

GÉNERO Y DESCOLONIALIDAD



GÉNERO Y DESCOLONIALIDAD

Isabel Jiménez-Lucena

María Lugones

Walter Dignolo

Madina Tlostanova

COLECCIÓN *El desprendimiento* 

Ediciones del  *signo* Globalization and the Humanities
Project (Duke University)

Género y descolonialidad /

Walter Mignolo ... [et.al.] ; compilado por Walter Mignolo. - 2a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Del Signo, 2014.

94 p. ; 21x14 cm. - (El desprendimiento / Walter Mignolo)

ISBN 978-987-3784-10-1

1. Pensamiento Latinoamericano. I. Walter Mignolo II. Walter Mignolo,
comp.

CDD 306

Fecha de catalogación: 18/11/2014

Con el apoyo del Fondo Nacional de las Artes

Diseño de tapa e interior: Pablo Martillana

Ilustración de tapa: Pedro Lasch

1ª ed.– Buenos Aires : Del Signo, 2008.

© Ediciones del Signo. 2014

Anibal Troilo 942 5° 11

Buenos Aires - Argentina

Tel.: 4864-2179

contactodelsigno@gmail.com

www.edicionesdelsigno.com.ar

Reservados los derechos para todos los países. Ninguna parte de la
publicación incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducido,
almacenado o transmitido de ninguna forma, ni por ningún medio, sea
este electrónico, químico, mecánico, electroóptico, grabación, fotocopia o
cualquier otro, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

ÍNDICE

PREFACIO Walter Mignolo	7
INTRODUCCIÓN ¿CUÁLES SON LOS TEMAS DE GÉNERO Y (DES)COLONIALIDAD? Walter Mignolo	9
COLONIALIDAD Y GÉNERO: HACIA UN FEMINISMO DESCOLONIAL María Lugones	13
GÉNERO, SANIDAD Y COLONIALIDAD: LA ‘MUJER MARROQUÍ’ Y LA ‘MUJER ESPAÑOLA’ EN LA POLÍTICA SANITARIA DE ESPAÑA EN MARRUECOS Isabel Jiménez-Lucena	43
“¿POR QUÉ CORTARSE LOS PIES PARA CABER EN LOS ZAPATOS OCCIDENTALES?”: LAS EX COLONIAS SOVIÉTICAS NO EUROPEAS Y EL SISTEMA DE GÉNERO COLONIAL MODERNO Madina Tlostanova	65

LA GLOBALIZACIÓN DE LA INDIANIZACIÓN / THE INDIANIZATION OF GLOBALIZATION

(2009, técnica y dimensiones variables)

Pedro Lasch

Este mapa fusiona el inglés, español y francés para producir una nueva cartografía basada en los significados de las palabras “indio” e “indígena”. Presentando el fundamento de nuestros procesos contemporáneos de globalización, el mapa es un retorno a la experiencia europea de ignorancia y confusión al llegar al Continente Americano. Como visión futura o presente, sin embargo, el renombramiento de los continentes en este nuevo mapa registra el épico crecimiento cultural y político de la población que –no importa qué tan correcta o erróneamente– ha sido denominada “india” o “indígena”.

Director de Colección: *Walter Mignolo*

Comité Editorial: *Zulma Palermo, Pablo Quintero y María Eugenia Borsani*

PREFACIO

Walter Mignolo

El “desprendimiento” es el nombre que reúne diversos ensayos guiados por la idea del activo abandono de las formas de conocer que nos sujetan, y modelan activamente nuestras subjetividades en las fantasías de las ficciones modernas. El relato de la modernidad con su carga semántica y retórica de progreso impulsa el consumo, se esfuerza por mantener la idea de que la historia es única y desemboca en la ontología que la idea de modernidad construye; desplaza y complementa la felicidad cristiana con la felicidad terrenal del consumo. Por eso el propósito es la perpetuación de subjetividades modernas devotas del consumo cuya única libertad consiste en elegir obligatoriamente a los gobernantes que seguirán sujetándolos a la idea de que la economía es la ciencia de lo existente, de lo que hay y que el signo del cumplimiento de una vida moral y exitosa es la acumulación de riqueza, mercancías y propiedades.

Para tres cuartas partes del mundo el mercado no es un lugar donde se “consume” el salario, sino un lugar de encuentro, de sociabilidad, de intercambio, en comunidades donde se trabaja para vivir y no se vive para trabajar y consumir. La necesidad de “desprendernos” de tales ficciones naturalizadas por la matriz colonial de poder es la teoría que el pensar descolonial convierte en proyecto y proceso.

La modernidad produce heridas coloniales, patriarcales (normas y jerarquías que regulen el género y la sexualidad) y racistas (normas y jerarquías que regulen la etnicidad), promueve el entretenimiento banal y narcotiza el pensamiento. Por ello, la tarea del hacer, pensar y estar siendo descolonial es la sanación de la herida y de la viciosa compulsión hacia el “querer tener” desprendernos de las normas y jerarquías modernas es el primer paso hacia el re-hacernos. Aprender a desaprender para re aprender de otra manera, es lo que nos enseñó la filosofía de Amawtay Wasi.

Los volúmenes que publicamos no son escritos “sobre el tema” sino que son el hacer mismo: hacen en el hacerse pensando y no ya en el estudio de algo. Es una manera de estar siendo frente a la compulsión del querer ser/tener. El pensar y hacer descolonial, base del desprendimiento, no es tampoco un pensamiento para “aplicar” (subsidiario de la distinción teoría y praxis), sino que es el acto mismo de pensar haciéndonos, de modo dialogal y comunitario. No es un método, sino una vía, un camino para rehacernos en la búsqueda de formas

de vivir y de gobernar(nos) en las que no vivamos para trabajar/producir/consumir, sino que trabajemos para con-vivir. Las dificultades que los estados y las corporaciones ponen a la marcha de estos proyectos y procesos no deben ser ignorados pero tampoco debemos rendirnos ante ellos.

La crisis de la modernidad está en que occidente (e.g., Estados Unidos y el corazón de la Unión Europea) ya no controla la matriz colonial de poder. No obstante, la disputa por el dominio de la matriz (el ascenso económico político de China y de Rusia, junto con los estados BRICS) reproduce la colonialidad al mismo tiempo que disputa su control. Entre los esfuerzos por re-occidentalizar el mundo, por un lado y la imparable desoccidentalización en la esfera de los estados y las corporaciones, por el otro, se extiende la emergente fuerza política, ética y epistémica de la sociedad política global con proyectos al margen de los estados y las corporaciones. Al margen no quiere decir afuera, sino en los bordes. De ahí la necesidad urgente del desprendimiento en sus múltiples manifestaciones arraigadas en historias locales y la inevitable urgencia del habitar y pensar en las fronteras.

INTRODUCCIÓN ¿CUÁLES SON LOS TEMAS DE GÉNERO Y (DES)COLONIALIDAD

Walter Mingnolo

I.

Dos son los temas destacados en esta publicación. Uno es el de la corpo-política del conocimiento y el otro el de la geopolítica del conocimiento. Ambos están cruzados por la colonialidad del ser y del saber tal como lo confrontamos en esta misma colección en *Interculturalidad, colonización del Estado y del conocimiento*. Es este complejo entrecruzamiento el que me propongo explicar en lo que sigue.

Recordando lo dicho en anteriores introducciones acerca de la matriz colonial de poder, la cual queda definida por cuatro niveles interrelacionados, de tal manera que no es posible entender uno sin su relación con los otros. Es precisamente esta interrelación, invisible e invisibilizada por la compartamentalización de la información lo que la hace poderosa. Los cuatro niveles o esferas de control son:

- 1) Control de la economía (que incluye apropiación de tierras y de recursos naturales y explotación del trabajo; creación de organismos internacionales como el FMI).
- 2) Control de la autoridad (que incluye formas de gobierno – monarquía e iglesia durante los siglos XVI y XVII y estado moderno en Europa y estado moderno/colonial fuera de Europa– militarismo y carrera armamentista; derecho y relaciones internacionales).
- 3) Control del género y de la sexualidad (que incluye la invención del concepto de “mujer” -como lo explican Lugones y Tlostanova en los artículos que presentamos; la heterosexualidad como norma; el modelo de la familia Cristiana/victoriana como célula social).
- 4) Control del conocimiento y de la subjetividad (que incluye no solamente las instituciones y la currícula en la enseñanza, sino también los medios que apoyan concepciones del mundo y contribuyen a formar subjetividades, como la del “consumidor” por ejemplo, en nuestros días).

Ahora bien, la matriz colonial de poder fue construida en el proceso de conquista y colonización; en el proceso de resolver problemas de distintos niveles y de organizar el control político y económico. No obstante, los principios de cada uno de los niveles estaban ya en funcionamiento en Europa. La matriz colonial es la que regula, desde entonces, las formas de vida, sociedad y economía Europeas en relación con su creciente expansión en la parte no Europea del mundo.

Pero para regular es necesario una instancia enunciativa: actores sociales, instituciones y un marco conceptual e ideológico que de sentido a la regulación. En el siglo xvi y en el proceso de gestión en el control de las Indias Occidentales, la instancia enunciativa estuvo anclada en dos principios rectores: el patriarcado y el racismo.

El patriarcado regula las relaciones sociales de género y también las preferencias sexuales y lo hace en relación a la autoridad y a la economía, pero también al conocimiento: qué se puede/debe conocer, quiénes pueden y deben saber. Mujeres, Indios y Negros estaban excluidos del acceso a lo que se considera la cúpula del saber. Por eso los problemas y obstáculos afrontados por quienes como Sor Juana Inés de la Cruz se vieron atrapadas en esta encrucijada de poder. Y evidentemente, quienes incurrían en “el pecado nefando” -al decir de Bartolomé de Las Casas- eran naturalmente marginados de los roles sociales administrativos.

El racismo regula las clasificaciones de comunidades humanas en base a la sangre y al color de la piel. Mientras que en España, “conversos” y “moriscos” marcaban la mezcla de sangre con la religión, en América, fueron los/las “mulatos/ mulatas” y los/las “mestizos/mestizas” quienes ocuparon el lugar equivalente. Quienes clasificaban, quienes controlaban el saber, eran hombres cristianos y blancos.

De modo que en el Siglo xvi comienza una doble historia que atañe a cada uno de los niveles y sus interrelaciones. Una es la historia de Europa en relación a sus colonias. La otra es la historia de las colonias en relación a Europa (y podemos agregar la de Estados Unidos a partir de mediados del Siglo xix).

Al hablar de matriz colonial de poder marcamos una diferencia significativa con las actuales tendencias, tanto neo-liberales como marxistas que acentúan el nivel económico. Aunque éste es sin duda fundamental, la colonialidad del poder opera a varios niveles y no a ese único nivel. De manera que la economía capitalista, cuya fundación histórica localizamos en el siglo xvi conjuntamente con la puesta en marcha de la matriz colonial, es *uno* de los niveles. Sería difícil controlar el mundo solo económicamente, sin el control del conoci-

miento y de la subjetividad que justifica el control de los otros niveles.

El género (y la sexualidad que no abordamos aquí) tiene una función indirecta con el control de la economía y de la autoridad.

II.

Esquematizando se puede ver en la historia del pensamiento cristiano, desde los tempranos padres de la Iglesia (siglo IV d.C.) hasta Santo Tomás de Aquino (siglo XIII d.C.) que la relación entre el ser humano y Dios era pensada como una conexión mental y espiritual, que iba, por así decirlo, de la cabeza al cielo. El cuerpo no contaba, ni tampoco el terreno en que ese cuerpo estaba parado, sentado o acostado.

El cambio se produce a partir de mitad del siglo xv en adelante. La cristiandad occidental entró en un momento de fuertes conflictos religiosos con el Islam y con el Judaísmo. Al mismo tiempo que, ya con las travesías comerciales de los Portugueses en las costas de África, empezó a funcionar el comercio de esclavos, principalmente varones, y se comenzó a establecer una relación casi natural entre negritud y esclavitud y entre negritud, esclavitud y África. De modo que mientras los doctores y hombres de letras cristianos mantenían su relación espiritual y mental con Dios (por ejemplo, una de las iconografía clásicas de Santo Tomas, es con un libro en la mano, y la cabeza ligeramente inclinada al cielo, y sus ojos mirando hacia lo alto, con humildad y sometimiento), otros cuerpos comenzaron a ser juzgados en relación a sus características físicas y mentales que no circulaban por las rutas por las cuales las mentes cristianas se vinculaban con Dios.

Abajo y al lado, comenzaron a mapearse regiones de peligro y de barbarie y cuerpos que llevaban en sí una sarta de defectos. Una vez dado este primer paso, se siguió con la descripción de esos cuerpos atribuyendo imaginariamente distintas características morales, defectos, faltas y demás, según fueran cuerpos masculinos o cuerpos femeninos.

