

Descolonizando el feminismo

Dulce María López Vega

Rosalva Aída Hernández y **Liliana Suárez** son las editoras de una antología que, bajo el título *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, reúne diez textos de autoras del Sur-colonizado o, como muy ilustrativamente lo llama la teórica estadounidense de origen hindú Chandra Talpade Mohanty, de quienes conforman "los dos tercios del mundo". Esto significa que, en todas las sociedades, no importa que sean del "Norte" o del "Sur", la distinción es pertinente, y no sólo como una cuestión referida a la clase social. El resultado es una serie de cuestionamientos y puntualizaciones a los "feminismos hegemónicos" que han enarbolado agendas sin tomar en cuenta o incluso acallando o mal interpretando las particularidades de vastos sectores de mujeres.

Como muchos movimientos progresistas, el feminismo ha partido de la universalización de un sujeto ("las mujeres"), con sus concomitantes idealizaciones, esencialismos, exclusiones y privilegios, por lo que, a la luz de discusiones como las reunidas en este libro, las editoras afirman que ha terminado por aparecer como un "localismo globalizado" (retomando un término de Boaventura de Souza Santos).

Entre todas las dificultades que implican las políticas de identidad, no basta contar la poca capacidad de escucha, de asunción de las diferencias culturales, raciales, de clase y preferencia sexual, o el que se hayan adoptado de manera ciega las propuestas producidas por las mujeres pertenecientes a "un tercio del mundo", sino que es necesario tomar conciencia del papel que todo esto juega en la colonialidad¹ y las maneras

¹ "El colonialismo se manifiesta históricamente, mientras que la colonialidad perdura. Colonialidad es un tejido conceptual que forma parte de

en que se contribuye a ella. En efecto, los "feminismos hegemónicos" no han sido sólo alimentados por quienes realmente pertenecen a ese "tercio del mundo": cuántas latinoamericanas no han escrito y actuado como si al mirarse al espejo vieran el rostro de una académica o activista del "Norte" y heterosexual.

El grupo Colonialidad/modernidad² llama colonialidad del ser y del saber al hecho de que educar a las poblaciones como "mestizas" ha implicado para la mayoría la asunción de la identidad metropolitana como si fuera la propia. También ha supuesto contemplar la realidad propia como folclórica, exótica, y suponer que se es parte de un "uni-versal" al que se contrapondrían unas y unos "otros" más allá de los "márgenes".³ Es esta nuestra participación no pensada en la colonialidad. No obstante, son muchas las feministas que desde la llamada segunda ola han expresado lo que significa ser "mujer" en los específicos posicionamientos de sus trayectorias: indígena, chicana, musulmana, mestiza, africana..., aunque difícilmente lo registre la historiografía.

las distintas esferas del saber, ligado a la formación de subjetividades que mantienen y reproducen ese tejido conceptual" (Mignolo 2008).

² "El grupo M/C fue uno de los más importantes colectivos de pensamiento crítico activos en América Latina durante la primera década del siglo XXI. Se trata de una red multidisciplinar y multigeneracional de intelectuales entre los cuales se contaban los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, los semiólogos Walter Mignolo y Zulma Palermo, la pedagoga Catherine Walsh, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, el crítico literario Javier Sanjinés y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres. Sus trabajos pueden ser vistos como el más genuino aporte latinoamericano al poscolonialismo, que generalmente estuvo dominado por autores provenientes de las antiguas colonias inglesas o francesas en Asia, Oceanía y el Medio Oriente", en palabras de la wiki: http://es.wikipedia.org/wiki/Grupo_modernidad/colonialidad.

³ La crítica que realizan los pensadores descoloniales ha mostrado no sólo lo falaz sino lo instrumental de esta supuesta división, con todas sus implicaciones políticas, económicas, ontológicas, epistémicas, éticas...

Para evitar la mistificación es necesario empezar por escuchar lo que en primera voz dicen de sí mismas las que así se afirman como sujetas, no sólo, como ha sido habitual, lo que de ellas pudieran reportar las especialistas que las objetivan.⁴ Esto es indispensable para analizar la trama de la que nuestro actuar forma parte, aquella en la que modernidad y colonialidad han ido entrelazadas.

