profesora en la Escuela de Estudios Sociológicos y Antropológicos de la Universidad de Ottawa. Sus líneas temáticas son: teorías feministas postcoloniales y descoloniales, sociología del racismo y las relaciones interétnicas. Editora de la obra *Le Québec, la Charte, l'autre: et après?* (Mémoire d'encrier, 2014), algunos de sus trabajos han sido publicados en las revistas *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, *Tumultes* y *Anthropologie et société*.

En algunos de sus trabajos usted se posiciona como “investigadora racializada (mujer, magrebí, fruto de la inmigración, identificada como musulmana de la clase media)”²²². ¿Podría hablarnos de su trayectoria tanto académica como intelectual?

Me parece importante subrayar que tanto mi trayectoria académica como mi trayectoria intelectual están íntimamente ligadas a mi proceso de concienciación política. Nací, crecí y viví en Argelia hasta la edad de quince años, posteriormente, migré con mi familia a Canadá, concretamente a Quebec, en 1997. En Argelia, tuve la fortuna de recibir una educación que me hizo sensible al colonialismo (concretamente, el colonialismo francés) y a la manera cómo el sistema colonial ha dividido y desbaratado al continente africano. Los efectos del colonialismo todavía afectan a la sociedad argelina y, por tanto, puedo decir que mis perspectivas siempre han tenido como punto de partida los intereses globales y locales ligados al colonialismo. Guardo muchos recuerdos de mi infancia en el socialismo a la argelina (en el que también fui sensible a los intereses de clase) y, por tanto, las consecuencias han perdurado incluso después de 1989.

Por otra parte, uno de los traumas que tuve cuando emigramos a Canadá, no tuvo nada que ver con el clima, la lengua o la cultura sino con lo económico. Tuvimos que aprender a vivir en un sistema capitalista donde la migración (el caso de mi familia) constituía una fuerza de trabajo barata para el sistema. De hecho, recuerdo la primera vez que entré en un supermercado, ver tantos productos (pues en Argelia sólo había escasez) y [sentir] el espíritu de consumo me provocó un shock. Posteriormente, vivir el proceso de migración constituyó una etapa en mi formación humana y política, aunque haya sido un proceso difícil. Una cosa es cierta: viviendo en Quebec, en una sociedad blanca, me convertí en una persona racializada. La experiencia de ser un problema es algo muy extraño, como lo decía W.E.B. Du Bois. El hecho de haber crecido en una sociedad donde la mayor parte de la población es musulmana, en una familia musulmana, para

222 Leïla Benhadjoudja, “De la recherche sur les féminismes musulmans: enjeux de racisation et de positionnement”, en N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc?*, Éditions du remue-ménage, Montréal, 2015, p. 44 y “Territoire de libération: Perspectives féministes musulmanes”, *Tumultes*, n°. 50, 2018, p. 113.

posteriormente desenvolverme en una sociedad donde “ser musulmán” es un problema en un contexto muy pesado, incluso antes del 11 de septiembre, influye mucho tanto en la trayectoria personal como en las relaciones que una puede establecer con los demás.

Por otra parte, a pesar del aplastante discurso sobre el islamismo en Argelia y la guerra contra los civiles durante la década de los noventa, nunca viví mi religión como un problema. Es la mirada occidentalocéntrica la que ve en el Islam un problema y que lo construye como tal. De hecho, en un artículo abordé la cuestión de lo que significa “convertirse en un problema”²²³, cuestión analizada por tanto por W. E. B. Du Bois como por Sara Ahmed²²⁴, para entender la manera en que nuestra trayectoria intelectual está ligada al hecho de “ser un problema”. Convertirse en un problema social, en mi situación personal, contribuyó a la construcción de una conciencia política racial, de género y de clase. Por tanto, cuando me identifico como feminista, musulmana, de origen argelino y, ahora, afincada en Canadá, todos estos elementos construyen un posicionamiento y una relación con respecto al mundo que han nutrido una *praxis feminista* y que puedo compartir con otras mujeres, pero que se forja de mi simple experiencia, pero no sólo eso. Me inscribo en una perspectiva socio-histórica que hace hincapié en la larga tradición de luchas de las mujeres y, por tanto, he sido beneficiada de dichas luchas.

Mi trayectoria intelectual y mi conciencia política se inscribe en la larga tradición de luchas de las mujeres que me han precedido (pienso en las mujeres de mi familia en primer lugar, pero también en las mujeres argelinas, en las mujeres inmigrantes y racializadas que constituyen mis múltiples identidades), pero vislumbrando un mejor futuro. Esta conciencia se ha agudizado gracias a todo lo que se aprende de otras comunidades marginalizadas y oprimidas. Pienso especialmente en una experiencia: cuando tenía 20 años, en una comunidad quechua cerca de Ayacucho, en Perú, viví una experiencia que me transformó profundamente pues me confrontó a un universo no-occidental, autóctono y enfrentado a otras formas de colonialismo.

223 Leïla Benhadjoudja, “Territoire de libération: Perspectives féministes musulmanes”, *Tumultes*, no. 50, 2018, pp. 111-130.

224 Sara Ahmed, *Living a feminist life*, Duke University Press, 2017.

El hecho de descubrir las perspectivas de América del Sur, para alguien que venía de un otro Sur –Argelia- y que vivía en Quebec, fue fundamental para darme cuenta tanto de las similitudes de las luchas de los pueblos del Sur como de las diferencias entre las perspectivas religiosas y políticas: me ayudaron a descentrarme y de darme cuenta de la posibilidad de pensar las relaciones Sur-Sur. Concretamente, esta experiencia me orilló a reflexionar y me llevó a interrogarme sobre la manera cómo el colonialismo afectó de diferentes formas las regiones del mundo: en los saberes, en los cuerpos, en el medio ambiente y en las espiritualidades, entre otras. Además, percibí que uno de los efectos del colonialismo es que nos obliga a mirar continuamente hacia Occidente. Por tanto, al mirar, incluso desde una perspectiva crítica, olvidamos en ocasiones mirarnos a nosotros mismos y acercarnos a otros grupos que han vivido experiencias similares. Al regresar de Perú, mi mirada sobre Canadá se transformó. También tomé conciencia de hasta qué punto las naciones indígenas han sido invisibilizadas y de cómo muchas ONGs y de la izquierda canadiense manifestaban su solidaridad con las luchas indígenas de otros lugares pero que las del propio Canadá eran, por lo general, marginalizadas.

Por supuesto, hay otras experiencias que me han marcado. Por ejemplo, en Canadá, tuve la posibilidad de descubrir el pensamiento feminista negro y el feminismo autóctono, perspectivas importantes, pues nos permiten entender la importancia política de la solidaridad entre las mujeres del Sur Global y, por supuesto, nos ayudan a repensar la colonialidad. Esta última, no puede ser sólo pensada como la relación entre el Norte y el Sur, sino también como las relaciones que se dan en el seno de las sociedades comúnmente llamada “desarrolladas” o del “Primer mundo”.

Usted ha analizado, desde una perspectiva feminista, la manera como se moviliza la “laicidad narrativa”, en tanto dispositivo biopolítico, para alimentar la Islamofobia y para criminalizar a

*determinados grupos sociales*²²⁵. Precisamente, en el trabajo donde usted estudió el impacto de la Ley 60²²⁶ también mostró el papel del feminismo “mayoritario” o “hegemónico” durante el proceso de construcción de las mujeres musulmanas como problema. Sabemos que el feminismo no es una corriente homogénea, en ese sentido, ¿podría profundizar en la manera en que algunas feministas reproducen estereotipos racistas o islamófobos?

No es algo inédito, al contrario, la genealogía del feminismo dominante, es, antes que nada, la historia del feminismo blanco en la que las mujeres blancas se han beneficiado de diferentes regímenes de explotación como la esclavitud o la colonización. Estos elementos han estado ausentes tanto en las reflexiones como en la reflexibilidad en el feminismo blanco. De ahí que su carácter colonial nunca sea puesto en cuestión. En lo personal, estudié el caso de Quebec para entender la manera en que las feministas blancas alimentan y fomentan la islamofobia, concretamente, en contra de las mujeres musulmanas y racializadas. Por supuesto, también se puede analizar el papel de algunas feministas blancas en contra de las mujeres autóctonas, en contra de las mujeres negras o en contra de otras mujeres marginalizadas.

Lo que sucedió en Quebec guarda mucha similitud con lo que ocurre en Francia, esto es: la complicidad o colusión entre el feminismo blanco y el discurso de la laicidad nacionalista y falsificada, como dice Jean Baubérot, donde el Islam es presentado como la principal amenaza de los “valores universales”, pero especialmente, como un peligro para las mujeres y las comunidades LGBTIQ. A través de este discurso, el feminismo blanco moviliza lo que he descrito, apoyándome

225 Leila Benhadjoudja, “Laïcité narrative et sécularonationalisme au Québec à l’épreuve de la race, du genre et de la sexualité”, *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, Vol. 46 (2), 2017, pp. 272-291.

226 El proyecto de Ley 60 se titulaba “Charte affirmant les valeurs de la laïcité et de neutralité religieuse de l’Etat ainsi que d’égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d’accommodement” y fue propuesto el 7 de noviembre de 2013 ante la Asamblea Nacional de Quebec. La derrota electoral del *Parti québécois* (PQ) en las elecciones de abril de 2014, implicó que dicha Carta no fuera adoptada.

en los trabajos de Jasbir Puar²²⁷ (homonacionalismo) y de Sara Farris²²⁸ (femonacionalismo), como “secularonacionalismo”. Dicho discurso se cristaliza en el cuerpo de las mujeres musulmanas, especialmente en las mujeres que portan velo, convirtiéndose así en el enemigo nacional que hay que neutralizar. Por supuesto, en el discurso de las feministas blancas esto se articula de manera más sutil, pero hay que deconstruirlo para observar lo que está en juego: la marginalización y la exclusión de las mujeres musulmanas, pero también, como lo muestra Sara Farris en su libro, la mano de obra barata para el sistema de explotación económico. Es evidente que dicha cuestión configura el discurso de islamofobia global donde lo que está en juego es el discurso de ‘seguridad’: neutralizar poblaciones, pueblos y comunidades para garantizar la estructura de dominación.

Usted se ha apoyado en los trabajos de Sirma Bilge, feminista de origen turco y profesora en la universidad de Montreal, quien ha denunciado, tanto en diversos textos académicos²²⁹ como en algunas conferencias²³⁰, el “blanqueamiento” de la “interseccionalidad”, pues ésta ha sido despojada, por algunos sectores universitarios, de su “espina crítica” convirtiéndola en un simple fetiche conceptual ¿Qué piensa al respecto?

Aprovecho para honrar el trabajo que ha realizado Sirma Bilge, pues han sido muy importante para mi trabajo y reflexiones. Efectivamente, ella muestra el “blanqueamiento de la interseccionalidad”, puesto que su uso se ha despolitizado y la han despojado de su principal objetivo: la justicia social. La interseccionalidad es esencialmente una praxis.