Para organizar este panorama, puesto que los cuerpos negros de los Africanos eran distintos a los cuerpos femeninos y masculinos aceitu-
nados con los que se encontraron en América, los eruditos cristianos introdujeron el concepto de “mujer” y esto sirvió para reorganizar lo femenino y lo masculino, el sol y la luna, según la función de los roles sociales de la cristiandad forzando la reorganización de los roles sociales en las distintas regiones donde misioneros y/o funcionarios

estatales llegaban con la misión de evangelizar y reglamentar la vida en las colonias.

A partir de este ‘mapa’, los textos que presentamos abren el debate y muestran las cuestiones que el mapa intenta ocultar.

María Lugones aborda el problema en su base, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser en la esfera del género y la sexualidad; Jiménez Lucena explora, en el área de la salud, las diferencias entrelazadas con el poder en el trato de mujeres Hispanas y Marroquíes. Madina Tlostanova toma las relaciones entre género y geo-política del conocimiento para explorar los aspectos de la lógica de clasificación así como de sus consecuencias e impactos.

Los textos sitúan su tema reconociendo los niveles o las esferas de control, el debate es claro y así presentado, esperamos que siga dando los frutos y que siga viva la comprensión de este innovador punto de vista geopolíticamente centrado en su visión.

COLONIALIDAD Y GÉNERO: HACIA UN FEMINISMO DESCOLONIAL¹

María Lugones²

Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color³: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que han creado análisis críticos de feminismo hegemónico precisamente por ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género. Sobre todo, ya que es importante para nuestras luchas, me refiero a la indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global; el resorte que me lleva a esta investigación teórica es problematizar esa indiferencia hacia las violencias que el estado, el patriarcado blanco y los hombres mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades, en todo el mundo. Me interesa que esas comunidades, ya estén situadas en Brooklyn, Los Ángeles, Ciudad de México, Londres -u otros grandes centros urbanos del mundo-, o las comunidades rurales indígenas de Nuevo México, Arizona, Mesoamérica, la región Andina, Nueva Zelanda, Nigeria, sean comunidades que no han aceptado la invasión occidental colonial pasivamente. Entiendo la indiferencia a la violencia contra la mujer en nuestras comunidades como una indiferencia hacia transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales y por lo tanto totalmente relevantes al rechazo de la imposición colonial. Busco entender la forma en que se construye esta indiferencia para,

¹ Traducido del inglés: Pedro di Pietro en colaboración con María Lugones.

² María Lugones hizo cambios en el texto durante el proceso de traducción.

³ A lo largo de este trabajo utilizo el término *mujeres de color*, originado en los Estados Unidos por mujeres víctimas de la dominación racial, como un término 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 y no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas. Pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero participando en la trama no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo descolonial. La coalición es una coalición abierta, con una intensa interacción intercultural.

así, convertirla en algo cuyo reconocimiento sea ineludible para quienes sostienen que están involucrados en luchas liberadoras. Esta indiferencia es insidiosa porque impone barreras insuperables en nuestras luchas como mujeres de color por nuestra propia integridad, autodeterminación, la médula misma de las luchas por la liberación de nuestras comunidades. Esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel de la idea de teorizar la opresión y la liberación. No está provocada solamente por la separación categorial⁴ de raza, género, clase y sexualidad, separación que no nos deja ver la violencia claramente. No se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen radica en una separación categorial.

Las feministas de color han dejado en claro lo que se revela, en términos de dominación y explotación violentas, una vez que la perspectiva epistemológica se enfoca en la intersección de estas categorías.⁵ Sin embargo, esto no ha sido suficiente para despertar en aquellos hombres que también han sido víctimas de la dominación y explotación violentas, ningún tipo de reconocimiento de la complicidad o colaboración que prestan al ejercicio de dominación violenta de las mujeres de color.⁶ En particular, la teorización de la dominación global continúa llevándose a cabo como si no hubiera falta reconocer y resistir traiciones o colaboraciones de este tipo.

⁴ Introduzco el neologismo “categorial” para señalar las relaciones entre categorías. No quiero decir “categórico”. Por ejemplo, podemos pensar la vejez como una etapa de la vida. Pero también podemos pensarla como una categoría relacionada al desempleo y preguntarnos si el desempleo y la vejez se pueden comprender separadas la una de la otra. Género, raza, clase han sido pensadas como categorías. Tales como hombre/mujer, blanco/negro, burgués/proletario, categorías binarias. Su análisis ha tendido a esconder la relación de intersección existente entre ellas y por lo tanto ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las mujeres (blancas: suprimido) y a los negros (hombres: suprimido). La separación categorial es la separación de categorías que son inseparables.

⁵ Existe una literatura extensa e influyente sobre la cuestión de lo interseccional, incluyendo a E. Spelman, *Inessential women*, 1988; Barkley Brown 1991; K. Crenshaw, 1995, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence Against Women of Color in Critical Race Theory, New York, The New Press; Yen Li Espiritu, 1997, “Race, class and gender in Asian America” en *Making more waves*, Boston Beacon; Collins 2000 y Lugones, 2003, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*, Lanham: Rowman & Littlefield.

⁶ Históricamente, no se trata simplemente de una traición de los hombres colonizados, sino de una respuesta a una situación de coerción que abarcó todas las dimensiones de la organización social. La investigación histórica del por qué y del cómo de la alteración de las relaciones comunales con la introducción de la subordinación de la mujer colonizada en relación al hombre colonizado y el por qué y cómo de la respuesta del hombre a esa introducción forman una parte imprescindibles de la base del feminismo descolonial. La cuestión aquí es por qué esa complicidad forzada continúa aún en el análisis contemporáneo del poder.

En este proyecto, llevo a cabo una investigación que acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta. Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, a los feminismos de mujeres del Tercer Mundo y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory. Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de *interseccionalidad* y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer.⁷ El otro marco es el introducido por Anibal Quijano en el que es central su análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder nodal al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser y de la descolonialidad.⁸ Entrelazar ambas líneas de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando provisoriamente “el sistema moderno-colonial de género”. Creo que este entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con él que son las que motivan esta investigación. Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá ver la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento -tanto de los hombres como de las mujeres de color- en todos los ámbitos de la existencia. Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y de la explotación constitutiva de la colonialidad. Mi intención es también brindar una forma de entender, leer y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género. Necesitamos situarnos en una posición que

⁷ A los trabajos mencionados, quiero agregar los de Amos y Parmar 1984, Lorde 1984; Allen 1986; Anzaldúa 1987; McClintock 1995; Oyewùmi 1997; y el de Alexander y Mohanty 1997.

⁸ Anibal Quijano ha escrito sobre esta temática prolíficamente. La interpretación que ofrezco proviene de sus trabajos de 1991 “Colonialidad, modernidad/racionalidad” Perú Indígena, vol 13, N° 29; 2000a “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales, Clacso Unesco; 2000b, “Colonialidad del poder y Clasificación social”, Festschrift for Emmanuel Wallerstein, part. I, Journal of World Systems Research, V, XI; 2001-2002, “Colonialidad del poder, globalización y democracia. Revista de ciencias sociales de la Universidad Autónoma de Nueva León, Año 4, Nos. 7 y 8.

permita convocarnos a rechazar este sistema de género mientras llevamos a cabo una transformación de las relaciones comunales.⁹ En este ensayo inicial, presento y complico el modelo de Quijano porque nos brinda, con la lógica de ejes estructurales, una buena base desde la cual entender los procesos de entrelazamiento de la producción de raza y género.

La colonialidad del poder

Aníbal Quijano concibe la intersección de raza y género en términos estructurales amplios. Para entender su concepción de la intersección de raza y género hay que entender su análisis del patrón de poder capitalista eurocentrado y global.

Tanto “raza”¹⁰ como género adquieren significado en este patrón. Quijano entiende que el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de “los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/ intersubjetividad, sus recursos y productos”. El poder capitalista, eurocentrado y global está organizado, distintivamente, alrededor de dos ejes: la colonialidad del poder y la modernidad. Los ejes ordenan las disputas por el control de cada una de las áreas de la existencia de tal manera que el significado y las formas de la dominación en cada área están totalmente imbuidos por la colonialidad del poder y la modernidad. Por lo tanto, para Quijano, las luchas por el control del “acceso sexual, sus recursos y productos” definen el ámbito del sexo/género y están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad. Este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance es limitado. Su mirada presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. Quijano acepta la comprensión capitalista, eurocentrada y global de género. El marco de análisis, en tanto capitalista, eurocentrado y global, vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder.

⁹ La educación popular puede ser un método colectivo para explorar críticamente este sistema de género en sus grandes trazos pero, lo que es más importante, también en su detallada concreción espacio-temporal para así movernos hacia una transformación de las relaciones comunales.

¹⁰ Quijano entiende la raza como una ficción. Para marcar ese carácter ficticio, siempre coloca el término entre comillas. Cuando escribe términos como “europeo”, “indio” entre comillas es porque representan una clasificación racial.

El carácter heterosexual y patriarcal de las relaciones sociales puede ser percibido como opresivo al desenmascarar las presuposiciones de este marco analítico.

No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. Pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal. El que no tiene por qué serlo es una cuestión histórica. Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas y hegemonícamente en el significado mismo del género. Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género. Al incluir estos elementos en el análisis de la colonialidad del poder trato de expandir y complicar el enfoque de Quijano que considero central a lo que denomino sistema de género moderno/colonial.

La colonialidad del poder introduce la clasificación social universal y básica de la población del planeta en términos de la idea de 'raza'. La invención de la 'raza' es un giro profundo, un pivotear el centro, ya que reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Reconoce a la humanidad y a las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos. Es importante notar que lo que ofrece es una teoría histórica de la clasificación social para reemplazar lo que denomina las "teorías eurocéntricas de las clases sociales". Su análisis provee un espacio conceptual para la centralidad de la clasificación de la población del mundo en términos de razas en el capitalismo global. También genera un espacio conceptual para comprender las disputas históricas sobre el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva y la intersubjetividad, como luchas que se desenvuelven en procesos de larga duración, en vez de entender a cada uno de los elementos como anteriores a esas relaciones de poder. Los elementos que constituyen el modelo capitalista de poder eurocentrado y global no están separados el uno del otro y ninguno de ellos pre-existe a los procesos que constituyen el patrón de poder. Por cierto, la presentación mítica de estos elementos

como antecedentes, en términos metafísicos, es un aspecto importante del modelo cognitivo del capitalismo, eurocentrado y global.

Al constituir esta clasificación social, la colonialidad permea todos los aspectos de la existencia social y permite el surgimiento de nuevas identidades geoculturales y sociales. “América” y “Europa” se hallan entre estas nuevas identidades geoculturales. “Europeo”, “Indio”, “Africano” se encuentran entre las identidades “raciales”. Esta clasificación es “la expresión más profunda y duradera de la dominación colonial”. Con la expansión del colonialismo europeo, la clasificación fue impuesta sobre la población del planeta. Desde entonces, ha permeado todas y cada una de las áreas de la existencia social, constituyendo la forma más efectiva de la dominación social tanto material como intersubjetiva. Por lo tanto, “colonialidad” no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, la subjetividad/intersubjetividad y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para decirlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad o el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad. Entiendo la lógica de la “estructura axial” -en el uso que Quijano hace de ella- como la expresión de una interrelación, todo elemento que sirve como un eje se mueve constituyendo y siendo constituido por todas las formas que las relaciones de poder toman, con respecto al control, sobre un particular dominio de la existencia humana. En la que finalmente aclara que aunque la colonialidad se encuentra relacionada con el colonialismo, estos son distintos ya que este último no incluye, necesariamente, relaciones racistas de poder. El nacimiento de la colonialidad y su extensión, profunda y prolongada a lo largo del planeta, se hallan estrechamente relacionados con el colonialismo.

En el patrón de poder capitalista eurocentrado y global que Quijano expone, *capitalismo* hace referencia a “la articulación estructural de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo o explotación, la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, el trabajo asalariado y la reciprocidad, bajo la hegemonía de la relación capital/salario”. En este sentido, la estructura de las disputas sobre el control de la fuerza de trabajo es discontinua: no todas las relaciones de trabajo bajo el capitalismo eurocentrado y global encajan en el modelo de la relación capital/salario, aunque este sea el modelo hegemónico. Para comenzar a discernir el alcance de la colonialidad del poder es importante advertir que el trabajo asalariado

ha sido reservado, casi exclusivamente, a los europeos blancos. La división de trabajo se halla completamente racializada así como geográficamente diferenciada. Aquí, vemos a la colonialidad del trabajo como un cuidadoso entrecruzamiento¹¹ del trabajo y la raza.

Quijano entiende a la modernidad, el otro eje del capitalismo eurocentrado y global, como “la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada”. Para caracterizar a la modernidad, se enfoca en la producción de un modo de conocimiento, el que se rotula como racional y que emergería desde el interior de este universo subjetivo en el siglo XVII en los centros hegemónicos más importantes de este sistema-mundo de poder (Holanda e Inglaterra). Este modo de conocimiento es eurocentrado. Quijano entiende que el eurocentrismo es la perspectiva cognitiva no solamente *de* los europeos, sino del mundo eurocentrado, de aquellos que son educados bajo la hegemonía del capitalismo mundial. “El eurocentrismo naturaliza la experiencia de la gente dentro de este patrón de poder”.