Relacionar al feminismo con los proyectos de descolonización —que conforman un movimiento de muy larga historia, pero que hoy cobra nueva fuerza— no implica que adoptemos un barniz "multicultural", sino que cuestionemos la vinculación de nuestras teorías con el liberalismo y los nexos de este con el colonialismo. Sucede, entre otras cosas, que la concepción homogeneizadora de la igualdad de género de la normativa del feminismo liberal, impuesta por los organismos internacionales y los Estados nacionales, no sólo es instrumentalizada y sirve a gobiernos autoritarios y masculinistas al promover identidades de género convencionales, como se señala en la introducción del libro que reseño, sino que puede ser utilizada retóricamente con fines imperiales, de neocolonialismo o de colonialismo interno. Esto ocurre en perjuicio de las comunidades de las que formamos parte, como tan bien lo han documentado las feministas afganas de RAWA (Asociación Revolucionaria de las Mujeres de Afganistán: www.rawa.org) o como lo muestra la encarnizada y discriminatoria "defensa del laicismo" en la discusión sobre el uso del velo islámico en Francia. En nuestro país esto lo develan las organizaciones de

⁴ La objetivación, como se ha practicado, resulta doblemente ficcional, no sólo porque es siempre de algún modo autorreferencial —"No hay metadiscurso", como dijo alguien a quien ya debería estar *out* citar—, sino porque ha implicado concebir la "otredad" de las "otras" en bloque frente a un sujeto intelectual, académico que se proyecta generalmente como individualidad excepcional, mecanismo mediante el cual ha sido posible "robar la agencia histórica y política" de las aludidas (como dice Mohanty) y construir lo "uni-versal", es decir, erigir al blanco del ethos que, como subrayan las editoras, ha dominado el pensamiento moderno.

mujeres ayuujk (Oaxaca), cuando ante la discusión en torno a los hechos de violencia que, bajo el grito de "aquí mandamos los hombres", cometió un profesor contra una mujer que tenía un cargo público, se preguntan: ¿será la vulnerabilidad de las mujeres un pretexto para que los sistemas normativos propios de los pueblos indígenas sean satanizados? Como toda práctica descolonial, esta serie de artículos reunidos por Hernández y Suárez dejan ver "el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas ideológicas patriarcales" (p. 11). El llamado es pues a poner el feminismo en contexto.

Las editoras organizan el libro desde una perspectiva epistemológica y lo dividen en tres apartados: a) Situando nuestro conocimiento, b) Descentrando la teoría, y c) Reconceptualizando las prácticas feministas. Son muchos los puntos que traen a discusión Liliana Suárez Navaz, Rosalva Aída Hernández, Maylei Blackwell, Saba Mahmood, Amina Mama, Tarcila Rivera Zea, Chandra Talpade Mohanty, Nayereh Tohidi y Aili Mari Tripp, pero subrayaré tres que se cuentan entre los más acuciantes, porque tocan ideas medulares que determinan los posicionamientos de las feministas latinoamericanas.

Laicismo y feminismo

Tanto el feminismo como el laicismo han sido instrumentalizados en relación con la religiosidad de los "otros" con fines imperiales y de colonialismo interno. Por ello se oponen los supuestos vínculos existentes entre secularización-modernización, por un lado, y religiosidad-tradicionalismo, por otro.

En sendos artículos de *Descolonizando el feminismo*, Mohanty y Tohidi realizan una crítica a esta dicotomía por ser, en palabras de las editoras, "heredera del colonialismo ilustrado" (p. 24). Aunque se refieren a los feminismos islámicos, el resultado tiene utilidad en nuestro contexto.

Su discusión se formula principalmente como respuesta al feminismo académico del "Norte" y empieza por argumentar contra la suspicacia con la que en él se trata a las mujeres del "Sur". Hay, en primer lugar, una asimilación simplista, dice Mohanty: "las mujeres del Tercer Mundo como grupo o categoría se definen automática y necesariamente como religiosas

(léase no progresistas)" (p. 155). La religiosidad es vista como el signo de su subdesarrollo y, lo que es peor, como la causa de su opresión y falta de libertad. Todo esto, además de "robarles su agencia histórica y política" (p. 154), apuntala la discriminación de Occidente que luego juega la carta de su salvación en nombre del humanismo y "los valores de la democracia" (como los derechos de las mujeres y la laicidad).