227 Jasbir K. Puar, *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer*, Barcelona, Bellaterra, 2017.

228 Sara Farris, “Les fondements politico-économiques du fémonationalisme”, *Contretemps*, 2013, Recuperado de: <http://www.contretemps.eu/les-fondements-politico-economiques-du-femonationalisme/>

229 Sirma, Bilge, “Le blanchiment de l’intersectionnalité”, *Recherches féministes*, vol. 28 (2), 2015, pp. 9-32.

230 Sirma Bilge, “La gouvernementalisation de l’intersectionnalité à l’ère du néolibéralisme (post)racial”, Séance plénière, Colloque International de l’ACSALF, Université de Laval, 2 de noviembre de 2017

No es solamente una enunciación teórica. La interseccionalidad debe estar articulada con la búsqueda de la justicia social y de la transformación de sistema de opresión. Por medio de dicho blanqueamiento de la interseccionalidad podemos observar que, tanto en los movimientos feministas como en el discurso de las feministas universitarias blancas, las mujeres negras son eliminadas y las mujeres racializadas son marginalizadas, cuando, precisamente, la interseccionalidad fue enarbolada por las mujeres negras. Como sostiene Patricia Hill Collins²³¹, se usa el saber de las mujeres negras sin las mujeres negras. Es precisamente en ese sentido donde se inscribe la crítica hecha por Sirma Bilge cuando habla del “blanqueamiento de la interseccionalidad”. Dicho blanqueamiento contribuye a la imposibilidad de transformar las prácticas y las relaciones de poder. Por consiguiente, la interseccionalidad nos permite, precisamente, cuestionar a la hegemonía. La interseccionalidad debería de empujarnos a la reflexibilidad. En ese sentido, comparto la crítica de Sirma Bilge. Debemos reflexionar sobre “los lugares de enunciación”, cuestión que se encuentra ausente en el feminismo blanco, que siempre se concibe como universal. ¿Desde dónde producimos nuestra enunciación? Si no enunciamos *con* los movimientos sociales, entonces, nos quedamos encerradas en nuestra torre de marfil.

En diversos trabajos de investigación, usted ha denunciado la manera como muchos académicos conciben al Islam como “un objeto homogéneo y fijo en el tiempo”²³² y, en ese sentido, usted propone entender el Islam como “una tecnología del yo” (Foucault). Para ello, y apoyada en los trabajos de Saba Mahmood²³³ y de Jasmine Zine²³⁴, muestra los diferentes agenciamientos de las

231 Patricia Hill Collins, *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*, Routledge, 1990.

232 Leïla Benhadjoudja, “De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement”, en N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc?*, Éditions du remue-ménage, Montréal, 2015, p. 42.

233 Saba Mahmood, *Politique de la piété: le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.

234 Jasmine Zine, *Islam in the Hinterlands exploring muslim cultural politics in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2012.

***mujeres musulmanas haciendo de ellas un sujeto político*²³⁵. ¿Podría hablarnos sobre el papel de la fe (foi) en el proceso de emancipación de las mujeres?**

Es cierto que tanto el trabajo de S. Mahmood como el de J. Zine me ha servido mucho, sobre todo, el de esta última, ya que Zine ha estudiado el contexto canadiense. Zine es una feminista musulmana de familia inmigrante también. Al igual que Jasmine Zine, comparto su crítica hacia los movimientos feministas (incluso, antirracistas) donde el lugar de la fe (*foi*) está ausente o, si está presente, es denigrada. Evidentemente, en esa perspectiva se entiende que tanto la Modernidad como la emancipación de las mujeres debe oponerse a la religión. Lo anterior se inscribe en una perspectiva particular: la de la experiencia de determinadas mujeres blancas.

Primero, me gustaría subrayar que es difícil pensar y comprender la experiencia de ser musulmán criticando la perspectiva cristiana. Me parece que allí hay un malentendido. En ese sentido, me parecen fundamentales los trabajos de Talal Asad, pues nos invitan a pensar la religión en su construcción discursiva y a cuestionar la genealogía de esta categoría. Estoy de acuerdo con sus críticas y creo que ni la categoría de religión, ni aquello que muchos llaman la fe pueden capturar el sentido y la experiencia de ser musulmán o musulmana.

Creo que sí se puede hablar de “subjetivación musulmana” como “tecnología del yo” que nos permite, a la vez, construirnos y orientar nuestra relación al mundo. Cuando se patologiza el “Islam”, posteriormente, se patologiza el discurso y las maneras de ser de las mujeres musulmanas, pues es presentado no sólo como una anomalía, sino como un problema: una enfermedad en un cuerpo social. En un cuerpo social sano, se nos dice, el feminismo tiene que ser laico y moderno, pero en el fondo, encontramos rastros del cristianismo. Por otra parte, creo que deberíamos hablar de feminismos musulmanes en plural, puesto que, efectivamente, la subjetivación musulmana no se experimenta como un problema. Precisamente, es la alterización e inferiorización que viven las

235 Leïla Benhadjoudja, “Les femmes musulmanes peuvent-elles parler?”, *Anthropologie et société*, 42 (1), 2018, pp. 113-133.

mujeres musulmanas lo que crea el problema. El feminismo hegemónico concibe al proceso de subjetivación de las mujeres musulmanas como un problema. Entre las diversas expresiones encontramos un gran *corpus* académico y teórico que construye al islam como un problema para las mujeres. La manera como el feminismo musulmán pone en tensión las verdades del feminismo blanco es mostrando precisamente el blanqueamiento de la categoría de religión, pues no se trata de que todas las religiones causan problemas. Me parece que las genealogías de las categorías de raza y de religión están íntimamente ligadas. Pienso en el trabajo que ha realizado Gil Anidjar²³⁶ quien muestra que dichas categorías no se construyeron de manera separada. Anidjar también muestra cómo la blanquitud y el cristianismo se construyeron mutuamente, de allí la necesidad de pensar la pareja raza/religión.

El proceso de liberación de las mujeres musulmanas contra las diversas formas de opresión no se hace *en contra* del Islam, sino *con* él. Por islam entiendo un espectro muy amplio que no puedo encerrar en la categoría de religión y, por tanto, me parece un objeto inasible para las ciencias sociales occidentales. Por “sujetos políticos” me refiero, primero que nada, a cuerpos políticos. El feminismo musulmán es múltiple y se no coloca a partir de los mismos lugares de enunciación. Las mujeres musulmanas no forman un grupo homogéneo y el proceso de la subjetivación musulmana como lugar de liberación es variado.

El feminismo musulmán implica una desobediencia epistémica. Una desobediencia ante los mandatos de la modernidad occidental que exige “deshacerse” de la religión, concretamente, de las religiones no-cristianas. Esta desobediencia epistémica permite abrir una vía de descolonización y emerger tanto a cosmologías como a saberes no-occidentalcéntricos inscritos en historicidades ligadas a múltiples experiencias del islam (con y en el Islam).

236 Gil Anidjar, *Sémites. Religion, race et politique en Occident chrétien*, Lormont, Le bord de l'Eau, 2016

Aprovechando que trata el tema de las ciencias sociales, me gustaría que abordáramos la cuestión de la blanquitud en el mundo académico. En un artículo usted narra su experiencia como investigadora racializada²³⁷ subrayando el hecho de que el sujeto subalterno siempre está bajo sospecha y, por tanto, tiene que justificarse para mostrar que su quehacer no afecta la supuesta “objetividad” en el proceso de investigación. El sujeto racializado tiene que justificar su presencia no sólo en la arena pública, sino además en el espacio académico. ¿Podría hablarnos sobre la geopolítica del conocimiento y su relación con los sujetos racializados que están produciendo saberes?

Efectivamente. Al igual que otros intelectuales decoloniales, me parece que el lugar de enunciación de nuestros pensamientos está ligado a nuestro cuerpo y, sobre todo, a su racialización. Por consiguiente, es importante observar lo que provocan determinados cuerpos en espacios específicos. La presencia de un cuerpo racializado e identificado como musulmán en un espacio blanco, donde las ciencias sociales son concebidas como si fueran ciencias de la blanquitud, provoca tensiones y disonancias. En mi artículo, narro dicha experiencia. En efecto, yo no uso el velo, pero hay colegas que sí lo usan. Por supuesto, eso crea que nuestras perspectivas siempre sean cuestionadas puesto que surge la sospecha de que no somos realmente “objetivas” o “neutras”. Por supuesto, la blanquitud se concibe ella misma como el centro y como el garante de la “neutralidad científica”. En el fondo, está la idea que las personas racializadas no somos capaces de ser objetivas, sobre todo cuando trabajamos en torno a cuestiones y a problemáticas que afectan a nuestras comunidades. De hecho, como lo han mostrado Gabriela Gutiérrez y Yolanda Flores²³⁸, las mujeres racializadas en la academia sufren de una “presunción de incompetencia” y que se dirige –en general– a los sujetos racializados: mujeres que portan el velo, los descendientes de la migración, los negros, los indígenas, los miembros de la comunidad LGBTIQ, etcétera.

237 Leïla Benhadjoudja, “De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement”, en N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc?*, Éditions du remue-ménage, Montréal, 2015, p. 48.

238 Gabriela Gutiérrez, Yolanda Flores et al., *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia*, Utah State University, 2012.

Ese síntoma específico de racialización es constitutivo de nuestra relación con las ciencias sociales. De hecho, en algunas ocasiones, durante los cursos que he impartido sobre sociología del racismo algunos alumnos me han cuestionado y, evidentemente, hacen alusión a mi origen y a mi racialización. Además, de manera frecuente hago notar a mis estudiantes que ellos pasan gran parte de su curso universitario leyendo los textos desde un punto de vista dominante, el de los hombres blancos y, por tanto, los hago cuestionarse sobre dicho punto de vista y los animo a leer a autores indígenas o negros con la finalidad de hacerlos descubrir otras epistemes.

Los profesores blancos cuentan con sus privilegios epistémicos. De hecho, esto también es visible en la política de citas y de referencias. Es interesante observar cuándo nuestras citas y referencias son legítimas. Hay algunos trabajos, por el ejemplo el de Sara Ahmed, que muestran que, si usted cita a los hombres blancos, su artículo adquiere un aura de objetividad y, por tanto, de legitimidad. Por otra parte, en su último libro, Sarah Ahmed trató, y lo consiguió, de citar solamente a mujeres. Esto es la resistencia epistémica.

En las luchas populares de América Latina, observamos que las mujeres, se denominen o no feministas, se encuentran en la vanguardia de los movimientos de liberación. ¿Qué piensa de que el feminismo sea considerado un “lujo” para algunas militantes?