Las necesidades cognitivas del capitalismo y la naturalización de las identidades, las relaciones de colonialidad y de distribución geocultural del poder capitalista mundial han guiado la producción de esta forma de conocer. Las necesidades cognitivas del capitalismo incluyen según Quijano: “la medición, la cuantificación, la externalización (u *objetivación, tornar objeto*) de lo cognoscible

¹¹ N. del T.: términos como “intertwinning”, “intermeshing” e “interweaving” son utilizados por la autora para dar cuenta de la inseparabilidad de las marcas de sujeción/dominación (que suele denominar “opresiones”) y la inseparabilidad de las categorías con las que se nombran tales marcas (raza, género, sexualidad, clase). Los términos, si se revisa la producción de Lugones, se refieren a las acciones del arte del tejido. Es por ello que “entrelazar”, “entrecruzar”, “trama”, “urdimbre”, y “entretejer” podrían ser emplazados como afines para negociar la traducción aquí en cuestión. Cabe notar, y es importante subrayar, que una de las técnicas más sencillas para tejer, el telar, bandas verticales de hilos tensados, la urdimbre, y otro grupo de hilos en posición horizontal, la trama, con los que se entreteje tomando como base a la urdimbre. Lo que se compone al entretejer es una tela cuyo cuerpo, textura y apariencia depende siempre del entrecruzar entre trama y urdimbre. La tela, su textura, tensión y apariencia es definitivamente distinta tanto a la trama como a la urdimbre y a los hilos que la componen. N. de la autora: La dificultad reside en que casi todos los términos presuponen la separación cuando lo que se está tratando de expresar es precisamente la inseparabilidad, fusión, coalescencia (un término de la química). Por ese problema, a lo largo de mi trabajo he dejado de lado “interconexión,” “entrelazado,” “entrecruzado.” El interconectar o entrecruzar a veces oculta la inseparabilidad y los términos como inseparables. Términos como “urdimbre” y “entretrema” me gustan porque expresan la inseparabilidad de una manera interesante: al mirar el tejido la individualidad de las tramas se vuelve difusa en el dibujo o en la tela.

en relación al sujeto conocedor, para controlar las relaciones entre el hombre y la *naturaleza* y entre el hombre mismo con respecto a la naturaleza, en particular la propiedad sobre los medios de producción. Esta forma de conocimiento fue impuesta en la totalidad del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblemática de la modernidad.

De modo mitológico, se entendió que Europa, como centro capitalista mundial que colonizó al resto del mundo, pre-existía al patrón capitalista mundial de poder y, como tal, constituía el momento más avanzado en el curso continuo, unidireccional y lineal de las especies. De acuerdo a una concepción de humanidad que se consolidó con esa mitología, la población mundial se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno. En términos del tiempo evolutivo, *primitivo* se refería a una época anterior en la historia de las especies. Europa vino a ser concebida míticamente como preexistente al capitalismo global y colonial y como habiendo alcanzado un estadio muy avanzado en ese camino unidireccional, lineal y continuo. Así, desde el interior de este mítico punto de partida, otros habitantes humanos del planeta llegaron a ser míticamente concebidos ya no como dominados a través de la conquista, ni como inferiores en términos de riqueza o poder político, sino como etapa anterior en la historia de las especies en este camino unidireccional. Este es el significado del calificativo “primitivo”.

Podemos ver, entonces, el encaje estructural entre los elementos que constituyen el capitalismo global y eurocentrado en el patrón de Quijano. La modernidad y la colonialidad proveen una comprensión compleja de la organización del trabajo. Nos permiten ver el encaje entre la racialización total de la división del trabajo y la producción de conocimiento. El patrón hace lugar conceptual para la heterogeneidad y la discontinuidad. Quijano argumenta que esta estructura no es una totalidad cerrada.

Lo dicho hasta ahora nos permite abordar la pregunta de la interseccionalidad de la raza y el género¹² dentro del esquema de Quijano. Creo que la lógica de “ejes estructurales” hace algo más, pero también algo menos que la interseccionalidad. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación

¹² Al abandonar el uso de las comillas para el término “raza”, no intento marcar un desacuerdo con Quijano acerca de la cualidad ficticia de la raza. Más bien, lo que quiero hacer es comenzar a poner énfasis en la cualidad ficticia del género, incluyendo la “naturaleza” biológica del sexo y de la heterosexualidad.

categorial construye lo que nomina. Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría ‘mujer’ y bajo las categorías raciales ‘Black’, ‘Hispanic,’ ‘Asian,’ ‘Native American’ ‘Chicana’ a la vez, es decir a las mujeres de color. Como ya he indicado, la autodenominación ‘Mujer de color’, no es equivalente a, sino que se propone en gran tensión con los términos raciales que el estado racista nos impone. A pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico. Kimberlé Crenshaw y otras mujeres de color feministas hemos argumentado que las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, “hombre” selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, “negro” selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Entonces, se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color. Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial.¹³ Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término ‘mujer’ en si, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica.

La lógica de los ejes estructurales muestra al género como constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder. En ese sentido, no hay una separación de raza/género en el patrón de

¹³ Ver mi libro *Pilgrimages/Peregrinajes* (2003), op. cit. y “Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms” (sf) para un abordaje de esta lógica.

Quijano y creo que la lógica que presenta es la correcta. Pero el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género. Qué aspectos se verán depende del modo en que, de hecho, el género se conceptualice en el modelo. En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel “ámbito básico de la existencia” que Quijano llama “sexo, sus recursos y productos”. Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo.

No he encontrado una caracterización del concepto o fenómeno género en lo que he leído de Quijano. Me parece que en su trabajo queda implicado que la diferencia de género se constituye en las disputas sobre el control del sexo, sus recursos y productos. Las diferencias se configuran a través de la manera en que este control está organizado. Quijano entiende al sexo como atributos biológicos¹⁴ que llegan a ser elaborados como categorías sociales. Contrasta el sexo como biológico con el fenotipo, el cual no incluye atributos biológicos de diferenciación. Por un lado, “El color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona”. Pero para Quijano, el sexo parece ser incuestionablemente biológico. Quijano caracteriza la “colonialidad de las relaciones de *género*”¹⁵, es decir, el ordenamiento de las relaciones de género alrededor del eje de la colonialidad del poder, de la siguiente manera:

1) En todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual de los géneros y en consecuencia los patrones de organización familiar de los “europeos” fueron directamente fundados en la clasificación “racial”: la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del “libre”—esto es, no pagado como en la prostitución, más antigua en la

¹⁴ Quijano, *op. cit.*, “Colonialidad del poder y Clasificación social”. No he visto resumen de estos atributos en Quijano, por lo cual no se si está pensando en combinaciones cromosómicas o en los genitales y las características sexuales secundarias como las mamas.

¹⁵ Quiero resaltar que Quijano, en su artículo “Colonialidad de Poder y Clasificación Social”, no titula esta sección la Colonialidad del sexo sino la Colonialidad del género.

historia— acceso sexual de los varones “blancos” a las mujeres “negras” e “indias,” en América, “negras” en el África y de los otros “colores” en el resto del mundo sometido.

2) En Europa, en cambio, fue la prostitución de las mujeres la contrapartida del patrón de familia burguesa.

3) La unidad e integración familiar, impuestas como ejes del patrón de familia burguesa del mundo eurocentrado, fue la contrapartida de la continuada desintegración de las unidades de parentesco padres-hijos en las “razas” “no-blancas”, apropiables y distribuibles no solo como mercancías, sino directamente como “animales”. En particular, entre los esclavos “negros”, ya que sobre ellos esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada.

4) La característica hipocresía subyacente a las normas y valores formal-ideales de la familia burguesa, no es, desde entonces, ajena a la colonialidad del poder.

Como podemos ver en esta cita importante y compleja, el marco de Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quienes son constituidos como “recursos”. Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco parecen ser entendidos como “recursos” en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva.

Intersexualidad

En *Dilemas de Definición*, Julie Greenberg dice que las instituciones legales tienen el poder de asignar cada individuo a una categoría sexual o racial particular.¹⁶

Todavía se asume que el sexo es binario y fácilmente determi-

¹⁶ La relevancia de disputas legales contemporáneas sobre la asignación de género a individuos intersexuales debería estar clara debido a que el patrón de Quijano incluye al período contemporáneo.

nable a través de un análisis de factores biológicos. A pesar de que estudios médicos y antropológicos sostienen lo contrario, la sociedad presupone un paradigma sexual binario sin ambigüedades en el cual todos los individuos pueden clasificarse prolijamente ya sea como masculinos o femeninos.¹⁷

Greenberg argumenta que a lo largo de la historia de los Estados Unidos, la ley no ha reconocido a los intersexuales, a pesar de que alrededor del 1 al 4 por ciento de la población mundial es intersexuada. Es decir, es una población que no encaja prolijamente dentro de categorías sexuales en las que no hay lugar para la ambigüedad: “Cuentan con algunos indicadores biológicos *tradicionalmente* asociados con los machos y con algunos indicadores biológicos *tradicionalmente* asociados con las hembras. La manera en que la ley define los términos *masculino*, *femenino* y *sexo* tendrá un impacto profundo en estos individuos.” (énfasis de la autora)

Las asignaciones revelan que lo que se entiende por sexo biológico está socialmente construido. Durante la última parte del siglo XIX y hasta la primera Guerra Mundial, la función reproductiva fue considerada la característica esencial de una mujer. La presencia o ausencia de ovarios fue el criterio más definitorio respecto al sexo. Sin embargo, hay un gran número de factores que intervienen “en el establecimiento del sexo ‘oficial’ de una persona”: cromosomas, gónadas, morfología externa, morfología interna, patrones hormonales, fenotipo, sexo asignado, y aquel que una persona se asigna a sí misma. En la actualidad, los cromosomas y los genitales forman parte de esta asignación pero de una manera que revela que la biología está completamente interpretada y es, en sí misma, quirúrgicamente construida. *Infantes XY con penes “inadecuados” deben ser convertidos en niñas porque la sociedad cree que la esencia de la virilidad es la habilidad de penetrar una vagina y orinar de pie. Sin embargo, infantes XX con penes “adecuados”, serán asignados sexo femenino porque la sociedad, y muchos miembros de la comunidad médica, creen que, para la esencia de ser mujer, reviste mayor importancia la habilidad de tener hijos que la habilidad de participar en un intercambio sexual satisfactorio*¹⁸.

Con frecuencia, los individuos intersexuales son convertidos,

¹⁷ Anne Fausto Sterling, teórica feminista y bióloga investiga esta cuestión en detalle.

¹⁸ Greenberg, Julie, A. “Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law’s Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials.” *In Gender Nonconformity, Race, and Sexuality. Charting the Connections*. Madison, Toni Lester, University of Wisconsin Press, 2002.

quirúrgica y hormonalmente, en machos o hembras. Estos factores se toman en cuenta en casos legales a través de los cuales se dirime: el derecho a cambiar la designación sexual en documentos oficiales, la capacidad para presentar un caso por discriminación sexual dentro del lugar de trabajo o en el mercado de trabajo y el derecho al casamiento. Greenberg nos informa sobre las complejidades y la variedad de decisiones que se toman para cada uno de estos casos de asignación sexual. La ley no reconoce el estatus de intersexual. A pesar que la ley permite la auto-identificación sexual que un individuo hace de sí para ciertos documentos, “en la mayoría de las situaciones, las instituciones legales continúan basando la asignación sexual en las presuposiciones tradicionales sobre el sexo como algo binario y que puede ser determinado, con facilidad, solo con el análisis de factores biológicos”.

El trabajo de esta autora me permite señalar una presuposición importante en el modelo que Quijano nos ofrece. El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo “el lado claro/visible” del sistema de género moderno/colonial. Aquellos ubicados en “el lado oscuro/oculto” no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores¹⁹ los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos virtiendo leche.²⁰ Pero como Paula Gunn Allen (1986/1992) y otras/os aclaran, los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria. Es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado. Si el capitalismo global eurocentrado solo reconoció el diformismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología. Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el “género” antecede los rasgos “biológicos” y los llena de significado. La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la “raza”. Es importante

¹⁹ Anne McClintock sugiere que el colonizador sufre de ansiedades y temores con respecto a lo incógnito que toman una forma sexual, un miedo a ser devorado sexualmente.

²⁰ *McClintock Anne, Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest. New York, Routledge, 1995.*

notar que la gente intersexual no es corregida ni normalizada por todas las diferentes tradiciones. Por eso, como lo hacemos con otras suposiciones, es importante preguntarse de qué forma el diformismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada.