Tohidi toma el caso de la docilidad, virtud femenina islámica, y analiza cómo cultivándola las mujeres egipcias subvierten significados hegemónicos y logran agencia social.⁵ Con este ejemplo muestra la falsedad de las interpretaciones con las que se justifican cruzadas imperiales, y las grandes diferencias que existen entre los valores hegemónicos y los de las otras culturas a las que juzga. El velo islámico, por ejemplo, puede ser "una forma de resistencia ante la mercantilización del cuerpo femenino en los medios masivos de comunicación y la hegemonía de los valores occidentales en general" (p. 182). Por eso agrega:

[...] situar el feminismo laico y el feminismo islámico como dos polos de un amargo conflicto sólo beneficia a las fuerzas patriarcales más reaccionarias, sean estas del patriarcado tradicionalista o islamista o del patriarcado secular moderno. Equiparar todo lo laico y lo moderno con la igualdad y el feminismo es tan inocente y erróneo como equiparar la fe y la religión con la antimodernidad y el antifeminismo. No todos los musulmanes se oponen a la igualdad de derechos y no todos los laicos son profeministas, ni están a favor de la igualdad (p. 264).

No se puede olvidar que la religiosidad es un elemento constitutivo de muchas culturas, ni que los contextos en que esta se desarrolla son parte de lo que determina cómo se la vive.⁶

⁵ Recomiendo al respecto ver *Words of Women from the Egyptian Revolution*, que es una serie de entrevistas a mujeres que participaron de distintas maneras en la reciente revolución: http://www.youtube.com/watch?v=h2B9y7JcXVk&feature=player_embedded, http://www.youtube.com/watch?v=PfTAiHuaGbI&feature=player_embedded, http://www.youtube.com/watch?v=w8L3FTMyIaU&feature=player_embedded.

⁶ Para Braulio Vásquez, dirigente ayuujk, por ejemplo, la religiosidad es parte de la cosmovisión de su pueblo y está íntimamente ligada a la territorialidad (López Vega y Vásquez 2010).

En Latinoamérica, la evangelización, vendida como proyecto civilizatorio, ha tenido un papel capital en la *patriarcalización* y la colonialidad. Para los pueblos originarios sigue significando un ejercicio permanente de negociación, incluso un problema político (López Vega y Vásquez 2010). En su artículo, Tarcila Rivera recuerda que: "La religión occidental [...] nos hizo creer que nosotras hemos salido de la costilla del varón y que por ello le debemos obediencia. En este proceso las mujeres fueron perdiendo su autoestima, la seguridad en sí mismas, se sintieron disminuidas y terminaron creyendo que los hijos varones eran mucho mejor que las mujercitas" (p. 344).

El concepto de religión de la Constitución mexicana ignora la religiosidad indígena y la sigue dejando vulnerable como desde hace 500 años. La laicidad en nuestro país debe pensarse en ese contexto; un pleno Estado laico es lo que se requiere, como dicen las feministas andinas, para lograr la descolonización y la despatriarcalización (Nava Burgoa 2009).

Sujeto, autonomía y comunidad

Este es un entramado político que pone en cuestión las concepciones liberales. La tradición occidental se ha planteado la autonomía como el cometido ético del "hombre"; y cuando se dice esto no se puede perder de vista —como lo ha analizado ampliamente la literatura feminista— que el concepto de "hombre" ni siquiera incluye a todos los seres que pudieran clasificarse "biológicamente" como tales. Por ejemplo, en su afán de distinción, "[los hombres aristócratas] crearon argumentos para negar la autonomía a 'otros': [...] mujeres, proletarios y 'otros' colonizados" (Suárez p. 43). Entonces, ¿cómo se formula el ideal de libertad-responsabilidad subyacente en la idea de autonomía cuando se es el ser racializado y generizado "mujer del Sur", "mujer de país en vías de desarrollo", "musulmana", "indígena", "aborigen"? Las respuestas se derivan de lo que como colectividad les (nos) significa a estas mujeres ser colocadas en una vía de exotización-subordinación con fines económicos precisos, "de reorganización del capitalismo tardío", como acota Suárez (p. 59).

En varios análisis realizados en los países del "Norte" se ha visto que la concepción del sujeto "hombre" del ideal moral liberal se traduce en políticas públicas sumamente desventajosas para los colectivos "mujeres" (en plural, porque son varios) que ahí viven. Lo que no toman nunca en cuenta esas discusiones es la interdependencia de dichas sociedades con las del "Sur". Esto es precisamente lo que hacen explícito las autoras de *Descolonizando el feminismo* cuando teorizan sobre las prácticas que sus posiciones particulares les llevan a poner en marcha. "Es especialmente en los cuerpos y vidas de las mujeres y niñas del tercer mundo/Sur —dos tercios del mundo— donde el capitalismo global escribe su guión", dice Mohanty (p. 431).