Me gustaría distinguir dos cuestiones. Primero, la que se refiere a la etiqueta, pues hay todo un debate en torno a la etiqueta de “feminismo”. Pienso que la manera como uno se autoidentifica implica un poder sobre sí mismo. Existen mujeres que resisten y luchan contra el patriarcado, contra la violencia colonial y contra la heteronormatividad, pero que rechazan la etiqueta de “feministas” por la carga colonial que podría implicar. Hay que recordar la carga colonial que tuvo [ese término] en Argelia o en Egipto, por citar algunos ejemplos, cuando un sector del feminismo blanco celebraba la colonización bajo el argumento de que se tenía que salvar a las mujeres indígenas de su cultura y de su religión. Por tanto, la cuestión de la etiqueta es importante. Algunas militantes se preguntan el por qué

recuperar una etiqueta que fue creada por el discurso occidental y por qué no crear nuestras propias etiquetas y nuestras propias formas de autoidentificación. En ese sentido, yo comparto esas posturas.

Por otra parte, no se debe olvidar que existen otros movimientos, como bien indicaste, en Latinoamérica y en otras latitudes, de mujeres que luchan y que reivindican el “feminismo”, incluso, algunas se declaran ser “feministas descoloniales”: un feminismo que lucha en contra del imperialismo y de la colonialidad -y contra otros sistemas de opresión-. Considero que ambas posiciones no son diametralmente opuestas. Personalmente, lo que me molesta es el hecho de negar el sexismo, es decir, cuando se niega la especificidad de la experiencia de las mujeres, ya que las mujeres sufren por determinadas formas de violencia. No se debe soslayar las consecuencias de la violencia colonial, ni de la violencia en el seno de nuestras propias comunidades.

No comparto el argumento que dice que las mujeres sólo podrán liberarse cuando los varones lo hayan logrado o, incluso, que las mujeres serán libres después de la revolución. Por ejemplo, en las luchas de liberación en muchos países anteriormente colonizados, la causa de las mujeres fue marginada. Las mujeres participaron durante las luchas de liberación y fueron dejadas de lado. Esto también muestra que las mujeres pueden ser instrumentalizadas. Incluso, en los movimientos progresistas, incluso de la izquierda, las mujeres son marginalizadas.

Por consiguiente, encuentro problemático el discurso que niega este proceso de marginalización de las mujeres en las luchas sociales. En ese sentido, entiendo muy bien la crítica a la etiqueta “feminista”. Conozco feministas autóctonas, musulmanas y negras que rechazan dicha etiqueta. Yo sí acepto la etiqueta de feminista musulmana, en el sentido de Patricia Hill Collins, de que no tenemos que caer en la trampa entre escoger entre raza y género. Nuestras experiencias de vida y de opresión han sido estructuradas por la intersección de género y raza.

Efectivamente, la reproducción del sexismo en los movimientos de liberación no es algo nuevo²³⁹. De hecho, también se puede reproducir el racismo o la islamofobia en los movimientos de emancipación. En un artículo²⁴⁰, usted menciona el caso de la feminista negra musulmana Délice Mugabo y la manera como se invisibiliza la lucha de las mujeres negras dentro de los movimientos feministas musulmanes. ¿Podría hablarnos sobre dicha cuestión?

Efectivamente, en dicho artículo hago referencia al trabajo de Délice Mugabo pues subraya el hecho de que el racismo contra la población negra se inscribe en una política global. La islamofobia se articula con el racismo hacia las personas negras. Pienso que esto nos lleva a lo más importante, no podemos llevar a cabo un movimiento de liberación si no ponemos a los más oprimidos en el centro. Las mujeres negras musulmanas son marginalizadas en las perspectivas feministas musulmanas dominantes, lo que muestra cómo las relaciones de poder y de opresión continúan incluso en los espacios que dicen liberadores. Como lo han mostrado muchos intelectuales negros, por ejemplo, Délice Mugabo, el racismo anti-negro es una política global y también las comunidades racializadas pueden contribuir en dicho racismo. Por tanto, es importante considerar las genealogías del feminismo musulmán. De hecho, siempre he criticado la genealogía que inscribe la historicidad del feminismo musulmán en la reforma del islam del siglo XIX, pues me parece reductor y arabo-céntrico pensarlo así. No estoy negando que algunos movimientos feministas musulmanes se han inspirado en dicha reforma, sino que estoy planteando que dicha idea no engloba la experiencia de todas las mujeres musulmanas. Me parece que dicha idea invisibiliza y borra la contribución de las luchas de las mujeres negras. Por ejemplo, pienso en las mujeres que lucharon en contra de la esclavitud, entre ellas hubo mujeres negras musulmanas. Desgraciadamente, sus luchas son rara vez tomadas en cuenta en la historia del feminismo musulmán.

239 Véase, Angela Davis, *Autobiografía*, Capitán Swing, Barcelona, 2016; Maylei Blackwell, "Las Hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973", (pp. 351-406) en Liliana Suarez Navaz y Rosalva Aída Hernandez (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 2008.

240 Leïla Benhadjoudja, "Territoire de libération: Perspectives féministes musulmanes", *Tumultes*, no. 50, 2018, p. 113.

Si nuestra tarea es hacer una crítica a las estructuras hegemónicas, también es nuestra obligación realizar una crítica sobre nuestros propios puntos ciegos. Por mi parte, al ser una mujer musulmana no negra, sino una mujer musulmana magrebí, soy consciente de que mis influencias políticas provienen de la lucha de las mujeres en Argelia en contra del colonialismo francés, sin embargo, también soy consciente de que para las musulmanas negras sus experiencias y fuentes de inspiración provienen de otras luchas. Además, el racismo anti-negro colabora de manera profunda en las sociedades de África del norte. Por tanto, considero importante el trabajo que está realizando tanto Délice Mugabo como las luchas de las feministas musulmanas de color.

El feminismo ha recuperado una cuestión esencial que las ciencias sociales siempre han soslayado: la corporalidad. Por otro lado, también es importante señalar la relación entre cuerpo y territorio²⁴¹, pues en el fondo quizá la cuestión, en términos biopolíticos, radica en saber quién tiene poder-sobre el cuerpo. Hago referencia al cuerpo, porque tengo entendido que usted se encuentra realizando una investigación en torno a la “descolonización de la estética”.

Efectivamente, como bien indica, ahora me encuentro trabajando la cuestión estética para entender cómo es que la estética ha sido colonizada. Me parece que el uso del velo, por parte de las mujeres, perturba a la colonialidad estética. Incluso, las mujeres blancas que suelen apoyar a las feministas musulmanas (por ejemplo, contra la ley 60 en Quebec), lo hacen bajo el argumento de que no las obliguen a quitárselo, sino que esperen a que ellas mismas lo hagan por cuenta propia, es decir, que ellas mismas se “liberen”. Siempre está esa expectativa: lograr la colonialidad estética. Para mí, el uso del velo se inscribe en una lógica de ruptura con dicha colonialidad estética. En otras palabras, con ese acto las mujeres musulmanas nos están diciendo: “No poseerán mi cuerpo, ni tampoco estoy dispuesta a entregárselo”.

241 L. Grueso et L.A. Arroyo, “Woman and the defense of place in Colombia Black movement struggles”, en A. Escobar et W. Harcourt, *Woman and the politics of place*, États-Unis, Kumarian Press, 2005, p. 100-114.

Actualmente, me encuentro trabajando la cuestión de los intereses (*enjeux*) estéticos y de ahí la idea de cómo podemos descolonizar la estética, especialmente por medio del arte. Nuestra relación con el espacio y con el cuerpo es importante para entender y contribuir en los procesos de emancipación. Por ejemplo, en el caso de la colonialidad del saber: ¿Qué tipo de cuerpo enuncia algo?, ¿qué tipo de cuerpo es considerado como legítimo para enunciar un determinado saber?, ¿qué tipo de cuerpo no es legítimamente aceptado? Vemos que allí aparece la cuestión de la raza, del género, de la sexualidad. Además, también observamos la emergencia de la nación, pues las fronteras de ésta se construyen en relación a la producción de “cuerpos extraños”. En el caso de la colonialidad estética, algunas tendencias artísticas serán consideradas como simple folclor. Por ejemplo, en Canadá, determinadas estéticas autóctonas son consideradas como folclóricas y son concebidas como una decoración de la nación, no como cuerpo de la nación. Por tanto, las estéticas descoloniales perturban no sólo al capitalismo sino también a la dinámica colonial, ya que piensan, de forma distinta, la relación con el entorno, con la naturaleza, con los otros. Creo que allí el islam puede contribuir puesto que los seres humanos no son considerados como el centro del universo sino como un elemento más.

Actualmente usted se encuentra trabajando en un libro que será publicado durante el año 2019 ¿Podría decirnos sobre qué trata?

Aunque todavía no tenemos el título definido, las palabras clave son: subjetivación, feminismo musulmán y Quebec. Es una obra que tiene su origen en mi investigación doctoral que hicimos con feministas musulmanas, pero desde una perspectiva de un saber co-construido. Durante el periodo en que realizamos la investigación, en Quebec se hablaba básicamente de la laicidad y se propusieron leyes para prohibir el uso del velo. Pero, además, fue un contexto de mucha violencia hacia las mujeres musulmanas en el espacio público, reflejado tanto en los *blogs* de extrema-derecha y en los medios de comunicación como en las agresiones físicas. Me pareció interesante observar que, durante ese periodo, las feministas blancas no reaccionaban ante las agresiones (físicas y verbales) que las mujeres musulmanas estaban padeciendo.

Al contrario, las feministas blancas estaban más preocupadas por el hecho de que, según ellas, el Islam era una amenaza para las mujeres blancas. Las feministas musulmanas nos dimos a la tarea de reflexionar conjuntamente, desde una perspectiva antirracista y transnacional, sobre dicho proceso de discriminación y de fomento de la islamofobia. En ese mismo orden de ideas, quiero mencionar que también estudiamos la dimensión antirracista de las luchas de las feministas musulmanas. Observé que, como en todo discurso antirracista, en el discurso feminista musulmán hay múltiples expresiones, pues podemos encontrar diferentes tendencias políticas, no es un grupo homogéneo. La sensibilidad política es distinta, sobre todo en el contexto de Quebec, donde algunas son federalistas y otras pueden ser soberanistas. Por consiguiente, sostengo que las mujeres musulmanas viven el Islam como una “tecnología del yo”, pues se encuentra inscrita en su subjetivación.



FRANÇOISE VERGÈS

«La historia es un campo de batalla»

Françoise Vergès (París, 1952) es una politóloga francesa, militante feminista, antirracista y anticapitalista. Catedrática del Center for Cultural Studies, Goldsmiths College, University of London (2000-2007), directora del programa científico y cultural del proyecto de Maison des civilisations et de l'unité réunionnaise, y presidenta del Comité pour la Mémoire et l'Histoire de l'Esclavage. Creadora de la Chaire Global South(s) en el Colegio de estudios mundiales de la fundación Maison des sciences de l'homme. Algunas de sus publicaciones son: *Nègre, je suis, Nègre je resterai. Entretiens avec Aimé Césaire* (2005, Albin Michel); *La Mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage* (2006, Albin Michel); *Fractures postcoloniales* (2010, La Découverte); *L'Homme prédateur* (2011, Albin Michel) y *Le ventre des femmes: Capitalisme, racialisation, féminisme* (2017, Albin Michel).