Igualitarismo ginecrático y no-engenerizado²¹

Como el capitalismo eurocentrado global se constituyó a través de la colonización, esto introdujo diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna. Oyéronké Oyewúmi nos ha enseñado que el sistema opresivo de género que fue impuesto en la sociedad yoruba llegó a transformar mucho más que la organización de la reproducción. Su argumento nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida. Esto nos lleva a ver el análisis del alcance del género en el capitalismo global eurocentrado de Quijano como bastante más limitado de lo que parece a primera vista. En el razonamiento de Allen muchas comunidades tribales de nativos americanos eran matriarcales, reconocían positivamente tanto a la homosexualidad como al “tercer” género y entendían al género en términos igualitarios, no en los términos de subordinación que el capitalismo eurocentrado les terminó por imponer. Su trabajo nos permite ver que el alcance de las diferencias de género era mucho más abarcador y no se basaba en lo biológico. También contrapone a la producción moderna del conocimiento una construcción del conocimiento y un acercamiento al entendimiento de la “realidad” que son ginecéntricos. De esta manera apunta en la dirección de reconocer

²¹ N de T: “Gendered” en inglés hace referencia a la negociación intersubjetiva de los arreglos referidos a masculinidad y la femineidad. La asignación de género y la percepción propia respecto a las categorías e identidades de género forman parte de tal negociación. El término “Engenerar” no forma parte del léxico de la Real Academia Española. Sin embargo, sobre todo en el campo de las ciencias sociales y la producción interdisciplinar en los Estudios de Género en Latino América, el término “engenerar” se comenzó a utilizar, de diversas formas, a mediados de los 90’. En particular, el uso se ligó, en un primer momento, a la recepción de los trabajos del feminismo postestructuralista anglosajón y europeo. Sirvió, en ese contexto, para dar cuenta de los procesos subjetivos e intersubjetivos que son comprendidos en los términos, en inglés, “gender” (en su acepción verbal) y “engender”. Recientemente, también se lo ha adoptado para señalar la posibilidad de interrogar algún aspecto de la realidad social, y/o institucional, desde el andamiaje epistemológico de “la teoría feminista”. Este último uso, por ejemplo, se encuentra en el trabajo de Sonia Álvarez (2001) y Arturo Escobar (2003, 72).

una construcción ‘engenerizada’ del conocimiento en la modernidad, otro aspecto oculto en la descripción de Quijano del alcance del “género” en los procesos que constituyen la colonialidad del género.

Igualitarismo sin género

Oyéronké Oyewúmi se pregunta si patriarcado es una categoría transcultural válida²². Al proponer este interrogante, no contrasta al patriarcado con el matriarcado sino que propone “el género no era un principio organizador en la sociedad yoruba antes de la colonización occidental”. No había un sistema de género institucionalizado. El género -nos indica- ha adquirido importancia en los estudios yoruba no como un artefacto de la vida yoruba sino porque esta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al inglés para encajar en el patrón occidental de separación entre cuerpo y razón. Asumir que la sociedad yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de “dominación occidental” sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo. Oyewúmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando. La glosa usual de las categorías yoruba *obinrin* y *okunrin* como ‘hembra/mujer’ y ‘macho/hombre’, respectivamente, es una traducción errónea. Estas categorías no se oponen en forma binaria ni están relacionadas por medio de una jerarquía. Los prefijos *obin* y *okun* especifican una variación anatómica que Oyewúmi traduce como apuntando al macho y a la hembra en el sentido anatómico, abreviándolos como *anamacho* y *anahembra*. Es importante notar que estas categorías no son entendidas como binariamente opuestas.

Oyewúmi entiende el género, introducido por Occidente, como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica. ‘Mujeres’ (el término de género) no se define a través de la biología, aún cuando sea asignado a las anahembras. La asociación colonial entre anatomía y género es parte de la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las anahembras introducida por la colonia. Las mujeres son definidas en relación a los hombres, la norma. Las mujeres son aquellas que no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena

²² The invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis, University of Minnesota Press.

pública. Nada de esto era cierto de las anahembras yorubas antes de la colonia. La imposición del sistema de estado europeo, con su concomitante maquinaria burocrática y legal, es el legado más duradero de la dominación colonial europea en África. La exclusión de las mujeres de la recientemente creada esfera pública colonial es una tradición que fue exportada al África durante este periodo... El mismo proceso que las categorizó y las redujo de hembras a “mujeres” las descalificó para roles de liderazgo. La emergencia de la mujer como una categoría reconocible, definida anatómicamente y subordinada al hombre en todo tipo de situación, resultó, en parte, de la imposición de un estado colonial patriarcal. Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del estado colonial fue la creación de “mujeres” como categoría. Por lo tanto no es sorprendente que para el gobierno colonial haya resultado inimaginable el reconocer a hembras como líderes entre las gentes que colonizaron, incluyendo los yoruba. A un nivel, la transformación del poder del estado en poder masculino se logró excluyendo a las mujeres de las estructuras estatales. Esto se mantuvo en un profundo contraste con la organización del estado yoruba, en la cual el poder no estaba determinado por el género.

Oyewúmi reconoce dos procesos cruciales en la colonización, la imposición de razas con la consecuente inferiorización de los africanos y la inferiorización de anahembras. Esta última se extendió muy ampliamente, abarcando desde la exclusión en roles de liderazgo hasta la pérdida de la propiedad sobre la tierra y otros importantes espacios económicos. Oyewúmi nota que la introducción del sistema de género occidental fue aceptada por los machos yoruba, quienes así se hicieron cómplices, confabularon con la inferiorización de las anahembras. Por lo tanto, cuando pensamos en la indiferencia de los hombres no-blancos a la violencia contra las mujeres no-blancas, podemos comenzar a comprender parte de lo que sucede a través de la colaboración entre anamachos y colonizadores occidentales contra las anahembras. Oyewúmi deja en claro que tanto hombres como mujeres resistieron, a diferentes niveles, los cambios culturales. Es por ello que, mientras en el Occidente, el desafío del feminismo es encontrar una vía para proceder desde una categoría “mujer” que está saturada en términos de género hacia la plenitud de una humanidad asexualada. Para los yoruba *obinrin*, el desafío es obviamente diferente porque, a ciertos niveles en la sociedad y en algunas esferas, la noción de una “humanidad asexualada” no es ni un sueño a que se aspira ni un recuerdo para recuperar. Esa noción existe, aunque se halle concatenada con la

realidad de sexos jerárquicos y separados impuesta durante el periodo colonial.

Podemos ver que el alcance de la colonialidad del género en el análisis de Quijano es demasiado limitado. Para definir el alcance del género, Quijano asume la mayor parte de lo prescrito por los términos del lado visible/claro hegemónico del sistema de género colonial/moderno. He tomado un camino que me ha llevado afuera del modelo de Quijano de la colonialidad del género para revelar lo que el modelo oculta, o que no nos permite considerar, en el alcance mismo del sistema de género del capitalismo global eurocentrado. Por esto, a pesar de que creo que la colonialidad del género, como Quijano cuidadosamente la describe, nos muestra aspectos muy importantes de la intersección de raza y género, el marco afirma el borrar y excluir a las mujeres colonizadas de la mayoría de las áreas de la vida social en vez de ponerla al descubierto. En vez de desbaratarla se ajusta a la reducción del alcance de la dominación de género. Al rechazar la lente del género cuando caracteriza la inferiorización de las anahembras bajo la colonización moderna, Oyewùmi deja en claro la extensión y el alcance de la inferiorización. Su análisis del género como construcción capitalista eurocentrada y colonial es mucho más abarcadora que la de Quijano. Nos permite ver la inferiorización cognitiva, política y económica, como también la inferiorización de anahembras con respecto al control reproductivo.

Igualitarismo ginecrático

Asignar a este gran ser la posición de “diosa de la fertilidad” es extremadamente degradante: trivializa las tribus y el poder de la mujer. (Gun Allen, 1986.)

Al caracterizar a muchas de las tribus de americanos nativos como ginecráticas, Paula Gunn Allen enfatiza la importancia de lo espiritual en todos los aspectos de la vida indígena y, por lo tanto, una intersubjetividad muy diferente en la que se produce el conocimiento que en la de la colonialidad del saber en la modernidad. Muchas tribus indígenas americanas “piensan que la fuerza primaria en el universo era femenina y ese entendimiento autoriza todas las actividades tribales”²³. La Vieja Mujer Araña, La Mujer Maíz, la Mujer Serpiente, la Mujer Pensamiento son algunos de los nombres de creadoras pode-

²³ *Gun Allen, Paula, The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions, Boston, Beacon Press, pág. 26.*

rosas. Para las tribus ginecráticas, la Mujer está en el centro y “nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento.”

Reemplazar esta pluralidad espiritual ginecrática con un ser supremo masculino, como lo hizo el Cristianismo, fue crucial para someter a las tribus. Allen sostiene que el paso de las tribus indígenas de igualitarias y ginecráticas a jerárquicas y patriarcales “requiere que se cumplan cuatro objetivos:

- 1) La primacía de lo femenino como creador es desplazada y reemplazada por creadores masculinos.
- 2) Se destruyen las instituciones de gobierno tribal y las filosofías en las que están fundadas, como sucedió entre los Iroquois y los Cherokee.
- 3) La gente “es expulsada de sus tierras, privada de su sustento económico, y forzada a disminuir o abandonar todo emprendimiento del que dependen su subsistencia, filosofía y sistema ritual. Ya transformados en dependientes de las instituciones blancas para su supervivencia, los sistemas tribales no pueden mantener la ginocracia cuando el patriarcado -en realidad su supervivencia- requiere la dominación masculina.”
- 4) La estructura del clan “debe ser reemplazada de hecho, sino en teoría, por la familia nuclear. Con este truco, las mujeres líderes de los clanes son reemplazadas por oficiales machos elegidos y la red psíquica creada y mantenida por la ginecentricidad no-autoritaria basada en el respeto a la diversidad de dioses y gente es destruida.

Por tanto, para Allen, la inferiorización de las mujeres indígenas está íntimamente ligada con la dominación y transformación de la vida tribal. La destrucción de las ginecracias es crucial para “diezmar las poblaciones a través de hambrunas, enfermedades y el desbaratamiento de todas las estructuras económicas, espirituales y sociales”. El programa de desginocratización requiere un impresionante “control de información e imagen”. Es por ello que “la readaptación de versiones tribales arcaicas de la historia, las costumbres y las instituciones tribales y de la tradición oral aumenta la probabilidad que sean incorporadas dentro de las tradiciones espirituales y populares de las tribus revisiones patriarcales de la vida tribal, sesgadas o simplemente inventadas por patriarcas que no son indios e indios que se ‘patriarcalizaron’.”

Según Allen, entre las características de la sociedad indígena condenadas a la destrucción, se encontraba la estructura social bilateral complementaria, el entendimiento del género y la distribución económica que solía seguir un sistema de reciprocidad. Los dos lados de la estructura social complementaria incluían una jefa interna y un jefe externo. La jefa interna presidía la tribu, la villa o el grupo, ocupándose de mantener la armonía y administrar asuntos internos. El jefe macho rojo, presidía las mediaciones entre la tribu y los que no pertenecían a ella. El género no fue entendido ante todo en términos biológicos. La mayoría de los individuos encajaban dentro de los roles de género tribales “en base a propensión, inclinación y temperamento. Los Yuma tenían una tradición para designar el género que se basaba en los sueños; una hembra que soñaba con armas se transformaba en macho para todo tipo de propósitos prácticos”.

Como Oyewùmi, Allen está interesada en la colaboración entre hombres indígenas y hombres blancos para debilitar el poder de las mujeres. Para nosotros/as, es importante pensar en estas colaboraciones cuando pensamos en la indiferencia a las luchas de las mujeres contra formas múltiples de violencia contra ellas y contra sus mismas comunidades racializadas y subordinadas. El colonizador blanco construyó una fuerza interna en las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales. Allen detalla las transformaciones de las ginecracias cherokee e iroquois y del rol de los hombres indios en el pasaje hacia el patriarcado.

Los británicos llevaron hombres indígenas a Inglaterra y los educaron a la manera británica. Estos hombres terminaron participando en el Acta de Desalojo.

A comienzos del 1800, en un esfuerzo para prevenir el desalojo, y bajo el liderazgo de hombres como Elias Boudinot, Major Ridge, John Ross y otros, los cherokee redactaron una constitución que eliminaba los derechos políticos de mujeres y negros. Tomando como modelo la Constitución de los Estados Unidos, a la que cortejaban, y a la par de cristianos que simpatizaban con la causa cherokee, la nueva constitución cherokee relegó a las mujeres a la posición de cosas, piezas.²⁴

²⁴ Allen, *Ibid.*, pág.37

Las mujeres cherokee habían tenido el poder de declarar la guerra, decidir el destino de los cautivos, hablar al consejo de hombres, intervenir en las decisiones y políticas públicas, elegir con quién (y si) casarse, y también del derecho a portar armas. El Consejo de Mujeres era poderoso política y espiritualmente. Debido a que los cherokees fueron expulsados y a que se introdujeron arreglos patriarcales, las mujeres cherokee perdieron todos esos poderes y derechos. Los Iroquois pasaron de ser gentes centradas en la Madre y el derecho materno, organizadas políticamente bajo la autoridad de las matronas, a ser una sociedad patriarcal cuando se convirtieron en un pueblo sometido. El hecho se consumó con la colaboración de Handsome Lake y sus seguidores.