Sobresale que para muchas resulta inevitable, dado el lugar que se ocupa en el "orden mundial", pensar en colectivo y actuar por la comunidad. Las labores de cuidado se extienden más allá del núcleo familiar y abarcan acciones de defensa comunitaria que van desde las que se realizan por derechos elementales, como el agua, hasta las de representación (Rivera p. 331 y *pássim*). Estas labores también son parte del marco en el que se constituyen las políticas identitarias: ser sujeto generizado y racializado implica constantes negociaciones con una misma, con la familia, con la comunidad, pues lo usual es que se construyan esas políticas de manera no suficientemente razonada o mediante liderazgos que no toman en consideración los problemas de las mujeres.

A las mujeres se les dejan los cuidados de manera abrumadora y desventajosa tanto en la familia como en la comunidad. Estos cuidados incluyen fuertemente a la estética como estrategia de defensa nacionalista, por lo general construida privilegiando masculinidades particulares: "Si estos tipos [los activistas chicanos] se desviaban de su papel de hipermachos, los criticaban por débiles o agringados", rememora Nieto Gómez (citada por Blackwell, p. 377).⁷ A las mujeres se les

⁷ En contrapartida a este tipo de políticas véase por ejemplo: Guillermo Gómez Peña, *Macho Man in Two Takes*, <http://www.youtube.com/watch?v=G7qw2xphIgw>.

adjudica el papel de "guardianas de la tradición", sin que nadie tome en cuenta que la tradición es una autoficción o, como lo expresa Gloria Anzaldúa, un amasar: "Soy el amasamiento, soy el acto mismo de amasar, de unir y mezclar" (citada por Hernández, p. 82).

Los nacionalismos "no son sólo una ideología de orgullo cultural y unidad racial, sino una construcción de género", nos recuerda Blackwell (p. 366), y parte de ello ha sido también toda la mitología en torno a la heterosexualidad. Por ello es necesario actuar ante sus manifestaciones sexistas y evitar que los movimientos de resistencia se construyan como masculinistas, conservadores en relación al género y la preferencia sexual, contra los datos de la realidad: "[Las] expectativas sobre la mujer, e incluso la metáfora estructural del movimiento percibido como la gran familia chicana, contradecían la realidad y el modelo de familia experimentado por muchas activistas chicanas. Muchas de ellas eran mujeres trabajadoras (fuera y dentro del hogar) y que habían pasado por experiencias de migración, participación laboral y manejo del hogar", nos narra Blackwell (p. 370).

La tarea no es sencilla, las comunidades deben hacer frente a embates de diferente índole y se requiere de cohesión. En este terreno, como es habitual, hay una demanda de fidelidad, por parte principalmente de los hombres, a un arreglo identitario que se piensa es funcional, generalmente construido bajo el mito de la complementariedad del hombre y la mujer. Algunas mujeres viven esta demanda de fidelidad como una situación desventajosa, por lo que entre los dilemas ético-políticos que enfrentan están el de qué lucha privilegiar y cuándo hay que hacerlo: ¿la de la identidad sexo-genérica?, ¿la de la pertenencia comunitaria? Dice Hernández:

Las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, dan pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan a sus vidas una amenaza para la identidad colectiva del grupo. Historizar prácticas culturales ha permitido a las feministas poscoloniales demostrar que muchas de las prácticas "tradicionales" que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo, que muchas tienen su origen en contextos coloniales,

y que su modificación o desaparición no afecta a la continuidad identitaria del grupo (p. 100).

En el contexto mexicano, de entre todas las mujeres son evidentemente las "indígenas"⁸ las que más han trabajado por la descolonización:

[...] en el movimiento nacional indígena se ha perfilado una nueva definición de autonomía que parte de una crítica a las visiones ahistóricas de la cultura indígena y de un rechazo al racismo velado del liberalismo universalizante. Frente al Estado, las mujeres indígenas han cuestionado los discursos hegemónicos que siguen planteando la existencia de una identidad nacional monocultural, pero a la vez, frente a sus propias comunidades y organizaciones, han ampliado el concepto de cultura al cuestionar visiones estáticas de la tradición y al trabajar en su reinención (p. 103).

La autonomía entre nosotras, sujetas del "Sur", implica, por lo tanto y al contrario de lo que ha querido la tradición occidental, engranar lo individual con la comunidad. Es un ideal que parte de tomar conciencia de que se es generizado, sexualizado y racializado, para así buscar la libre determinación⁹ y un "desprendimiento de todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres" (Quijano 1992: 447). Ética y política están íntimamente entrelazadas.