Usted proviene de un medio familiar militante y comprometido con las luchas anticoloniales y anticapitalistas ¿Podría hablarnos tanto de su trayectoria militante como de su trayectoria intelectual?

Crecí en la Isla Reunión, una colonia francesa, que se encuentra en una situación postcolonial. Como usted dice, crecí en una familia de militantes feministas, anticolonialistas y anticapitalistas. Para mí es importante contar la historia del comunismo del Sur Global que no se reduce a la historia del comunismo europeo (ni a sus problemáticas). En el océano Índico, los movimientos de liberación nacional de la región siempre han estado presentes. Por ejemplo, mi padre estuvo muy ligado al movimiento de liberación de Madagascar, de Mozambique, de la isla de Mauricio, entre otros, entonces esas cuestiones siempre estuvieron presentes. Además, debo decir que mis padres fueron reconocidos líderes militantes y, por consiguiente, conocí y comprendí desde pequeña qué es el estado. En otras palabras, para mi Francia no era la literatura o la lengua, sino el estado: la policía que viene por las mañanas a tocar a nuestra puerta, las amenazas, los atentados contra mis padres, etcétera. Pero también, fui testiga de la represión en contra los militantes, de los fraudes sistemáticos, de las milicias o “guardias blancas” de los terratenientes, de la complicidad de la iglesia católica en contra del comunismo, entonces, si usted quiere fue una experiencia que me permitió comprender desde muy temprano el papel del estado y la importancia de la *Guerra fría* en el Sur Global. En el océano Índico se vivió el conflicto entre la ex Unión Soviética y los Estados Unidos y todo lo que implicó. Crecí en medio de todo esto y, por supuesto, con una fuerte conciencia del mundo. En la casa recibíamos casi todos los periódicos; recuerdo que se leían los diarios soviéticos, las publicaciones de Pekín y el diario cubano *Granma*.

En mi cuarto, la recámara de una niña de diez años, en las paredes no había pósters de artistas o de cantantes sino pósters de las Panteras negras (*Black Panther Party*). Recibí una educación familiar muy centrada en la formación intelectual y extremadamente abierta al mundo. Por tanto, cuando deje La Reunión, no tenía el sentimiento de que venía de una pequeña isla y que recién iba a descubrir el mundo. Mis padres frecuentaban a los líderes anticoloniales de la época, fueron a Vietnam durante la guerra, había

fotos de ellos junto a Ho Chi Minh (1890-1969), estuvieron en China y en Cuba. Por otra parte, hay que advertir que, en La Reunión, la función del sistema esclavista en la construcción del paisaje social y del capitalismo es central. Los herederos de los terratenientes durante la década de los sesenta deciden vender sus tierras a las grandes empresas transnacionales del azúcar e invertir su capital en el sector inmobiliario o en el comercio. Observamos pues no sólo la presencia de la trata de personas esclavizadas sino también de la dinámica del capital. De hecho, estamos sometidos al capitalismo francés, todo proviene de Francia y, por tanto, fui testiga de la manera cómo funcionó el capitalismo de la postguerra. La reconfiguración del capitalismo francés tuvo un efecto en las antiguas colonias. Por un lado, veía la represión del estado y, por el otro, cómo el estado otorga algunas migajas: la sociedad de consumo, la televisión, la radio... Recuerdo que, en la época en que me encontraba en el bachillerato, las chicas de mi edad estaban embelesadas con esas migajas. Observé la manera como Francia crea un consentimiento a la dependencia: “es mejor ser francés”, “mira lo que sucede en Madagascar, la independencia va de la mano con la pobreza”. No descubrí la cuestión colonial en la universidad, ni en Francia. Mis padres nos llevaban a todas partes, con los trabajadores agrícolas, con los campesinos, etcétera. Observaba todas las clases sociales y el racismo. Incluso, ahora, cuando escucho a los franceses decir que no son racistas y que no existe el racismo estructural, me doy cuenta de la presencia de una ceguera histórica. No es sólo que ellos no quieren ver ese hecho, sino que no pueden verlo. Han sido educados para tener los ojos cerrados. En la isla Reunión la gente también fue educada para mantener los ojos cerrados.

Siempre he estado interesada en la manera en que se crea el consentimiento, la dependencia y el miedo como técnica disciplinaria. Cuando yo tenía 11 años, mi padre se encontraba en la clandestinidad y el clima de represión era muy duro, recuerdo que la policía fue a ver a la familia de una amiga mía para decirles: “Su hija no debe de frecuentar a la señorita Vergès, pues corren el riesgo de ser castigados”. Tenía 11 años, y ya había perdido muchos amigos que me decían: “No puedes venir a la casa”. El Estado penetra la intimidad y, por tanto, siempre me ha interesado la manera en que el miedo puede perturbar la intimidad de las personas.

En su libro Le ventre des femmes: capitalisme, racialisation, féminisme²⁴² hay una frase demoledora que dice que hay que hacer resurgir la historia para cuestionar los relatos dominantes. En ese sentido, usted rescata la historia de las mujeres de la isla Reunión que fueron víctimas de la esterilización por parte del estado francés (tuvimos un caso similar en Perú durante el gobierno de Alberto Fujimori), pero, al mismo tiempo, cuestiona el papel de las feministas blancas del hexágono francés por su falta de solidaridad con las luchas de las mujeres racializadas ¿Piensa que la historia es un campo de batalla?

Absolutamente, estoy convencida que la historia es un campo de batalla. Por un lado, tenemos el relato del estado que borra y, por el otro, los movimientos revolucionarios que también pueden borrar acontecimientos o personajes. En el relato masculino, siempre están presentes los grandes líderes varones y siempre están ausentes las mujeres. En caso de que las mujeres aparezcan en el relato, siempre son los varones los que ocupan el lugar central. Martin Luther King en lugar de Coretta Scott King, siempre conoceremos más al varón que a la mujer. Nelson Mandela se convertirá en el ícono de Occidente, mientras que Winnie Mandela será calificada como una histérica. Posteriormente, Occidente olvida que Nelson Mandela fue acusado de terrorista. Esta fabricación del olvido por el estado es central si usted quiere entrar en el relato nacional a costa del olvido. Por consiguiente, debemos luchar contra dicho olvido provocado tanto por el estado como por algunos movimientos revolucionarios. Sabemos que, sin el trabajo realizado por las mujeres es difícil mantener un movimiento revolucionario, pues son ellas las que preparan la comida, cuidan a los hijos, fungen de mensajeras, organizan a la gente en las iglesias... Sin las mujeres, no hay movimiento.

Cuando me encontraba en El Salvador durante la guerra civil (1980-1992), fui invitada por la asociación “Mujeres por la vida y la dignidad”, organización de base muy importante, sin embargo, en los relatos nunca se escucha hablar de ellas. Su lema “por la vida y la dignidad” me parecía central, pues tocaba la cuestión esencial. Por

242 París, Albin Michel, 2017, p. 213.

conseguido, considero que la historia es un campo de batalla en dos frentes. Un frente es en contra el relato dominante que hace un relato pacificado, por ejemplo, puede dejar entrar a Aimé Césaire al Panteón de París²⁴³, por su puesto, sin mencionar que fue miembro del Partido Comunista y autor del “Discurso sobre el Colonialismo”²⁴⁴ pero lo hace a un precio muy alto: convirtiéndolo en un “*petit pépé très gentil*”²⁴⁵. Cuando en realidad Césaire era un hombre muy fuerte, muy decidido y muy valiente. Cuando el estado construye el relato, lo hace pacificando a los personajes. Si el estado no logra pacificar su memoria, entonces, recurre a los infundios y a la difamación. Por supuesto, también recurre al olvido. Hay que luchar contra esas tres tendencias: pacificación, represión y olvido. Desgraciadamente, en los movimientos revolucionarios encontramos el olvido que, bajo los siguientes argumentos, marginaliza a las mujeres: “la lealtad es primero”, “ustedes dividen al movimiento”, “contribuyen a la estigmatización de nuestros hermanos, los varones racializados”. Las compañeras han afrontado ese tipo de cosas en todos los movimientos de liberación. Incluso, en el gran relato de la lucha de los derechos civiles en los Estados Unidos nunca están presentes las mujeres. Por lo general, siempre se va a citar a Amílcar Cabral, Patricio Lumumba o Gamal Abdel Nasser. Además, también son historias anónimas. Por ejemplo, las mujeres rara vez van a llegar a ocupar un puesto de dirección. El *machismo* de los movimientos hace imposible que las mujeres estén en los lugares de decisión. La historia continúa siendo un campo de batalla muy importante, a pesar de que existe una enorme biblioteca sobre la cuestión racial y colonial. Sin embargo, a pesar de todo el conocimiento que se tiene sobre las consecuencias de la Modernidad, el relato occidental sigue estando presente y sigue construyendo la imagen de personas desechables: niños que se mueren ahogados intentando cruzar el Mediterráneo. De ahí, la importancia de confrontar la epistemología del Norte global.

243 *Le Panthéon* de París es un monumento de estilo neoclásico situado en el V distrito de París. Erigido en el corazón del Barrio Latino se encuentra ubicado en el centro de la plaza del Panteón. El monumento está destinado a honrar a los grandes personajes que han marcado la historia de Francia.

244 Madrid, Akal, 2006.

245 Abuelito bonachón.

En el mismo libro (y en otros trabajos) usted subraya que la guerra de liberación de Argelia despertó la conciencia política en una generación del movimiento de liberación de mujeres de Francia, incluso, aborda la importancia que tuvo el “Comité de defensa de Djamila Boupacha”²⁴⁶, sin embargo, también muestra el proceso de “olvido” que tuvo el feminismo francés en relación a la cuestión racial. ¿Podría decirnos cómo y cuándo se origina el proceso de “blanqueamiento” del feminismo en el hexágono francés?