Según Allen, muchas tribus eran ginecráticas, entre ellas los Susquehanna, Hurones, Iroquois, Cherokee, Pueblo, Navajo, Narragansett, Algonkians de la Costa, Montagnais. También nos indica que entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de Apaches, Navajo, Winnebago, Cheyenne, Pima, Crow, Shoshoni, Paiute, Osage, Acoma, Zuñi, Sioux, Pawnee, Choctaw, Creek, Seminole, Illinois, Mohave, Shasta, Aleut, Sac y Fox, Iowa, Kansas, Yuma, Aztec, Tlingit, Maya, Naskapi, Ponca, Maricopa, Lamath, Quinault, Yuki, Chilula, y Kamia. Veinte de estas tribus incluían referencias específicas al lesbianismo²⁵.

Michael J. Horswell comenta, en forma útil, sobre el uso del término *tercer género*. Sostiene que tercer género no significa que haya tres géneros. Sino que se trata, más bien, de una manera de desprenderse de la bipolaridad del sexo y el género. El “tercero” es emblemático de otras posibles combinaciones aparte de la dimórfica. El término *berdache* es utilizado, a veces, como “tercer género.” Horswell relata que el berdache hombre ha sido documentado en casi ciento cincuenta sociedades de América del Norte y la berdache mujer en la mitad de ese mismo número. También comenta que la sodomía, incluyendo la ritual, se registró en sociedades andinas y en muchas otras sociedades nativas de las Américas. Los Nahuas y Mayas también reservaban un rol para la sodomía ritual. Es interesante lo que Sigal revela en relación a la concepción de los españoles sobre la sodomía. Si bien la concebía como pecaminosa, la ley española condenaba, con castigo criminal, al

²⁵ Allen utiliza la palabra “lesbianismo,” un término problemático por su ascendencia europea y que en su acepción y usos contemporáneos presupone la distinción dimórfica y la dicotomía de género, no presupuesta en la organización social y cosmología indígenas a las que se refiere.

participante activo en el acto sodomítico, pero no así a la contraparte pasiva. En la cultura popular española, la sodomía fue racializada al vincular la práctica con los moros, a la vez que el participante pasivo comenzó a ser castigado ya que se lo consideraba como si fuera moro. Los soldados españoles eran vistos como los participantes activos en relación a los moros pasivos.

El trabajo de Allen no solo nos ha permitido reconocer lo estrecho de la concepción que Quijano tiene del género en lo que respecta a la organización económica y a la organización de la autoridad colectiva; sino que también nos ha permitido ver que tanto la producción del conocimiento como todos los niveles de la concepción de la realidad se hallan ‘engenerizados’. Allen también aporta al cuestionamiento de la biología y su incidencia en la construcción de las diferencias de género y presenta la importante idea de poder elegir y de soñar los roles de género. Además, Allen también evidencia que la heterosexualidad característica de la construcción colonial/moderna de las relaciones de género es producida y míticamente construida. Pero la heterosexualidad no está simplemente biologizada de una manera ficticia, también es obligatoria y permea la totalidad de la colonialidad del género, en la comprensión mas amplia que le estamos dando a este concepto. En este sentido, el capitalismo eurocentrado global es heterosexual. Creo que es importante que veamos, mientras intentamos entender la profundidad y la fuerza de la violencia en la producción tanto del lado oculto/oscuro como del lado visible/claro del sistema de género moderno/colonial, que esta heterosexualidad ha sido coherente y duraderamente perversa, violenta, degradante, y ha convertido a la gente ‘no blanca’ en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de “La Raza” (blanca) y de “La Clase” (burguesa). Los trabajos de Sigal y de Horswell complementan el de Allen, particularmente en lo que respecta a la presencia de sodomía y homosexualidad masculina en la América precolombina y colonial ²⁶.

²⁶ Sigal, Pete, “Gendered Power, the Hybrid Self, and Homosexual Desire in Late Colonial Yucatan.” En *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Chicago and London, Pete Sigal, The University of Chicago Press; Horswell, “Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity”, en *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Chicago and London. Pete Sigal, The University of Chicago Press.

El sistema moderno/colonial de género

El entender el lugar del género en las sociedades precolombinas desde el punto de vista mas complejo sugerido en este trabajo permite un giro paradigmático en el entender la naturaleza y el alcance de los cambios en la estructura social que fueron impuestos por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado colonial/moderno. Esos cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas. Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones y de las economías. Es decir, por un lado la consideración del género como imposición colonial -la colonialidad del género en el sentido complejo- afecta profundamente el estudio de las sociedades precolombinas, cuestionando el uso del concepto 'género' como parte de la organización social. Por el otro, la comprensión de la organización social precolonial desde las cosmología y prácticas precoloniales son fundamentales para llegar a entender la profundidad y alcance de la imposición colonial. Pero no podemos hacer lo uno sin lo otro. Y, por lo tanto, es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua.²⁷ Hasta aquí, debería haber quedado claro que el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad.

Concebir el alcance del sistema de género del capitalismo eurocentrado global, es entender hasta qué punto el proceso de reducción del concepto de género al control del sexo, sus recursos y

²⁷ Estoy convencida de que quienes lean este trabajo reconocerán lo que estoy diciendo y que algunos/as quizás piensen que lo que digo ya se ha planteado. No tengo ningún problema con eso, al contrario, pero mientras esa afirmación esté acompañada de un reconocimiento teórico y práctico de esta constitución mutua, un reconocimiento que se muestre a lo largo del trabajo teórico, práctico, y de la labor teórica-práctica. Aún así, pienso que lo que es nuevo aquí es mi abordaje de la lógica de la Interseccionalidad y mi entendimiento de la mutualidad de la construcción de la colonialidad del poder y del sistema de género colonial/moderno. Creo que ambos modelos epistémicos son necesarios, pero solo la lógica de la construcción mutua es la que hace lugar para la inseparabilidad de la raza y del género.

productos es constitutiva de la dominación de género. Para entender esta reducción y el entramado de la racialización y el engeneramiento, debemos considerar si la organización social del “sexo” precolonial inscribió la diferenciación sexual en todos los ámbitos de la existencia incluyendo el saber y las prácticas rituales, la economía, la cosmología, las decisiones del gobierno interno y externo de la comunidad. Esto nos permitirá ver si es el control sobre el trabajo, la subjetividad/ intersubjetividad, la autoridad colectiva y el sexo, es decir los “ámbitos de la existencia” en el trabajo de Quijano, estaban “engenerizados.” Dada la colonialidad del poder, creo que también podemos afirmar que contar con un lado oculto/ oscuro y con un lado visible/claro es característico de la co-construcción entre la colonialidad del poder y el sistema de género colonial/moderno. Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como ‘engenerizada’ y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no- blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género -ambos son ficciones poderosas .

En el desarrollo de los feminismos del siglo xx, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas en el espacio privado y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación. Habiendo empezado el movimiento de ‘liberación de la mujer’ con esa caracterización de la “Mujer” como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueron blancas.

También es parte de su historia que en el Occidente solo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en

un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres “sin género”²⁸, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad.²⁹ Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global. Por tanto, la violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato como, así también, con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados -cuando convino- y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas. Pero recordemos que los trabajos de Oyewúmi y de Allen han dejado en claro que el estatus de las mujeres blancas no se extendió a las mujeres colonizadas aún cuando estas últimas fueron convertidas en símiles de las mujeres blancas burguesas. Cuando ‘engenerizadas’ como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer, pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas. Las historias presentadas por Oyewúmi y Allen les debe estar aclarando a las mujeres burguesas blancas que su estatus en el capitalismo eurocentrado es muy inferior al status de las hembras indígenas en la América precolonial y al de las hembras yoruba. Oyewúmi y Allen también han explicado que el entendimiento igualitario de las relaciones entre anahembras, anamachos, y la gente del “tercer género” sigue presente en la imaginación y en las prácticas de los/as americanos/as nativos/as y de la gente yoruba. Esto es parte de la historia de la resistencia contra la dominación.

Borrando toda historia, incluyendo la historia oral, de la relación entre las mujeres blancas y las no-blancas, el feminismo hegemónico blanco equiparó mujer blanca y mujer. Pero es claro que las mujeres burguesas blancas, en todas las épocas de la historia, incluso la

²⁸ Es importante distinguir entre lo que significa ser pensado como si no se tuviera género en virtud de que uno es un animal, y lo que implica no tener, ni siquiera conceptualmente, ninguna distinción de género. Es decir, el tener un género no es una característica del ser humano para toda la gente.

²⁹ Lo que me sugirió este argumento es la interpretación que hace Spelman (1988) de la distinción aristotélica entre los hombres y mujeres libres en la polis griega y los hombres y mujeres esclavos. Es importante notar que el reducir a las mujeres a la naturaleza o lo natural es colaborar, confabular, con esta reducción racista de las mujeres colonizadas. Más de uno de los pensadores latinoamericanos que denuncian el eurocentrismo, relacionan a las mujeres con lo sexual y lo reproductivo.

contemporánea, siempre han sabido orientarse lúcidamente en una organización de la vida que las colocó en una posición muy diferente a las mujeres trabajadoras o de color.³⁰ La lucha de las feministas blancas y de la “segunda liberación de la mujer” de los años 70 en adelante pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos, y los deseos impuestos con la subordinación de las mujeres burguesas blancas. No se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a ‘la mujer’ como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron así mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad³¹, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género.

Históricamente, la caracterización de las mujeres europeas blancas como sexualmente pasivas y física y mentalmente frágiles las colocó en oposición a las mujeres colonizadas, no-blancas, incluidas las mujeres esclavas, quienes, en cambio, fueron caracterizadas a lo largo de una gama de perversión y agresión sexuales y, también, consideradas lo suficientemente fuertes como para acarrear cualquier tipo de trabajo. La siguiente descripción de las esclavas y de su trabajo bajo la condición de esclavitud en el sur de los Estados Unidos hace muy claro que las hembras esclavas no estaban vistas ni como ni frágiles ni como débiles.

³⁰ En la serie evolutiva a la que se refiere McClintock, es posible apreciar la distinción profunda entre las mujeres blancas de la clase trabajadora y las mujeres no blancas debido a los lugares muy diferentes que ocupaban en esa serie.

³¹ N de T.: “Sororidad” no es un término que forma parte del vocabulario de la Real Academia Española. Sin embargo, en el mundo de habla hispana, el término ha cobrado relevancia al interior de los estudios de las Mujeres y de los Estudios de Género. Entre otras, Marcela Lagarde, histórica feminista de la izquierda mexicana, es impulsora de un proyecto de sororidad. (Ver Lagarde, Marcela. De Bairbieri, Teresita, et al. Fin de siglo. *Género y cambio civilizatorio*. Chile, Isis Internacional, 1992. pág. 57.) Alude a la hermandad entre mujeres, y por lo tanto puede definirse como el supuesto pacto asumido por las mujeres para disminuir la brecha que existe entre su condición propia y la de los hombres. Se utiliza para referirse a una nueva forma de relación entre mujeres, como hermanas iguales, que rompe con las relaciones que tienen como base la ética de competencia que el orden patriarcal ha establecido como modelo entre los seres humanos. (Glosario de términos relacionados con la transversalidad de género. Proyecto equal “en clave de culturas”. Elabora y Edita: Secretaría Técnica del Proyecto Equal “En Clave de Culturas”. Año: 2007). Es casi llamativa la manera en que el párrafo retrata los argumentos que Lugones hace respecto al feminismo blanco, aún cuando el mismo provenga del feminismo latinoamericano de clase media.