Multiculturalismo y justicia

Los análisis sobre racismo y discriminación suelen detenerse antes de llegar al meollo del problema: el papel fundamental que juegan estas políticas para que el orden económico sea posible tal como es (Quijano 2001). Con el multiculturalismo sucede algo similar; por esta y otras razones se revela como un enfoque poco adecuado para abordar nuestra realidad.

⁸ "La categoría de indio es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial" (Bonfil Batalla 1995: 343-344).

⁹ "El reclamo de libre determinación por los movimientos indígenas tiene sus implicaciones, ya que este derecho comprende a su vez los de autoafirmación, autodefinition, autodelimitación y autodisposición interna y externa de los pueblos indígenas" (López Bárcenas 2008: 26).

Los casos de la copropiedad de la tierra y la cisura en Uganda sirven a Tripp para analizar algunos aspectos del debate sobre el multiculturalismo y las mujeres que, afirma, han creado una falsa dicotomía entre el Norte y el Sur. Esa dicotomía impide ver, entre otras cosas, que nuestros problemas son comunes por ser generados y reforzados por la colonización: "gran parte del debate actual sobre el multiculturalismo y los derechos de las mujeres evita hablar sobre las condiciones materiales que definen la vida de las personas y que subyacen en las justificaciones culturales sobre la subordinación de la mujer" (p. 286).

Esto es algo en lo que concuerda Tohidi, quien agrega que "históricamente, es la interacción entre varios factores, como la geopolítica y el desarrollo socioeconómico, el colonialismo y las políticas de Estado y otros aspectos como la cultura y la religión patriarcales o las costumbres y las tradiciones locales, lo que ha conformado la posición de las mujeres en cada país" (p. 263). No hay pues universos aislados y simultáneos, la confluencia de culturas se da en relaciones específicas de poder.

Todos los campos están involucrados. En el intelectual, por ejemplo, Mohanty ubica una "jugada colonialista" en el hecho de que las feministas del "Norte" conciben a las del "Sur" como grupo oprimido en bloque, pues de esa manera las primeras se erigen como sujeto y establecen a las "otras" como objeto (p. 154). Así, las "otras" están llamadas a sostener la agencia del feminismo blanco.

Ante la tendencia a tratar de resolver los conflictos que se generan en tales contextos mediante talleres de capacitación sobre "manejo de la diversidad" —en los que generalmente son sólo los "otros" los involucrados—, Amina Mama declara que no es esa la solución, sino atacar los problemas de redistribución material e injusticia que hacen de las diferencias desigualdades, pues el reconocimiento sin redistribución es sólo retórica culturalista.

Descolonizando el feminismo es uno de los pocos libros que circulan en México sobre el tema; su importante aporte se

sentirá en las discusiones que se empiezan ya a animar y que deberían haber estado circulando con mayor intensidad entre nosotras desde hace mucho tiempo. Seguramente servirá de impulso a una producción teórica que explorará más las vías de la colonización y sus efectos en nuestro contexto.

La coyuntura política que vivimos nos impele a realizar más análisis de este tipo, tomando, como dice Mama, "muy en serio la cuestión de la identidad, no sólo como un cierto artefacto psicológico o consumible cultural, sino como un aspecto profundamente político y económico, y de estrategia militar y de contraestrategia. La identidad no es otra cosa que todo lo relativo a poder y resistencia, sujeción y ciudadanía, acción y reacción" (p. 231). Como señalan las feministas aborígenes de Francia: "nuestra lucha es feminista, específicamente 'aborigen'".¹⁰ ●

Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, Madrid, 2008.

Bibliografía

- Bonfil Batalla, Guillermo, 1995, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", Obras escogidas, t. I, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Dirección General de Culturas Populares/Secretaría de la Reforma Agraria, México.
- López Bárcenas, Francisco, 2008, *Autonomías indígenas en América Latina*, MC-Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A.C., México.
- López Vega, Dulce María y Braulio Vásquez, 2010, "La religiosidad indígena y las iglesias católica y protestantes", Chiapas expediente nacional, Radio UNAM, 27 de abril.

¹⁰ "Llamado de las feministas 'aborígenes' de Francia", Rebelión, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=46299>.

- Mignolo, Walter (ed.), 2008, "Introducción", *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Nava Burgoa, Tania, 2009, "El Estado laico como elemento de descolonización religiosa en Bolivia", biblioteca virtual del Observatorio de Derechos Sexuales y Reproductivos, <http://www.observadsdr.org.bo>.
- Quijano, Aníbal, 1992, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo/Flacso, Quito/Bogotá.
- Quijano, Aníbal, 2001, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo/Duke University, Buenos Aires.