Hay que señalar que la esclavización colonial es una de las matrices de Francia. Cuando hablo de esclavización también me estoy refiriendo a la conquista de los pueblos autóctonos que padecieron el desplazamiento forzado, el robo de tierras y el pillaje. En ese proceso, la “mujer blanca” es inventada, ya que la mujer autóctona, la mujer esclavizada no es considerada realmente una mujer. El género no se aplica a esta última, ya que es considerada una “bestia de carga”, al igual que los varones racializados. La mujer esclavizada trabajaba en el campo hasta el último día de su vida. La imagen de la mujer domestica es una mentira. En relación a la mujer esclavizada, se construye otra que es dulce, frágil y amorosa, con una sexualidad limpia y recatada. La mujer negra o autóctona será considerada como una prostituta, incluso, algunos manuales de medicina sostendrán que es portadora de enfermedades venéreas. Incluso, en las mujeres antiesclavistas como Olympe de Gouges (1748-1793), quien escribió una pieza de teatro en la que un par de esclavos se han dado a la fuga y se refugian en una isla, ya que el hombre asesinó a un terrible capataz. Hay un naufragio y este hombre negro salva a un par de blancos. Resulta que la chica que salva es la hija del gobernador. Al regresar a su casa, la chica le pide a su padre ser bueno, entonces, el gobernador les otorga la libertad a sus esclavos. Lo que quiero decir, es que en este relato los esclavos no tienen voz propia. Son seres con los que hay que tener piedad. Seres con los que hay que ser benevolente. Afortunadamente, hubo una mujer blanca para salvarlos. De hecho, esta pieza fue un escándalo para la época. Hubo muchas manifestaciones, puesto que

246 Djamila Boupacha (Argel, 9 de febrero de 1938) es una exmilitante del Frente de Liberación Nacional en Argelia. En 1960 fue apresada por atentado con bomba un café en Argel. Fue torturada y violada por las fuerzas francesas, lo cual llevó a una campaña internacional en su apoyo, con figuras como Simone de Beauvoir, Louis Aragon, Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan, Aimé Césaire y Pablo Picasso.

esta pieza mostraba que los esclavos eran un poco “seres humanos”. Notamos que, incluso, en una obra de teatro que aborda la piedad y, sobre todo, la generosidad de la “mujer blanca”, es demasiado para la época. En el gran relato del feminismo blanco francés es importante la epopeya de los derechos: el derecho de voto, el derecho de divorciarse, el derecho de ir a la escuela, evidentemente, cuestiones importantes. Sin embargo, se olvida de manera sistemática y constante, que las mujeres blancas gozaban del derecho de poseer “esclavos” y “esclavas”. Aunque no poseían otros derechos, el hecho de ser blancas les otorgaba ese privilegio: poseer personas esclavizadas. Un derecho ligado a la propiedad privada. Me parece que este elemento es fundamental puesto que nos permite observar cómo las mujeres blancas por un lado son víctimas del sistema patriarcal, pero no ven que ese sistema patriarcal está racializado: es un patriarcado blanco. Por supuesto, hay otros patriarcados subalternos, por ejemplo, el hombre negro puede ser rey en su hogar, pero en el espacio público es un no-ser, por consiguiente, si va andando sobre la acera y cruza a un varón blanco debe descender de ella. No podrá acceder a determinados puestos públicos y no puede llegar a ser magistrado, gobernador o abogado. Puesto que no son sólo asociados a un estatus social sino también al derecho civil.

Cuando las mujeres blancas luchan por el derecho al aborto piensan que su situación es la misma condición de todas las mujeres. La categoría de “mujer” es una categoría tramposa. La mujer no existe como “categoría política”. Lo podemos observar con las mujeres que actualmente están votando por Jair Bolsonaro en Brasil o que votaron por Donald Trump en los Estados Unidos. Ser una mujer no implica una categoría política. El feminismo sí es una categoría política, por tanto, hay que ser mujer feminista. En la campaña por el derecho al aborto que enarbolaron las feministas francesas, el hecho de no querer informarse sobre la manera cómo se estaban controlando los nacimientos en la isla Reunión por el estado colonial hizo que se desligaran de las luchas de las mujeres racializadas. Las feministas blancas francesas no percibieron la racialización de la maternidad. Otro elemento importante, es el hecho que, al dirigirse hacia el estado, para poder acceder al aborto, le vuelven otorgar potestad a figuras de autoridad: el médico o el psicólogo. El feminismo francés se apoyará sobre una base universalista que lo conducirá a un impasse: la libertad

como un derecho individual y no como un derecho colectivo. La lucha será por obtener los mismos derechos que los hombres, sin cuestionar la manera en que ese derecho se fundó en relación a la exclusión e inferiorización de otras poblaciones. Hay que volver a pensar el derecho. Cuando se habla de igualdad entre hombres y mujeres hay que preguntarse: ¿Qué noción de igualdad?, ¿con qué hombres?, ¿realmente queremos integrarnos a esta sociedad profundamente tóxica, desigual, racista y enferma? En lo personal, yo no quiero ni un pedazo de ella. El feminismo debería de ser una teoría y una práctica de transformación, por la justicia social, contra el capitalismo, contra el racismo, contra el imperialismo, contra la desposesión y contra el robo de tierras. El feminismo no puede desligar y desligarse de estas cuestiones. Es la manera como yo entiendo el feminismo. Aunque entiendo muy bien que debemos luchar por algunas reformas, no comulgo con el feminismo reformista.

Sirma Bilge ha denunciado el “blanqueamiento” de la interseccionalidad²⁴⁷, pues según esta socióloga de ser una perspectiva de transformación radical de la sociedad ha pasado a convertirse en una categoría fetiche en algunas perspectivas académicas. ¿Cómo evitar el blanqueamiento de las perspectivas postcoloniales o descoloniales?

En la década de los ochenta, la feminista negra Barbara Christian escribió un excelente artículo titulado “The race for theory”²⁴⁸ en el que el juego de palabras “raza” y “carrera” va implícito. Para mí fue un texto muy importante, pues señalaba la moda de un cierto “feminismo negro”. Actualmente, observamos un regreso en el discurso de los términos como “descolonización” y “descolonial”. Por un lado, se ha comprendido que la “descolonización” no ha sido concluida, es decir, aunque existió una descolonización de los imperios europeos, no hubo una ruptura con la estructura que genera asimetrías entre naciones. Por otra parte, también somos testigos de la manera como el

247 Sirma Bilge, “Le blanchiment de l’intersectionnalité”, *Recherches féministes*, vol. 28 (2), 2015, pp. 9-32.

248 Barbara Christian, “The race for theory”, *Cultural Critique*, n.º. 6, Spring, 1987, pp. 51-63.

capitalismo puede absorber ciertos discursos para convertirlos en mercancías. Pensemos en el movimiento feminista que hace tan sólo veinte años provocaba pavor. Hoy en día, incluso, mujeres de la extrema derecha se reivindican en el feminismo. Vemos cómo una etiqueta que contenía una dimensión emancipadora se convirtió en una palabra *mainstream* en algunos sectores: “We should all be feminists” de Chimamanda Ngozi Adichie. No, esto no es posible puesto que implicaría que el feminismo es posible en todas partes. No es posible, porque el feminismo va en contra de intereses particulares y, evidentemente, las personas que gozan de privilegios del imperialismo, del capitalismo y del patriarcado no van a aceptar perderlos. Si existen mujeres que no quieren ser feministas, no es porque no han entendido el feminismo, sino porque, precisamente, no desean transformar las relaciones sociales existentes.

Recuerdo que hace algunos años, les decía a algunos amigos, que en algún momento el *Centro Nacional de Arte y Cultura Georges Pompidou* de París organizaría una exposición de arte decolonial. En algún momento, el sistema intentara absorberlo, por eso mencionaba el proceso de “pacificación”. La estrategia de pacificación es un pilar del sistema: la imagen del Che Guevara en las camisetas, por ejemplo. El rechazo, la difamación y, enseguida, la pacificación de algunos elementos que pueden ser recuperados y absorbidos por el propio sistema. Efectivamente, la interseccionalidad se ha convertido, en una palabra-fetiché empleada, sobre todo, en los coloquios universitarios con la finalidad de construir discursos vacíos. Por lo general, el sistema universitario tiene la tendencia de vaciar de contenido las palabras cargadas de potencialidad revolucionaria. ¿Qué significa esto para las mujeres que se encuentran luchando?, ¿cómo se pone en práctica esta interseccionalidad en las batallas de las mujeres obreras, campesinas y racializadas?, ¿qué aprendemos, nosotras las intelectuales, de esa puesta en marcha de dicha interseccionalidad en las luchas concretas? Actualmente, en Francia, ya se habla de “descolonizar la mirada” o “descolonizar el cine”. ¿Cómo mantener el contenido político y subversivo de esas perspectivas? Pienso que no podemos limitarnos simplemente al uso de dichas palabras-fetiché (interseccionalidad, decolonial, entre otras) sino que debemos articularlas en las luchas cotidianas. Los obreros saben que la opresión no sólo se vive en la fábrica, la dominación también se experimenta en otras actividades,

por ejemplo, en la enajenación del ocio. Por ello, la clase obrera sabe que no sólo se lucha por una reducción de horas de trabajo sino también por mejores condiciones de transporte público (en las sociedades del Sur Global, el tiempo que hace un obrero o una empleada doméstica de su casa al trabajo es de por lo menos dos horas). En ese sentido, ellas y ellos saben y, no es necesario explicárselo, que las luchas son interseccionales. Las empleadas que son subcontratas para mantener limpias las estaciones de trenes en París duermen alrededor de cuatro horas al día: tienen que despertarse a las 4 a.m. para estar a las 7 a.m. en su trabajo pues viven en las afueras, después de terminar de limpiar la estación asignada tiene que ir a otra y ese tiempo de desplazamiento no es contando y, por tanto, no es remunerado. Posteriormente, llegan ya muy tarde a casa y tiene que preparar la cena, ocuparse de los hijos y acostarlos. Esta es una situación que padecen también las mujeres pobres y racializadas del Sur Global. El derecho al descanso debería de ser una lucha revolucionaria feminista.

En 2004, usted viajó a Martinica para realizar algunas entrevistas con Aimé Césaire en la que más allá de las cuestiones literarias usted rescató la perspectiva política del escritor²⁴⁹. Aimé Césaire narra su encuentro con Léopold Sedar Senghor en el Liceo Louis-le-Grand para subrayar la cuestión de la identidad²⁵⁰. Además, en el epílogo usted aborda la cuestión del esencialismo (Spivak) como estrategia política. Frente al multiculturalismo liberal, pilar del capitalismo, ¿cómo podemos conjugar el “esencialismo estratégico” o la identidad con la noción de hibridez (circulación, intercambios) en un proyecto político de transformación radical de la sociedad?

Es una pregunta muy importante pues hay que llevar cuidado de no caer en la trampa de “esencialismo”, ni en la de la “hibridez total”.

249 Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005.

250 «Qui suis-je? qui sommes-nous? que sommes-nous dans ce monde blanc?», Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 23.

Para Aimé Césaire, es necesario un trabajo constante entre muchas posiciones. Por ejemplo, cuando abandona Martinica para ir a Francia, él lo dice, es un joven negro. Evidentemente, el hecho de ser negro perturba a algunas personas, de allí su frase: “*Nègre je suis, nègre je resterai*”²⁵¹. Retoma el término de “negro”, que es un insulto en Francia, para apropiárselo. Es un proceso de reapropiación de una imagen negativa para convertirla en una representación, cargada de sentido político, para inscribirla en una tradición, en una historia, en una fidelidad al mundo negro. La dimensión de la diáspora se inscribe en esa larga historia de la trata de negros.