Primero venían, dirigidas por un conductor viejo que traía un látigo, cuarenta de las mujeres más fuertes y grandes que yo jamás había visto juntas; todas estaban vestidas con un uniforme hecho de un material a cuadrillé azulado, sus polleras apenas cubrían hasta por debajo de la rodilla, sus piernas y pies se encontraban desnudos; avanzaban con altivez, cada una de ellas con una azada al hombro, caminando con un vaivén bien marcado y libre, como chasseurs en marcha. Por detrás, venía la caballería, compuesta de una treintena de personas fornidas, en su mayoría hombres, pero también con algunas mujeres, de entre las cuales dos venían cabalgando las mulas de arado. De la retaguardia, se ocupaba un capataz blanco, delgado y observador, que cabalgaba un pony bravío... Los trabajadores deben estar en los campos de algodón apenas amanece, y, con excepción de diez o quince minutos, que se les da alrededor del mediodía para que traguén su ración de tocino frío, no se les permite ni un minuto de ocio hasta que ya no se puede ver nada, y cuando es luna llena, muchas veces trabajan hasta la medianoche.³²

Patricia Hill Collie ha ofrecido una descripción clara de la percepción dominante estereotipada de las mujeres negras como sexualmente agresivas y del origen de este estereotipo en la esclavitud:

La imagen de Jezebel se originó en tiempos de la esclavitud cuando las negras eran pintadas, en las palabras de Jewelle Gomez, como “nodrizas sexualmente agresivas”. La función que el estereotipo de la Jezebel cumplió fue relegar a todas las negras a la categoría de mujeres sexualmente agresivas, proveyendo una justificación poderosa para la proliferación de la violación sexual por hombres blancos relatada por las esclavas negras. Pero Jezebel cumplió otra función. Si se podía pintar a las esclavas negras como poseedoras de apetitos sexuales excesivos, el incremento de la fertilidad debería ser el resultado esperado. Al suprimir el cuidado que las mujeres afro-americanas podrían haber brindado a sus propios niños/as, lo que habría fortalecido

³² Takaki R., *A different mirror*, Boston, Little, Brown and Company, 1993.

las redes de la familia negra, y al forzar a las esclavas negras al trabajo en plantaciones, a ser nodrizas para los hijos de los blancos, y a nutrir emocionalmente a sus dueños blancos, los propietarios de los esclavos lograron conectar eficazmente, las imágenes predominantes de la Jezebel y de la mammy con la explotación económica inherente en la institución de la esclavitud.³³

Pero las esclavas negras no son las únicas que fueron colocadas fuera del alcance de la feminidad burguesa blanca. En *Imperial Leather*, al relatar la forma con la que Colón retrataba la tierra como si fuera un pecho de mujer, Ann McClintock evoca la “larga tradición de la travesía masculina como una erótica de violación”.

Durante siglos, los continentes desconocidos –África, las Américas, Asia– fueron imaginados por la erudición europea como erotizados libidinosamente. Las historias de viajeros estaban repletas de visiones de la sexualidad monstruosa de las tierras lejanas donde, como lo contaban las leyendas, los hombres tenían penes gigantes y las mujeres se casaban con simios, los pechos de los varones afeminados rebosaban de leche y las mujeres militarizadas se cortaban los suyos.

... Dentro de esta tradición porno-tropical, las mujeres aparecían como el epítome de la aberración y el exceso sexuales. El folklore las concibió, aún mas que a los hombres, como entregadas a una venérea lasciva, tan promiscua como para rozar en lo bestial.

McClintock describe la escena colonial pintada en un esbozo que data del siglo XVI en el cual, Jan Van der Straet “retrata ‘el descubrimiento’ de América como un encuentro erotizado entre un hombre y una mujer.”

Sustraída de su languidez sensual por el recién llegado envuelto en un halo épico, la mujer indígena extiende una mano atrayente que insinúa sexo y sumisión... Vespucio, en una entrada casi divina, tiene como destino inseminarla con sus semillas masculinas de civilización, fecundar el páramo y reprimir las escenas rituales de canibalismo

³³ Collins, op. cit.

que se retratan como fondo de imagen... Los caníbales parecen mujeres y están asando una pierna humana haciéndola girar mientras está suspendida en un artefacto que la atraviesa.

Según Mc Clintock, “la pureza sexual surgió como una metáfora predominante para el poder político, económico y racial”. Con el desarrollo de la teoría evolutiva, “se comenzaron a buscar criterios anatómicos que determinasen la posición relativa de las razas en la serie humana” y el hombre inglés de clase media fue ubicado en el pináculo de la jerarquía evolutiva. Le seguían las inglesas blancas de clase media. Las trabajadoras domésticas, las trabajadoras de las minas y las prostitutas de clase trabajadora estaban colocadas en el umbral entre la raza blanca y la negra.

Y en *El espíritu* (1997) nos cuenta:

“Las representaciones de género y sexualidad están muy presentes en la enunciación del racismo. Las normas de género en los Estados Unidos presumen y se basan en las experiencias de hombres y mujeres de clase media y de origen europeo. Estas normas de género producidas desde el eurocentrismo forman un telón de expectativas para los hombres y las mujeres de color en Norteamérica – expectativas que el racismo no permite cumplir. En general, los hombres de color no son vistos como protectores sino como agresores– una amenaza para las mujeres blancas. Y las mujeres de color son vistas como hipersexuadas y, por lo tanto, como gente que no se merece la protección sexual y social otorgada a las mujeres blancas de clase media. En el caso de mujeres y hombres asiáticos-americanos, también han resultado excluidos de las nociones culturales de lo masculino y lo femenino –que se basan, y aplican, solo a la gente blanca– pero esta exclusión toma, aparentemente, una forma distinta: Los hombres asiáticos son representados, por un lado, como hipermasculinos (el Peligro Amarillo) y, por otro, como afeminados (la “minoría modelo”); mientras que las mujeres asiáticas han sido convertidas tanto en hiperfememinas (la “Muñequita China”) como en castradoras (la “Dragona”).”³⁴

³⁴ Mc Clintock, op. cit., 1997.

Este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía. El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscurο. El lado visible/claro construye, hegemónicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de “hombre” y “mujer” en el sentido moderno/colonial. La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas son sean excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de producción. La supuesta y socialmente construida debilidad de sus cuerpos y de sus mentes cumplen un papel importante en la reducción y reclusión de las mujeres burguesas blancas con respecto a la mayoría de los dominios de la vida; de la existencia humana. El sistema de género es heterosexualista, ya que la heterosexualidad permea el control patriarcal y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción del conocimiento, y sobre la autoridad colectiva. Entre los hombres y las mujeres burgueses blancos, la heterosexualidad es, a la vez, compulsiva y perversa ya que provoca una violación significativa de los poderes y de los derechos de las mujeres burguesas, y sirve para reproducir el control sobre la producción. Las mujeres burguesas blancas son circunscriptas en esta reducción de sus personas y poderes a través del acceso sexual obligatorio.

El lado oculto/oscurο del sistema de género fue y es completamente violento. Hemos empezado a entender la reducción profunda de los anamachos, las anahembras, y la gente del “tercer género.” De su participación ubicua en rituales, en procesos de toma de decisiones y en la economía precoloniales fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos, y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte. Quijano nos dice que “el vasto genocidio de indios durante las primeras décadas de la colonización no fue causado, en principio, por la violencia de la conquista, ni tampoco por las enfermedades que los conquistadores trajeron. Lo que sucedió, en cambio, es que fue provocado por el hecho que los indios hayan sido utilizados como fuerza de trabajo descartable, y sometidos a trabajar hasta la muerte”.

Quiero resaltar la conexión que existe entre el trabajo de las feministas que estoy citando aquí al presentar el lado oscuro/oculto del sistema de género moderno/colonial y el trabajo de Quijano sobre la colonialidad del poder. A diferencia de las feministas blancas que no se han enfocado en cuestiones de colonialismo, estas teóricas/os sí ven la construcción diferencial del género en términos raciales. Hasta cierto punto, entienden el género en un sentido más amplio que Quijano; es por ello que no solo piensan en el control sobre el sexo, sus recursos y productos, sino también sobre el trabajo como racializado y engenerizado simultáneamente. Es decir, reconocen una articulación entre trabajo, el sexo, y la colonialidad del poder. Oyewúmi y Allen, por ejemplo, nos han ayudado a darnos cuenta de la magnitud total del alcance del sistema de género colonial/moderno en la construcción de la autoridad colectiva, de todos los aspectos de la relación entre capital y trabajo y en la construcción del conocimiento.

Hay trabajo hecho y por hacer en el puntualizar los lados visible/claro y oculto/oscurito de lo que llamo el sistema de género colonial/moderno.³⁵ Presento esta organización social a grandes trazos para iniciar una conversación y un proyecto de investigación y educación popular colectivos y participativos, con los que quizás podamos comenzar a ver, en todos sus detalles, los procesos del sistema de género colonial/moderno en su larga duración, entramados en la colonialidad del poder hasta el presente. Ese trabajo nos permitiría desenmascarar esa colaboración cómplice, y nos convocaría a rechazarla en las múltiples formas a través de las cuales se expresa al mismo tiempo que reanudamos nuestro compromiso con la integridad comunal en una dirección liberatoria. Necesitamos entender la organización de lo social para así poder hacer visible nuestra colaboración con una violencia de género sistemáticamente racializada para así llegar a un ineludible reconocimiento de esa colaboración en nuestros mapas de la realidad.

³⁵ Ahora se me va aclarando una zona intermedia y ambigua entre el lado visible/claro y el lado oculto/oscurito que concibe/imagina/construye a las mujeres blancas que son sirvientas, mineras, lavanderas, prostitutas-trabajadoras que no producen plusvalía, como seres que no pueden ser captados por los lentes del binario sexual o de género y que, a la vez, son racializados de forma ambigua pero ya no como blancos o negros. Ver Mc-Clintock (1995). Estoy trabajando para incluir esta complejidad crucial en el presente marco de trabajo.

GÉNERO, SANIDAD Y COLONIALIDAD: LA ‘MUJER MARROQUÍ’ Y LA ‘MUJER ESPAÑOLA’ EN LA POLÍTICA SANITARIA DE ESPAÑA EN MARRUECOS

Isabel Jiménez-Lucena

Situando(nos)

Aunque no pocas veces se ha considerado el término postcolonial como un ejemplo de ambigüedad, es necesario observar que tiene una dimensión esencial: el reconocimiento de la importancia de introducir la categoría analítica ‘colonialismo’ para la comprensión, la explicación, la reflexión y la actuación sobre el mundo contemporáneo¹. En mi opinión, la mayor eficacia del término se consigue cuando se aborda su vertiente relacional, de dinámica histórica constituida por relaciones de dominación/subordinación, en las que distintas fuerzas interactúan. Y es aquí donde la colonialidad del poder está presente, donde la geopolítica del conocimiento impide que este se genere en espacios diferentes a los centros de poder³⁶ y las geopolíticas del conocimiento tienen un componente de género muy importante.

Por ello, los estudios postcoloniales se han enriquecido en los últimos años con las aportaciones realizadas desde los análisis feministas, pues estos han mostrado un gran potencial para problematizar relevantes aspectos de las teorías ya establecidas sobre el colonialismo³⁷. Así, se ha puesto en evidencia la excesiva simplificación de los análisis coloniales que tratan de homogeneizar el problema colonial estableciendo como objeto de análisis principal la confrontación colonizadores-colonizados.

Las aportaciones feministas han introducido un componente de heterogeneidad en esa pretendida relación dicotómica que ha llevado a plantear como central el hecho de que las estrategias colonizadoras se extienden y utilizan a grupos sociales, definidos en función de la clase, el género y la etnia. No se trata de centro y periferia sino de poder y

³⁶ Mignolo, Walter, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003 y Walsh, Catherine, *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Entrevista a Walter Mignolo. Polis. Revista Académica Universidad Bolivariana, 2003. [www.revistapolis.cl/4/wal.pdf]

³⁷ Spivak, Gayatri, C. Three women’s texts and a critique of imperialism, 1985, *Critical Enquiry*, p. 243-61. Harding, Sandra G. Is science multicultural? Postcolonialisms, feminisms, and epistemologies, *Bloomington, Indiana University Press*, 1998.

subordinación, de relaciones que originan el imperialismo, el clasismo y el sexismo, en las que raza, clase y género se interrelacionan de forma que no pueden ser entendidas como 'partes' de una realidad, sino como una red en la que se relacionan dinámicamente, pudiendo ser estas relaciones de apoyo o contradictorias y conflictivas¹. Por esta razón habría que entender que tanto las relaciones de poder entre colonizados y colonizadores como entre clases o grupos dominantes/hegemónicos y subordinados y entre hombres y mujeres integran un diseño global del que formarían parte el colonialismo en su acepción más clásica, el androcentrismo (o patriarcado) y las desigualdades de clase, de forma que el discurso de la colonialidad es el discurso patriarcal-colonial². Insistiendo en la interconexión de diversas relaciones de dominación, postcolonialismo feminista o feminismo postcolonial son términos que se usan en una y otra tradición de estudios, proponiéndose poner en evidencia que las mujeres y el feminismo son centrales para el entendimiento de cómo funcionan el colonialismo, el postcolonialismo, las ciencias y las tecnologías³. Se trataría, entre otras cosas, de analizar y reflexionar sobre cómo el Occidente hegemónico ha construido y establecido las relaciones de dominación/subordinación para contribuir a desactivarlas. Y, en este sentido, la opción gramsciana de las alianzas permitiría una crítica de la subalternización desde distintas perspectivas y experiencias que compartan una voluntad opositora a lo hegemónico.