En lo que concierne a la hibridez. Recién estuve en México y tuve la oportunidad de visitar algunos museos. Aunque estaba al tanto de la presencia negra en América Latina, no conocía la larga historia de luchas políticas de los movimientos negros que podemos observar en Perú, en Colombia, en Brasil, etcétera. En ese sentido, por ejemplo, antes, América Latina construía su identidad en relación al mundo blanco europeo y al universo precolombino, ahora, notamos que la presencia del mundo negro, la “tercera raíz”, cobra más fuerza. Al respecto, surgen algunas preguntas: ¿cómo debemos de apropiarnos la historia de la migración?, ¿qué significa reescribir la Historia?, ¿qué tipo de migración ha sido producto de la colonialidad y cuáles no? Pienso que es importante analizar el proceso de circulación entre Sur-Sur. Por ejemplo, en los procesos de emancipación o revolucionario es importante mostrar ese internacionalismo subalterno. Pensemos en el caso de Gerty Archimède, comunista y feminista guadalupense, quien ayudó a Angela Davis cuando fue detenida en Guadalupe²⁵², pues por aquellos años no había vuelo directo entre Cuba y los Estados Unidos. Al llegar a Guadalupe, el representante del estado francés le retiró el pasaporte a Angela Davis bajo el argumento de que poseía textos comunistas y antiimperialistas. Entonces, Gerty Archimède que es abogada tomó su caso y la defendió ante los tribunales. Posteriormente, a lo largo de los años, Angela Davis y Gerty Archimède continuarán relacionándose a través de las redes feministas y comunistas, incluso se encontrarán en Moscú. Más allá del papel de Moscú, es precisamente ese

251 “Soy negro, negro me quedaré”.

252 Angela Davis, *Autobiographie*, Bruxelles, Aden, 2013, pp. 246-248.

internacionalismo subalterno el que es responsable de tejer esos vínculos. Fue un encuentro increíble, una comunista guadalupense (Gerty Archimède) y una comunista afroamericana (Angela Davis). Esa circulación subalterna expresa otra manera de entender la historia y, además, demuestra que no siempre se tiene que pasar por Londres, por Nueva York o por París. Así como sucede, en esa circulación subalterna, con los procesos políticos, también sucede con el arte, con la literatura, con la música, etcétera. Debemos hacer resurgir esa historia de encuentros. Por ejemplo, se habla muy poco de los encuentros afro-asiáticos que precedieron a la Conferencia de Bandung (abril de 1955) en los que las mujeres están presentes. Precisamente, esos encuentros se encuentran silenciados y excluidos de los grandes relatos nacionales. Recordemos que Aimé Césaire viaja a Haití y a la Unión Soviética, y cómo todos estos viajes lo van a afectar. La cuestión principal no es si Césaire apoyó o no a Stalin, la cuestión esencial radica en saber de qué manera esas experiencias transformaron a ese hombre originario de Martinica. En lo personal, me interesa ese *ida y vuelta*.

Con un amigo escribimos una obra titulada *Amarres: créolisations india-océanes*²⁵³, donde la imagen del “amarradero” es esencial pues implica la acción de quedarse, pero también de partir nuevamente: usted suelta la amarra del puerto y vuelve a navegar y así sucesivamente. Así concibo la hibridez, no como transparencia, ni traducción. Por supuesto, todo encuentro puede producir discriminación, *apartheid* o genocidios, pero también puede generar apertura y diálogo. Aimé Césaire fue profundamente martiniqués, pero absolutamente dispuesto a soltar las amarras del puerto para ir al encuentro de otros. Años más tarde, irá a Dakar con su amigo Senghor, pero nunca se convertirá en un senegalés: él era consciente que su historia estaba ligada a la historia de la deportación.

Me gustaría dejar en claro que siempre estoy atenta a todas las estrategias de ‘pacificación’ y de borramiento de las luchas. Es mi responsabilidad, por así decirlo. Buscar, siempre buscar aquello que ha sido ocultado y el porqué de esos silenciamientos que también

253 Françoise Vergès et Jean-Claude Carpanin Marimoutou, *Amarres: Créolisations india-océanes*, Paris, L'Harmattan, 2005.

han sido borrados en los movimientos revolucionarios. ¿Cómo combatir la brutalidad y la violencia del capitalismo racial, extractivo y destructor que se destaca por ser sexista, racista, homófobo, islamófobo...?, ¿cómo mantener el aliento revolucionario de largo alcance? Todo ello, me hace movilizarse. Y, finalmente, arrancarle a la hegemonía neoliberal el discurso de los derechos de las mujeres y devolverle su impulso emancipador para todas y para todos.



ELENI VARIKAS

«La *rememoración* permite abrir un paisaje que ha sido totalmente destruido u ocultado por el relato canónico»

Eleni Varikas (Atenas, 1949) es profesora de Teoría política de la Universidad Paris-VIII y miembro del laboratorio "Genre, travail, mobilités". Autora de *Les rebuts du monde. Figures du paria* (Stock, 2007), *Penser le sexe et le genre* (PUF, 2006) y editora, junto a Françoise Collin y Evelyne Pisier de la antología *Les femmes, de Platon à Derrida. Anthologie critique* (Plon, 2000). Algunos de sus trabajos han sido publicados en las revistas *Cahiers du Genre*, *Tumultes* y *Raisons Politiques*.

¿Podría hablarnos de su trayectoria tanto académica como intelectual?

Efectivamente, los dos caminos se entrecruzaron muy pronto. Nací en Grecia y mis primeros estudios universitarios fueron allí, en la facultad de Letras y Filosofía. Crecí dentro de una familia de extrema-izquierda y durante una época política difícil. Todo esto fue clave. Provengo de un medio familiar que padeció la represión política (el exilio, por ejemplo). Después de la destrucción de los grupos que habían luchado en la resistencia durante la Guerra [Mundial], se instaló un régimen autoritario en Grecia. Menciono todo esto porque se encuentra en el origen e influenció mi trayectoria tanto militante como académica. Debo decir que mi familia nunca me forzó a seguir una formación de extrema-izquierda, pero, como sea, los libros estaban allí presentes. Por otro lado, “La dictadura de los Coroneles” que comenzó en abril de 1967 también jugó un papel importante en mi trayectoria. Por supuesto, mi deseo de partir de Grecia era muy fuerte y, por ende, decidí estudiar en Francia. En París continué mis estudios bajo la dirección de Georges Haupt y luego abordé la formación del primer partido socialista, a la postre comunista, en Grecia. Además, debo decir que también viví parte de mayo de 1968. Claro, el movimiento de 1968 no sólo se desarrolló en el hexágono francés sino en diferentes partes del mundo y creó el terreno propicio para la radicalización de mucha gente; 1968 fue el marco para los primeros debates con las feministas. Pienso que mi inclinación hacia el feminismo también fue resultado de mi admiración por mi abuela quien era una especie de heroína para mí. Al final de la dictadura (1974), algunos grupos se unieron y crearon el “Movimiento por la liberación de las mujeres”.

Después de concluir mis estudios en Francia, regresé a Grecia para contribuir en la lucha revolucionaria. Durante ese tiempo milité en algunas organizaciones de extrema-izquierda. Evidentemente, no fue fácil, pues durante esos años tuve que enfrentar muchos procesos judiciales. Había un aire muy intenso que orillaba al militantismo. Al estar inscrito mi nombre en la “lista negra” de la educación superior no me quedó otra opción que enseñar en un liceo privado. Pienso que no fue tanto por mi trayectoria sino por el compromiso político de mi padre. Es evidente que traté de merecer dicho castigo (*risas*). Sin embargo, era sindicalista y formé parte del Frente Comunista

Revolucionario. De hecho, se abrió un proceso en mi contra fomentado por la iglesia [ortodoxa], porque traduje y actualicé “El libro rojo del cole”²⁵⁴, que había publicado François Maspero en Francia. Aunque perdí mi trabajo, finalmente fui absuelta. El presidente del jurado era Christos Sartzetakis [presidente de la República luego, entre 1985 y 1990]. Esto forma parte de mis antecedentes.

Por supuesto que durante mi estancia en Francia me interesé muchísimo en el feminismo. En la *Cité Internationale Universitaire* se hablaba muchísimo de feminismo. De manera paralela, en Grecia participé en la creación de una casa de edición feminista que publicó obras ligadas al feminismo desde 1974 hasta 1984, más o menos. De hecho, algunos grupos feministas griegos tuvieron como origen dicho proyecto editorial. En Grecia tuvimos que soportar la oposición a nuestro proyecto tanto de la derecha como de la izquierda. En nuestro grupo existían muchas tendencias del feminismo, pero dentro del espíritu post-dictadura y de liberación. Por aquellos años, el problema que tuvimos que enfrentar es que no había publicaciones dedicadas al feminismo. Por tanto, decidimos empezar por publicar algunos textos históricos. Nadie había escrito sobre esa cuestión. No existían archivos, pues hay que recordar que en Grecia ha habido muchas guerras civiles. Por consiguiente, decidimos hacer público muchos documentos importantes de diversos países ya que éramos internacionalistas y, evidentemente, todo el trabajo de traducción, corrección y edición lo hacíamos nosotras. Entre las autoras que publicamos se encontraba Mary Wollstonecraft.

En su artículo “Cosas importantes y accesorias. Experiencia singular e historicidad del género”²⁵⁵ usted muestra la contribución que la Teoría crítica, concretamente el pensamiento de Theodor Adorno, puede aportar al pensamiento feminista en la denuncia del vínculo

254 *El libro rojo del cole* fue una monografía originalmente publicada en Dinamarca y posteriormente traducida al español y publicada en España clandestinamente durante la Transición. Dicho libro fue prohibido en muchos países ya que, desde una perspectiva marxista, se criticaba el sistema educativo vigente.

255 Eleni Varikas, “Choses importantes et accessoires. Expérience singulière et historicité du genre”, *Tumultes*, n° 23, 2004, pp. 61-79.

ente dominación y discurso científico. Sin embargo, en ocasiones, algunas tendencias de la perspectiva queer soslayan el papel de la historia, sobre todo, las experiencias de singularidad. ¿Podría desarrollar un poco más su argumento?

Pienso que actualmente la teoría *queer* le ha prestado mucha atención a la experiencia tanto histórica como subjetiva. Lo que estaba criticando en dicho texto fue sobre todo la tendencia postmoderna. La teoría *queer* emerge de una manera interesante puesto que muestra que “somos lo que somos” y que nadie nos puede definir. Lo que me interesaba recalcar en mi crítica era esa idea de que el lenguaje es suficiente. Mi crítica iba en el sentido de que algunas tendencias soslayaban la experiencia material de la opresión y de lo vivido. Pienso que, en el feminismo, en ocasiones, hay esa tendencia. En lo que respecta el vínculo entre Teoría crítica y feminismo pienso que a partir de 1968 hubo una emergencia de feministas importantes como Monique Wittig, excelente poeta quien tradujo al francés el libro *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse²⁵⁶. A pesar de que en Alemania hubo un divorcio entre los estudiantes y T. Adorno, el movimiento de 1968 recuperó el espíritu de la Escuela de Frankfurt.