Un aspecto importante en este asunto es el hecho de que en las políticas coloniales se establece una tensión entre la diversidad y la universalidad ante la necesidad de, por una parte, mantener las distancias simbólicas y estructurales entre colonizados y colonizadores, imprescindible para la existencia del sistema colonial y, por otra parte, imponer un modelo universal, único, que gestione todos los aspectos de la vida humana⁴.

Así, el imperialismo cultural operaría mediante la 'insistencia en la diferencia' y también mediante la 'insistencia en la identidad', es decir, juega a dos barajas. Por un lado, la misión civilizadora del

¹ McClintock, Anne, *Imperial leather: Race, gender and sexuality in the colonial context*, New York, Routledge, 1995.

² Harding, Sandra, G., *Ciencia y feminismo*. Madrid, Morata, 1995; Mignolo, W., *op. cit.*

³ Harding, *Ibid.*, pág. 82.

⁴ García Calvo, Agustín en Entrevista a Agustín García Calvo. Cuaderno de Materiales, n. 4., 1998. [www.filosofia.net/materiales/fnumeros.htm]; Memmi, Albert, *Retrato del colonizado precedido por retrato del colonizador*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971.

colonialismo, que presupone una forma de identidad que llevaría a los pueblos colonizados a ‘hacerse occidentales’, pero, por otro lado, el imperialismo cultural estaría de acuerdo con que los colonizados son los otros, ellos frente a nosotros, lo que presupone diferencias e inferioridad respecto al colonizador, al sujeto occidental⁵. En esta dinámica las estrategias de silenciamiento desempeñan un papel fundamental. En la construcción del otro se inicia un proceso que es mutilador y doloroso tanto a nivel simbólico como material y en el que el silenciamiento del otro o su incapacidad para hablar es fundamental para que no pueda representarse a sí mismo. El discurso dominante afirma su universalidad, pero solo el grupo de los privilegiados está capacitado para elaborarlo y gestionarlo. Y esa capacidad está legitimada por el propio discurso dominante; argumento circular que el discurso dominante rechaza por acientífico cuando es utilizado por otros discursos. En realidad, lo que se quiere construir es un mundo con distintos compartimentos mediante ejes de diferenciación, como el género, la etnia o la clase, estableciendo una jerarquía social que las políticas coloniales complejizan al introducir nuevos elementos: los colonizados.

En la escala de superioridad establecida por el colonizador ascienden los colonos pues hay nuevos niveles inferiores ocupados por los colonizados y en ellos se establecen las diferencias entre las mujeres de colonizadores y colonizados, constituyéndose así una de las estrategias de las políticas coloniales, a la vez que se pone de manifiesto una de las contradicciones internas en el discurso global del patriarcado. Por ello, hay que tener en cuenta la ‘doble crítica’ de Abdelkhebir Khatibi que pretende acabar con los integrismos de todo tipo⁶, tan necesaria en general, es esencial en el ámbito de los estudios postcoloniales desde una perspectiva de género en relación tanto a la actuación del poder paternalista y androcéntrico marroquí sobre las mujeres marroquíes como a la actuación del poder colonial sobre el colonizado y sobre la mujer marroquí como parte del mismo.

Es en todos estos sentidos, y en el de las resistencias que se oponen al proyecto colonialista, en los que el género es un instrumento analítico que nos ayuda a profundizar en las relaciones sociales que se establecen en espacios y tiempos determinados. Por otra parte, la importancia del discurso científico médico, en términos materiales y culturales, para el sistema administrativo colonial y para las relaciones interpersonales,

⁵ Van Dijk, Teun, *A. Racism and the press*, London, Routledge, 1991.

⁶ Alaoui, A., *Identité culturelle du Magreb*. Rabat, Publicaciones de la Facultad de Letras y de Ciencias humanas, 1991.

intergrupales y con el mundo ha sido ampliamente reconocida. Una de las tendencias mayoritarias en la teoría postcolonial ha sido el análisis y la reflexión acerca de cómo los actores e instituciones occidentales han construido y mantenido las barreras entre la cultura occidental y otras culturas etiquetadas de diferentes e inferiores; y, en este sentido, en el proceso de construcción del otro, la ciencia y la tecnología han sido legitimadas como portavoces de la naturaleza⁷. Desenmascarar los elementos eurocéntricos y androcéntricos de los saberes y las prácticas médico-sanitarias nos situaría en una posición desde la que sería más fácil comprender los desarrollos de los proyectos históricos y culturales expansionistas en los que la ciencia y la medicina han tenido una función muy importante.

Por tanto, teniendo en cuenta que dentro de estas estrategias colonizadoras la medicina occidental moderna ha tenido un papel central en la consecución de objetivos materiales e ideológicos, interviniendo en distintos procesos de colonización desarrollados en las sociedades modernas, colonización tanto étnica como de clase y de género, me propongo abordar la relevancia de las relaciones de género en el discurso y la práctica médico-sanitaria colonial de España en Marruecos y viceversa: cómo la sanidad colonial ha intervenido en la configuración de las relaciones de género. También se constituye en una cuestión central en este trabajo la manera en que han resultado esenciales las relaciones de género, que implícita o explícitamente formaban parte de las actuaciones sanitarias, tanto en el establecimiento de una distinción clara entre ‘nosotros’ y ‘ellos’, que permitiera el ejercicio del poder colonial, como en las posibilidades que ofrecía para establecer complicidades entre determinados grupos de colonizados y colonizadores. Para aproximarnos al conocimiento de estas realidades reflexionaremos sobre la presencia de las mujeres en el discurso y la práctica médico-sanitaria en Marruecos, sobre la manera en que quedaron configuradas las relaciones de género en los discursos coloniales y acerca de cómo dicha configuración fue relevante para establecer identidades y relaciones que no son solo de género.

⁷ McNeil, *op. cit.*, pág. 109-10.

La presencia de las mujeres en la política sanitaria de España en Marruecos

Para analizar la presencia protagónica que tuvieron las mujeres en la política sanitaria española en Marruecos ha sido de gran importancia el análisis del discurso colonial como tipo particular de práctica social con efectos sobre las acciones de individuos y grupos, que contribuye a la construcción de un espacio relacional en el que se producen interrelaciones entre los discursos dominantes y subordinados, interrelaciones que provocan respuestas desde el poder que pueden constituirse en forma de visiones subjetivas, sueños o ideales, planes para acabar con los discursos subordinados⁸. En los discursos médico-sanitarios analizados podemos distinguir, en principio, dos tipos de referencias a mujeres: a las mujeres que debían desempeñar una función como agentes coloniales y a las ‘otras’ mujeres, aquellas que debían ser colonizadas. Así, la presencia de las mujeres en la producción de ‘la realidad’ colonial tuvo una especial relevancia, tanto en los procesos de complicidades como en los de resistencias, en relación con una práctica que pretendía la pérdida de conocimientos ‘locales’ y de autonomía de los colonizados, a partir de la ruptura de estrategias sanitarias no diseñadas por los colonizadores y que perseguía en última instancia la expansión de los mercados para el capitalismo occidental.

Dentro de la ‘relación colonial’, la parte dominante está interesada en la diversificación que le permite mantener las relaciones de dominio establecidas, pero la necesidad de universalización le obliga a permitir cierto grado de homogenización que sirva de referente a ese proceso. Una de las razones por las que la ciencia moderna occidental es tan importante para el poder es su capacidad para transformar lo local en global, construyendo universales que legitimen determinadas acciones y planteamientos y deslegitimen otros⁹. Pues bien, la presencia de las mujeres estuvo caracterizada por ese doble juego entre lo universal y lo diverso; afirmaciones respecto a la capacidad intelectual de las mujeres, la prostitución, la mujer como proveedora de cuidados y ‘la mujer marroquí’ constituyeron buena parte de ese instrumento de la colonialidad. La consideración de la minusvalía intelectual de las mujeres, tanto de las europeas como de las marroquíes, se constituyó en un ‘universal’. Las primeras fueron consideradas, por varones

⁸ Tola, F. C., *La persona y el ser: La representación del otro, Historia, Antropología y Fuentes Orales*, pág. 51-73, 2004; Harding, *op. cit.*, pág. 158.

⁹ Harding, *Ibid.*

expertos, como portadoras de una ‘inteligencia no preparada’ y por ello convenía hacer notar:

como consecuencia de la participación de la mujer en profesiones burocráticas, intelectuales... etc., el elevado porcentaje de trastornos en embarazadas de esta índole se hace día a día más patente. Un espíritu sosegado y tranquilo; libre de emociones y angustias, apartado de todo cuanto supone esfuerzo mental, debe ser en la medida de lo posible, proporcionable a la mujer encinta [había que protegerla de] la lectura de libros inadecuados, libros de medicina, tratados de higiene sexual; libros propios de médicos especializados en partos. Como no encuentran una inteligencia preparada, producen una verdadera indigestión de ideas que acarrea melancolías, tedios, pesadillas, insomnios ...etc., con grave perjuicio del psiquismo de la mujer¹⁰.

A las marroquíes se referían como una masa que llega recelosa [de ser observada], con temor casi supersticioso, con ignorancia supina, cual si llegara de arriba forzosamente a un nuevo planeta [que] reunía cosas tan dispares como el cine y el estudio antropológico de una población, pero que para ellas constituían dos novedades que al recibirlas en la misma época confundían en su intelecto [concluyendo que] culturalmente puede decirse que la ignorancia es un hecho consustancial con la parte femenina de este pueblo. Ninguna habla el español, ni aun siquiera lo comprende. De su existencia la mujer nada sabe, nada recuerda; ni sus años, ni el comienzo de su pubertad, ni dato alguno cronológico¹¹.

En este texto se puede apreciar la complejidad y ambivalencia del discurso de la autora como afirmación de los valores coloniales/patriarcales dominantes, sobre todo si tenemos en cuenta que Robles Mendo, como reconoció en esta misma obra, no hablaba ni comprendía el árabe ni el bereber y como subversión de esos mismos valores en tanto que mujer que se erige en autoridad científica. Además este discurso resultaba especialmente útil para las políticas coloniales en tanto que también contribuía a la elaboración de lo diverso relativo a

¹⁰ Millán Santos, José, pág. 53-4. Monitor de la futura madre, 1947. Tetuán, Ed. del autor.

¹¹ Robles Mendo Caridad, *Avance al estudio antropológico de la mujer marroquí*, Tetuán, Marroquí, 1952, pág. 31-7.

las diferencias étnicas. También el conocimiento experto occidental daría solución en términos paternalistas¹² (propios del androcentrismo) al problema ‘universal’ de ‘la mujer prostituta’. Uno de los polos de la representación dicotómica de la mujer virgen/prostituta se constituyó en un foco de atención de la política sanitaria del Protectorado. Los peligros de la prostitución que tanta preocupación habían despertado en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX¹³ se trasladaron a Marruecos: “Uno de los problemas que hubo que atender en primer lugar fue el relativo a la vigilancia profiláctica de la prostitución que constituía un desorden moral y un vivero de enfermedades venéreas”¹⁴. Aunque se reconoció que el principal problema asociado a la prostitución, la sífilis, no tenía en la población marroquí una vinculación tan directa con esta práctica, fue la lucha contra la enfermedad venérea la que centró el control de la prostitución¹⁵. Sin embargo, en el Reglamento de 1927 sobre profilaxis venérea se consideraba que la prostitución reglamentada y vigilada, *como industria inevitable debe reconocerse y tolerarse*; contra lo que había que luchar era contra *la clandestinidad de una tan peligrosa profesión para la sociedad, como la de meretriz*. Se trataba pues de establecer un mecanismo de control del otro, de la amenaza de un otro interno (la ‘prostituta europea’) y externo (la ‘prostituta indígena’). Esta última cuestión nos indica que, a pesar de considerarse un problema ‘universal’, el componente racista no quedó, tampoco en este caso, totalmente relegado. Se consideró la necesidad de establecer distintos espacios para la asistencia de las prostitutas ‘indígenas’ y de las ‘europeas’¹⁶, se responsabilizó a “la falta de aseo personal de las mujeres indígenas que entregáronse al comercio carnal” del aumento de la incidencia de blenorragia y sífilis¹⁷, se obvió la mención de las prostitutas europeas cuando se describían los servicios de lucha antivenérea mientras las ‘meretrices moras’ eran específicamente nombradas¹⁸, e incluso se extendió de forma

¹² Philip Kavita, *English mud: towards a critical cultural studies of colonial science*, 1998, Cultural Studies.

¹³ Puleo, Alicia H., *Mujer, sexualidad y mal en la filosofía contemporánea*, Castejón Bolea, Ramón, *Moral sexual y enfermedad: La medicina española frente al peligro venéreo (1868-1936)*, Universidad de Granada, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil Albert, 2001.

¹⁴ Paz, Es posible acometer a fondo el problema sanitario, N°63, 1931.

¹⁵ Jiménez-Lucena, *Sueños rotos. La política sanitaria de España en Marruecos desde una perspectiva de género*. Congreso de la Sociedad española de Historia de la Medicina, Madrid, 2006.