Debemos decir que hay muchos feminismos. Pero existe actualmente un interés por la Teoría Crítica en algunos sectores del feminismo. El espíritu de rebeldía que se forja en el feminismo evidentemente despierta un interés en torno a la producción de la Escuela de Frankfurt, especialmente del pensamiento de T. Adorno. Recuerdo que en el *Institut d'études politiques* (Instituto de Estudios Políticos), que no se destaca por ser feminista, encontré muchos estudiantes interesados en dicha cuestión. Pienso que hay una “afinidad electiva” entre el feminismo y la Teoría crítica en el rechazo al feminismo burgués, al capitalismo, al machismo vulgar, etcétera. Muchas feministas que actualmente son muy leídas, como Wendy Brown²⁵⁷, se han nutrido del trabajo de la Escuela de Frankfurt...

256 Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, traduction de Monique Wittig, Les éditions de Minuit, Paris, 1968.

257 Algunos de sus libros en español son: “La política fuera de la historia” (Enclave de libros, 2014); “Estados amurallados, soberanía en declive” (Herder, 2015) y “El pueblo sin atributos” (Malpaso, 2017).

Incluso, Angela Davis realizó sus estudios de posgrado bajo la dirección de Herbert Marcuse...

Claro. Angela Davis fue la alumna adorada de Marcuse. Berkeley fue muy importante en ese aspecto.

Usted suele evocar aquella frase de T. Adorno de “toda reificación es un olvido”²⁵⁸. Al respecto, usted rememora -en sentido benjaminiano del término- el episodio de Sojourner Truth²⁵⁹ como un momento clave del relato de emancipación. ¿Cómo puede nutrirse el feminismo del sur global de estos episodios históricos?

En mi libro *Pensar el sexo y el género*, retomo por un lado la figura de Sojourner Truth y, por el otro, la de Simone de Beauvoir, puesto que me parece importante la idea de “aquello que llegó a ser”. “Ese devenir” es lo que nos interesa. El feminismo que critico es aquel que suele olvidarse de eso. El comienzo de todo feminismo en cada país radica en voltearse hacia el pasado para entender cómo se ha llegado allí, es decir, comprender cómo las mujeres se convirtieron en sujetos y no en objetos. Por supuesto, es un método histórico...

De hecho, usted subraya la importancia del trabajo de anamnesis (travail d'anamnèse) en el proceso de rememoración...

Claro, creo que ese fue uno de los motivos por el que me convertí en historiadora. Cuando escribí mi primer libro en Grecia, bajo el título *La*

258 Cfr. Eleni Varikas, “Choses importantes et accessoires. Expérience singulière et historicité du genre”, *Tumultes*, n° 23, 2004, p. 5; Eleni Varikas, *Penser le sexe et le genre*, PUF, Paris, 2006, p. 65.

259 Sojourner Truth fue la primera mujer negra en ganarle un juicio a un hombre blanco en EEUU tras escapar previamente y liberarse de la situación de esclavización en la que nació. Es histórico su discurso “Ain’t I a woman?” (¿No soy una mujer) en la Convención de los Derechos de la Mujer de Ohio en 1853.

*Révolte des Dames*²⁶⁰ (se trataba de damas de la burguesía y, además, era una provocación hacia nuestros camaradas de la izquierda por la contradicción en el término), mi intención fue tratar de entender cómo era posible desconocer que en el siglo XIX hubo mujeres que crearon un periódico feminista y que tuvo una duración de tres décadas, mientras que en Francia no hay un periódico de ese género que haya durado treinta años. La *rememoración* permite abrir un paisaje que ha sido totalmente destruido u ocultado por el relato canónico. Por supuesto, esa historia borrada de las mujeres no es algo exclusivo de las mujeres sino de todos los *vencidos en la historia* como lo muestro en otro trabajo²⁶¹.

***En Pensar el sexo y el género usted demuestra que el género constituye y es constituido por lo político*²⁶². Al respecto, emite una crítica a algunas tendencias del feminismo que olvidan otras formas de relaciones de dominación ¿Podría desarrollar la idea?**

Por supuesto, el género constituye y es constituido por dicha relación, como cualquier otra forma de opresión. En ocasiones se suele olvidar dicha cuestión. Los vencedores de la historia tienen a la historia de su lado, pues ellos son los que la escriben. Cuando Simone de Beauvoir dice que “no se nace mujer, se llega a serlo”²⁶³ expresa el espíritu de los existencialistas. Pero hay que reflexionar qué significa eso, en otras palabras, cómo “se llega a ser”. Se “llega a ser” en una sociedad donde hay relaciones de fuerza en diferentes niveles (histórico, ideológico, experiencial, etcétera). No es sólo el olvido histórico. Sin la historicidad no se puede mostrar la relación de fuerza que dan forma a los seres humanos.

260 Eleni Varikas, *La Révolte des Dames. Formation d'une conscience féministe en Grèce*, Archives Historiques, Athènes, 1987.

261 Eleni Varikas, *Les rebuts du monde. Figures du paria*, Stock, Paris, 2007.

262 Eleni Varikas, *Penser le sexe et le genre*, PUF, Paris, 2006, pp. 61-62.

263 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris, 1976.

Por otra parte, usted conoce el trabajo del sociólogo peruano Aníbal Quijano, a quien cita en uno de sus trabajos²⁶⁴. ¿Cuál es el aporte del concepto de “colonialidad del poder” a la perspectiva feminista, sobre todo, la que se está produciendo en Europa?

Por supuesto, la “colonialidad del poder” no se refiere sólo a las mujeres. La opresión de las mujeres está íntimamente ligada a la violencia de la colonización. El poder del “centro” (Europa o el Atlántico norte) se ha constituido y, además, es parte constitutiva de la conquista: violencia, masacres, etcétera. Dicha violencia perpetuada regresa a Europa como “efecto de bumerán”. A medida que se genera una violencia extrema, los hombres se deshumanizan. Al respecto, Rosa Luxemburgo anotó el papel de la violencia a través del imperialismo y de la militarización. La colonización fue constitutiva de dicha violencia pues era necesario conquistar otros territorios; por supuesto, los pueblos siempre resistieron a dicha dominación. La “colonialidad del poder” es un concepto de gran utilidad que merece ser profundizado, sobre todo en esta época donde hay un crecimiento exponencial del racismo, del rechazo a los refugiados y del rechazo a todo lo que no representa la “blanquitud”. De hecho, es algo inesperado, pues después de 1968 se pensó que todo cambiaría. Veamos actualmente la gran islamofobia que reina en Europa, toda la controversia alrededor del velo (no estoy ni a favor ni en contra del uso del velo, la gente se viste como le viene en gana)... las mujeres deben vestirse como ellas quieran. Dicho racismo se desarrolla en relación a dicha colonialidad, recuerde, por ejemplo, la imagen de un simio para representar a un funcionario que es negro²⁶⁵. La “colonialidad del poder” también se expresa en el hecho de que cuando un estudiante se presenta vestido con ropa extravagante para poder defender su tesis, no es tomado en serio. Muchas veces fui testigo de cómo algunos estudiantes no eran aceptados a inscribirse en el doctorado (aún con proyectos muy interesantes) sólo por no estar vestidos como exige la *doxa*. Por supuesto, refleja una visión del mundo, pero es una visión del mundo que no puede desligarse del fenómeno de

264 Eleni Varikas, “L’intérieur et l’extérieur de l’État-nation. Penser... outre”, *Raisons politiques*, n° 21, 2006, pp. 5-19.

265 En 2016, una candidata del Frente Nacional (partido de extrema-derecha en Francia) Anne-Sophie Leclère comparó a Christiane Taubira, ministro de justicia de entonces, con un mono. Las palabras de Leclère fueron: “Prefiero verla tras las ramas de un árbol que en el Gobierno”.

la colonización. ¿Cómo es que Europa adquirió su poder? Por la conquista y por la acumulación de riqueza. La violencia en contra del otro, el ex colonizado, se traduce también contra las mujeres. En Grecia, por ejemplo, el partido de extrema-derecha Amanecer Dorado²⁶⁶ ataca de manera virulenta a las mujeres. La “colonialidad del poder” es un excelente marco de referencia para entender estas dinámicas: racismo, machismo, xenofobia, islamofobia, etcétera.



266 Amanecer Dorado también conocido como Alba Dorada o Aurora Dorada, cuyo nombre oficial es Asociación Popular - Amanecer Dorado es un partido político griego de ideología neonazi y fascista.

YVOIRE DE ROSEN

“Las luchas de las mujeres afrodescendientes han sido invisibilizadas tanto por el relato hegemónico como por un determinado discurso militante”

Yvoire de Rosen (Bruselas, 1988) es una socio-antropóloga egresada de la Universidad Católica de Lovaina. En 2015 fundó el colectivo Mwanamké (primer colectivo de mujeres afrodescendientes en Bélgica el cual funge como espacio de diálogo y reflexión en torno a problemáticas de las mujeres negras). Sus líneas de investigación son: representaciones de las identidades negras, cuerpos negros y políticas de belleza, género y temáticas decoloniales. También se ha desempeñado como periodista y como profesora en comunicación y es coorganizadora de la Ethno Tendance Fashion Week Brussels, el gran evento en Bélgica dedicado a la multiculturalidad, la moda inclusiva, la belleza y el empoderamiento de las personas afrodescendientes.

¿Podría hablarnos tanto de su trayectoria militante como de su trayectoria intelectual?

Tanto mi trayectoria militante como intelectual se encuentran íntimamente ligadas puesto que, en el centro de mis intereses, sean académicos o del espacio activista, mi experiencia como mujer negra es el punto de arranque de todo cuestionamiento. Mi experiencia, al igual que la de otras mujeres negras, se encuentra en el centro de mi reflexión. Empiezo hablando de mi trayectoria personal, puesto que, como socio-antropóloga, pienso que es importante abordar la dimensión de la experiencia.

Nací en Bruselas y me considero una afrodescendiente y una afroeuropea al mismo tiempo, pues crecí aquí. Por supuesto que estos últimos años he realizado muchos viajes y estancias en el continente africano. Me defino como afrodescendiente porque es un concepto que me permite relacionarme con diferentes comunidades y con diferentes grupos étnicos en el mundo. Más allá de las fronteras nacionales, existe una memoria colectiva común, como pueblo afrodescendiente, sea en el continente africano, sea en El Caribe o, incluso, en las Américas. La afrodescendencia nos liga y forma parte de diferentes “palancas” que nos permite desarrollarnos en el plano identitario. Por ejemplo, a mi no me gusta definirme como “mujer mestiza” sino como “mujer afrodescendiente” porque en el plano de la larga tradición de nuestras luchas esto es importante. En el plano militante, esta opción se inscribe en una tradición de transnacionalismo negro.

Provengo de una familia monoparental. Crecí con mi madre y con mi hermana mayor. Desde la niñez estuve protegida de definiciones y de marcos sexualizados en la casa puesto que no hubo esa asignación en las funciones de género. Mi madre hacía todas las reparaciones en casa: pintaba, tapizaba, reparaba la electricidad... No tuve esa visión sexualizada de las funciones sociales. Evidentemente, eso fue importante en mi formación puesto que ver la manera cómo la sociedad imponía los roles de género y reducía las opciones (profesionales) de las mujeres me hizo pensar muchas cosas. Incluso, en la escuela, no se tienen las mismas expectativas de las estudiantes afrodescendientes en relación con las chicas blancas. Todas estas

cuestiones me interpelaron desde mi adolescencia. Pienso que todos estos elementos fueron importantes en la configuración de mi feminismo, ya que desde muy joven percibí que no existía el mismo horizonte (profesional, político y personal) para las mujeres racializadas.

Ya en la universidad, intenté abordar con profundidad estas cuestiones, por ello, mis investigaciones siempre intentan abordar la cuestión afrodescendiente y feminista. Todo esto me condujo a interesarme en los trabajos de investigadores como Pap Ndiaye o Juliette Sméralda, que han abordado la cuestión de representaciones de las personas afrodescendientes del periodo colonial y sus repercusiones contemporáneas. Otra de mis líneas de investigación gira en torno al feminismo negro (*black feminism*) pues me ha permitido ir más allá del feminismo del mundo universitario. Cuando eres una investigadora racializada no es fácil encontrar referencias de pensadoras o pensadores no-blancos en la academia. Tanto el feminismo negro como la perspectiva de la diáspora africana me han sido de mucha utilidad en mis investigaciones. Concretamente, mi interés se ha centrado en las prácticas corporales vestimentarias de personas afrodescendiente con la finalidad de analizar todos los conflictos étnico-identitarios de definición, la relación de fuerza y explorar las posibilidades de descolonización de la apariencia y de la creatividad. Estudiando dichas prácticas, y apoyándome sobre los aportes del feminismo negro, para entender la importancia del cuerpo y del cuidado de la apariencia en un contexto poscolonial, me interesa entender las estrategias de cómo esos cuerpos se reinventan para poder ser aceptados o, simplemente, para poder existir. Evidentemente, me interesa observar las tensiones y contradicciones que siempre están presentes en la conformación de la identidad.

El punto de arranque fue el proyecto de mi madre llamado 'Ethno Tendance Fashion Brussels' en el que las cuestiones corporales vestimentarias de las personas afrodescendientes son centrales. De hecho, durante mis estudios de maestría preferí cambiar de tema de investigación porque me di cuenta de que en aquel proyecto había algo en el plano socio-antropológico que se estaba poniendo en juego. Por tanto, decidí investigar con

profundidad dichas cuestiones. Incluso, fue un desafío porque en 2010 no había, al menos en el mundo francófono, investigaciones que abordaran dichas cuestiones. Para mí era importante en el plano gnoseológico, es decir, producir conocimiento desde y para mi comunidad. Me gustaría además señalar que, al ser investigadoras racializadas, por lo general nuestras temáticas no siempre responden a los intereses de la *doxa* universitaria. En ocasiones, muchas investigadoras racializadas se enfrentan a la suspicacia de sus directores de tesis que frecuentemente nos desaniman a seguir adelante.

Mis investigaciones me llevaron a abordar cuestiones de despigmentación voluntaria, del uso frecuente de deslizador de cabello, del cambio de apariencia de algunas personas que sienten la necesidad de reafirmarse en una sociedad racista en el plano de los códigos de apariencia. Me parece interesante mencionar que cuando se hace mención al cabello encrespado o a la vestimenta ligada a la herencia afrodescendiente no se puede desligar de la historia de migración. Los códigos vestimentarios cambian en relación a las épocas y el significado que puedan tener para nuestros abuelos no es el mismo que tienen para la nueva generación. Muchas veces, el estereotipo denigrante hace referencia a una historia colonial donde los cuerpos negros (masculinos y femeninos) son concebidos como entes salvajes a ser domesticados, mujeres hípersexualizadas, cuerpos bestializados. Estos son elementos que construyen un relato colonial que se expresa frecuentemente en los espacios de los medios de comunicación. Menciono estos elementos que forman parte de mi trayectoria como socio-antropóloga.

En lo que respecta a mi trayectoria militante, siempre he estado muy ligada a la diáspora afrodescendiente. Evidentemente, algunos de esos círculos o colectivos cuentan con un carácter machista, pues también están atravesados por contradicciones y por la lógica patriarcal, entonces, la dificultad de abordar las cuestiones ligadas a la misoginia es muy complicado. Dicho machismo, me llevo a fundar en 2015 el colectivo *Mwanamké*. Por supuesto que todo esto tiene una larga historia, pues anteriormente también me había involucrado en algunos círculos feministas franceses. Sin embargo, me di cuenta de que muchas luchas afrofeministas eran invisibilizadas. De hecho, las

luchas de esas mujeres se pueden rastrear desde el periodo colonial, en la época de la esclavitud, en la independencia, etcétera. Hay muchas mujeres que participaron en el proceso de independencia y de las que nunca se habla. Siempre han existido las luchas de las mujeres afrodescendientes, sin embargo, éstas han sido invisibilizadas tanto por el relato hegemónico como por un determinado discurso militante. Frecuentemente se hace mención a los militantes panafricanos, pero rara vez se menciona a alguna mujer. La cuestión el color es importante, porque, incluso, cuando se reivindica a alguna militante feminista afro por lo general es aquella que tiene un tono de color menos oscuro. El hecho de que exista una jerarquía ligada al color de la piel es porque existe una política de pigmentocracia y, por supuesto, observamos una estratificación configurada por relaciones de poder. La tonalidad de la piel, la forma de la nariz y tantas características que se han construido culturalmente para diferenciar lo bello de lo feo han sido consecuencia de la colonización.

Una contribución mayor del feminismo negro es la perspectiva de la interseccionalidad que refiere a las diversas formas de opresión (clase, raza, género). El próximo foro de Sociología, organizado por la Asociación Internacional de Sociología (ISA) y que se llevará a cabo en la ciudad de Porto Alegre en 2020, tiene por título “Democracia, medio ambiente, desigualdad e interseccionalidad”. Por su parte, la socióloga feminista Sirma Bilge, desde hace ya bastante tiempo ha denunciado “el blanqueamiento” de dicha perspectiva. ¿Qué piensa al respecto? ¿Considera que el enfoque de la interseccionalidad se ha convertido en una nueva moda académica?

Estoy absolutamente de acuerdo con Sirma Bilge. De hecho, desde mi posición de investigadora y militante puedo constatar que desgraciadamente ha habido un proceso de “blanqueamiento” del enfoque de la interseccionalidad. Cuando Kimberlé Crenshaw propuso dicho enfoque fue para construir una herramienta de análisis conceptual que partía de la experiencia de las mujeres negras con la finalidad de mostrar la imbricación de relaciones de fuerza que son experimentadas como opresiones por parte de las mujeres racializadas. Se basaba sobre la cuestión de la raza, de la clase, del género, pero

también sobre las cuestiones de la preferencia sexual ligadas a la heterosexualidad. Son experiencias que trastocan la identidad y la trayectoria de las mujeres de color. Cuando se habla de las diferentes opresiones padecidas por las mujeres de color no se trata simplemente de una suma de agregados, sino de una articulación de opresiones que son experimentadas de manera simultánea y sin jerarquización. En ese sentido, la propuesta de Kimberlé Crenshaw es interesante y se inscribe en la corriente de pensamiento *queer*. Proviene de una tradición desde la época de los derechos civiles. Una tradición donde también encontramos a figuras del feminismo negro como Audre Lorde. Es evidente que el enfoque de la interseccionalidad se ha popularizado. Cuando se analiza la opresión solamente desde la óptica de racismo o del sexismo, se soslaya el hecho de que ciertas estructuras pueden actuar para reducir la capacidad de agencia de las mujeres (*disempowerment*). El enfoque de la interseccionalidad es un enfoque que se basa en la experiencia de las mujeres pues se centra en la realidad concreta de las mujeres de color.

Por otra parte, efectivamente, en algunos círculos notamos el blanqueamiento de la interseccionalidad. Por tanto, estamos obligadas a estar atentas a todo proceso en el que las categorías se vacían de su contenido político. Me parece fundamental señalar que debemos evitar la instrumentalización del enfoque de la interseccionalidad. Por supuesto, se puede constatar que en algunas ocasiones el término de interseccionalidad es empleado para parecer “políticamente correcto” pues da un aire de “multiculturalismo” ya que somos “abiertos y tolerantes”. La interseccionalidad no es la categoría femenina de la diversidad o del multiculturalismo ¡cuidado! La interseccionalidad no es organizar un panel o una mesa redonda donde colocamos a una mujer blanca, una mujer árabe, una mujer negra y una mujer latina...

Como la publicidad de Benetton...

Exactamente. Es una excelente imagen del riesgo de la banalización de la interseccionalidad en la actualidad. Emplearla simplemente como una “antorcha” que nos garantiza un aire multicultural es utilizarla de manera instrumental. El enfoque de la interseccionalidad no se basa

en la superposición de formas de dominación sino en el abigarramiento de dichas opresiones. El problema en algunos círculos, tanto académicos como militantes, es que las primeras personas afectadas por esa realidad, es decir, las víctimas, son marginalizadas o, simplemente, invisibilizadas. En ocasiones, las agendas (académicas o militantes) dejan de lado a las principales víctimas de la opresión. Me parece que esta es una realidad que impera tanto en África como en Latinoamérica. Además, no se debe olvidar que el feminismo fue empleado como instrumento de la propaganda colonial.

Las mujeres de color han sufrido el yugo colonial. Muchas feministas blancas tomaron una postura condescendiente en relación a las mujeres colonizadas: “Venimos para liberarlas”. El feminismo colonial ha oprimido y continúa oprimiendo a las mujeres de color pues oprime tanto sus imaginarios como sus propios cuerpos. Todas las imágenes y estereotipos de las mujeres racializadas o de color han sido estimulados por el “orientalismo”. Por ejemplo, el trabajo de Françoise Vergès mostró el proceso de esterilización forzado que sufrieron las mujeres de color en la isla de Reunión, mientras que, al mismo tiempo, en Europa las feministas blancas reivindicaban el derecho al aborto sin solidarizarse con las luchas de las mujeres fuera de Francia. Por consiguiente, debemos de estar atentas para no reproducir las formas de opresión que padecen otras mujeres fuera del contexto europeo. Me parece que estamos frente una forma de gentrificación del enfoque de la interseccionalidad: actualmente hay muchos coloquios en torno a la “interseccionalidad”, pero ¿acaso nos hemos preguntado sobre cómo esos coloquios o “escuelas de verano” cumplen el papel de dispositivos de poder?