¹⁶ Mince, L., *Fundamentos para la lucha antivenérea*, 1929 Marruecos Sanitario, n. 7, abril, pág. 7-14.

¹⁷ Paz, *op. cit.*

¹⁸ Sanidad en el Marruecos sanitario, n. 64, 30 de setiembre, págs. 9-18, 1931.

indiscriminada y soez la calificación, como menosprecio e insulto, a las mujeres musulmanas: el interventor de Meseraah (Alcazarquivir) describía a una enfermera marroquí como “una musulmana joven, muy dicharachera y desenvuelta, denotando toda ella el ambiente de vida en que se ha criado; en resumen una zorrilla”¹⁹.

Estas perspectivas tenían sus antecedentes en la falta de comprensión hacia el otro que venía provocando la diferencia colonial. Por ejemplo, al médico militar Felipe Ovilo y Canales le obsesionaba la conducta sexual de los marroquíes y las marroquíes. No entendía sus comportamientos sexuales considerándolos inmorales. Consideraba que incluso las relaciones en el matrimonio marroquí eran “una cierta especie de prostitución” debido a que las mujeres empleaban los “más groseros artificios” para despertar el deseo del marido y “dado el primer paso en la peligrosa senda de esa plaga social, se bajan con facilidad todos los peldaños de su envilecida escalera ... se explica así el número de mujeres mahometanas que se dedican a tan infame tráfico”²⁰. La ideología del orientalismo está presente en estos conceptos de la realidad marroquí²¹. Desde la diferencia colonial como lugar de enunciación se describía y legitimaba el poder colonial, el pensamiento hegemónico calificaba y clasificaba a gentes y poblaciones, y en esta tarea las estructuras sociales y el sistema simbólico de género de las distintas culturas constituyeron también recursos que producían efectos tanto productivos como represivos en tanto condicionaban qué podía y qué no podía ser comprendido, analizado, conocido, dicho.

La mujer como proveedora de cuidados de salud ha sido otro referente histórico occidental que ha venido marcando las políticas de género. Ahora bien, si este ideal pretendidamente ‘universal’ ha tenido un papel en la expansión del modelo occidental²² la legitimación de la superioridad occidental ha necesitado de la creación de diferencias que mostraran la inferioridad de la vida de los pueblos ‘incivilizados’, ‘no desarrollados’. Así, la presencia de ‘la mujer europea’ se pretendió concretar en un aspecto, fundamentalmente: la mujer como proveedora de cuidados médico-sanitarios ‘modernos’, representados en la

¹⁹ Carta del interventor de Meseraah (comandante interventor comarcal de Alcazarquivir) Manuel Adorno Pérez, a Juan Solsona, inspector de sanidad de la Zona. 1943. AGA (Archivo General de la Administración. Alcalá de Henares. Madrid, caja M2174.

²⁰ Ovilo y Canales, F., *La mujer marroquí*. Estudio Social, Imprenta M. G. Hernández, 1886. pág.192.

²¹ Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2002.

²² *op. cit.*, 1995

figura de mujeres profesionales de la medicina occidental. Mientras, ‘la mujer marroquí’ era considerada la guardiana de los remedios tradicionales en el cuidado de la salud y la asistencia en la enfermedad, considerándolas como “las mayores guardadoras de la fe” en relación a las “taumaturgias milagreras”²³ y “celosa guardiana de una medicina empírica medieval”²⁴ que ejercía una “acción nefasta” en asuntos como la asistencia al parto. La presencia de estas imágenes fueron de orden más retórico que real, pues estudios recientes como el de Ellen Amster y la continuación de una práctica social que se ha mantenido hasta la época actual ponen de manifiesto que la consideración de los españoles y la población marroquí sobre el asunto de la ineficacia de la acción de las sanitarias marroquíes era bien diferente. Un ejemplo de esto es que la mayoría de los nacimientos siguieron siendo asistidos por mujeres marroquíes y que el prestigio de estas estaba por encima del de algunos profesionales occidentales²⁵. Citamos: “El médico que me asistió era idiota, no tenía ni los reflejos de una buena matrona de las de antes, de una qabla. No fue capaz de darle oxígeno o friccionarlo. Dejó que volviera en sí por sus propios medios”.²⁶

Por otro lado, aunque se venían promulgando las ventajas que tenía contar con un personal médico femenino occidental, al modo de otras colonias²⁷, con objeto de facilitar la ‘atracción del indígena’, la presencia de mujeres profesionales de la medicina al servicio de la Sanidad de la Zona no llegó a la decena a lo largo de todo el periodo de Protectorado español en Marruecos. María del Monte López Linares ingresó en 1928 en el cuerpo de médicos de la Zona del Protectorado de España en Marruecos; Felicidad Abril de Dios en 1942; Casimira Segura Ramírez en 1943; María Luisa Gómez-Morán Marínez en 1949; María de los Ángeles Soler Planas en 1949; Saturnina Maizhausen de Mesa en 1949; Florentina Alcázar Impies en 1954; Marina María de las Mercedes Sevilla Pinacho, en 1954. En la parte francesa del Protectorado, en 1922, había siete médicas en el Servicio Sanitario del Protectorado. Esta situación sugiere que

²³ Ruiz Albéniz, 1930; Siervert, 1929),

²⁴ Obra s.f., pág. 30

²⁵ Amster Ellen, *Medicine and sainthood. Islamic science, French colonialism and the politics of healing in Morocco (1877-1935)*. Disertación de Doctorado, University of Pennsylvania.

²⁶ Mernisi Fátima, *Marruecos a través de sus mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2000, pág. 48.

²⁷ Moleró Mesa Jorge, *Salud, enfermedad y colonización en el Protectorado Español* en: Jiménez Lucena, I.; Marruecos, Rodríguez Mediano, Fernando de Felipe, Helena, Martínez Antonio, *El protectorado Español en Marruecos. Gestión colonial e identidades*.

este asunto fue una cuestión marcadamente propagandística y, por la misma razón, los Consultorios de Mujeres y Niños Musulmanes fueron considerados uno de los logros más importantes de la actuación sanitaria. La importancia que las autoridades sanitarias pretendían dar a las prestaciones de estos servicios se reflejó en el hecho de que una de las primeras acciones de la Inspección de Sanidad Civil del Protectorado tras la ‘pacificación’ de la Zona fuese la dotación de una plaza de ‘doctor femenino’, tras el nombramiento del Inspector así como en la trascendencia que pudo tener en la metrópolis donde se publicó una entrevista con María del Monte López Linares, médica española responsable del consultorio de Tetuán abierto en 1928, dando una información muy favorable de la presencia de la médica española en tierras africanas²⁸. Donde más énfasis pudo apreciarse en relación a la elaboración de lo diverso de la condición femenina fue en las descripciones de la ‘mujer marroquí’ como víctima a la que España, y la cultura occidental en general, se había propuesto salvar, a la que los médicos españoles rescataría de su situación y salvaría de la enfermedad y con ella a todo el pueblo marroquí. En este sentido, la obra de Caridad Robles Mendo fue un modelo que repetía este tipo de ideas, poniendo de relieve las ‘costumbres viejas y bárbaras’ que hacían que ‘la sufrida mujer marroquí’ fuese ‘vejada’ y ‘recluida y aprisionada en el harén’. Si consideramos que, como Fátima Mernisi ha señalado, la mujer improductiva y recluida solo ha existido en la realidad histórica marroquí en casos muy excepcionales. No deberíamos olvidar que la historia de Marruecos, hasta hace muy poco, ha sido la historia de un país minado por el hambre, las epidemias y las luchas intestinas. En el Marruecos histórico real, las mujeres de las masas campesinas, que constituían la mayoría de la población, no han podido nunca ser mantenidas por sus maridos, sino que siempre han tenido que trabajar muy duro. El artículo 115 de la Muduwana que estipula que “toda persona subviene a sus necesidades por sus propios medios, a excepción de la esposa, cuyo mantenimiento incumbe al marido”, refleja, no la realidad, sino la fosa que separa la vivencia femenina y los principios que inspiran este artículo. Es interesante señalar, en este sentido, que la Muduwana fue elaborada exclusivamente por hombres²⁹.

Solo una visión orientalista³⁰ puede explicar unas descripciones

²⁸ Carabias, Josefina, *Feministas en el Protectorado*. María del Monte, médica de las mujeres mulsumanas, *Index de Enfermería*, Granada, v. 9, n.31, pág. 44-7, 2000.

²⁹ Mernisi, *op. cit.*, p. XI.

³⁰ Said E., *Orientalismo*, *op. cit.*

tan victimistas, y que de todo eso se llegara a la lógica conclusión de que la inferioridad de la mujer es en Marruecos un hecho cierto en el aspecto social y aun en lo sagrado mismo del hogar. Ella, desde su razonar primero, por imperativo de la costumbre y por la escasísima instrucción que posee, privada casi por completo de la libertad de discurrir por sí misma, se encuentra dominada por un complejo de inferioridad que hasta ahora poco le mortificaba por estimarlo natural con su sexo... Ha bastado que observara que la mujer en otros pueblos era considerada y respetada por el hombre para que en su alma surgiera la conciencia de su propia existencia y se lanzase a la conquista de sus libertades³¹. Sin embargo, a pesar de este discurso salvífico, la presencia que tendría la mujer marroquí en el diseño colonial quedaría situada en una posición de inferioridad que, desde una superioridad basada en supuestos racistas, la relegaba a mero instrumento de las políticas coloniales; por eso cuando se planteó la incorporación de la indígena como agente de la ‘sanidad moderna’ solo se hizo en condiciones de subalternidad y dependencia, como auxiliares de los profesionales de la medicina occidentales y con titulaciones diseñadas y concedidas por los colonizadores y peor pagadas que sus homólogas españolas e incluso en algunos casos se dio orden de que del salario de las ‘enfermeras indígenas’ se les entregara a estas solo una parte, “quedando el resto para atenciones y pequeñas reparaciones en ambos consultorios [de los de las poblaciones de Melusa y el Jemis]”. Así, [aunque se consideraba] de suma importancia que cada consultorio tuviera una mujer indígena que pueda vacunar y curar a las mujeres, atendiéndolas en todo y por tanto [tendrían que saber] practicar curas, vacunaciones y poner inyecciones de todas clases, [se advertía que solo debía haber el número de enfermeras] necesario para que tenga una cada uno de los consultorios del campo, bien entendido que no ha de tenerse en cuenta en manera alguna para destinar a estas enfermeras, ni la jefatura de la central ni los botiquines atendidos por practicantes de carrera.³²

³¹ *Robles Mendo, Caridad Antropología de la mujer marroquí musulmana, Tetuán, Marroquí, 1953.*

³² Mientras una enfermera marroquí por concurso ganaba 2.000 pesetas anuales en una Hermana de la Caridad en Tánger tenía un sueldo de 2.500 pesetas anuales en enero de 1941 y una enfermera española cobraba 3.500 pesetas anuales. Ver: Expediente de Sohora Ben Abdeselam Hamaruchi. 1940. AGA, caja M-10511; Expediente de Sor Patrocinio Gonzalo. 1941. AGA, caja 10511; Expediente de M^a Asunción Veira Gómez. 1941. AGA, caja 10511. Expediente de Aixa, Ben Mohammed Zarhoni. 1932. AGA, caja M-915. Organización de enfermeras para los dispensarios de esta Central. 1930-31. AGA, caja M-1462.

La política sanitaria colonial y las agendas políticas de género

La política sanitaria colonial intervino en la configuración de las relaciones de género de muchas maneras: universalizando un modelo ‘ideal’ de mujer, exaltando las relaciones de género occidentales como algo realmente extraordinario frente a las ‘orientales’ y también manteniendo la subordinación de las mujeres en los ámbitos profesionales y personales. Todo esto quedó reflejado en una obra³³ que, como algunos autores han señalado, constituyó todo un referente³⁴. Felipe Oviló y Canales, pretendiendo demostrar “cuán pocas consideraciones ha merecido y merece la más bella mitad del linaje humano en el decadente imperio de Marruecos” donde la vida de una mujer era “un tormento incesante”, publicó los siguientes argumentos: En cuanto a la mujer, si en Europa es el alma de la sociedad, y lo anima todo con su presencia, en Marruecos, encerrada en su casa sin que puedan dirigirla la palabra más que su marido y parientes más próximos, por falta de alma no hay sociedad ... Faltando en la familia la estabilidad indispensable para la educación y cuidados de la prole, como sucede en Marruecos por el abuso del divorcio, no puede la mujer desarrollar las hermosas cualidades que hacen del sexo débil el ángel del hogar. las costumbres de los orientales, que postran física y moralmente a la mujer y que odian al cristianismo por sus ideas igualitarias, por su espíritu humano y civilizador, y por el gigantesco paso que dio al rehabilitar a las que llevan el santo nombre de madres y el augusto título de esposas.³⁵

En la escala que hizo sobre la consideración de las mujeres en las distintas culturas y, por tanto, sobre el grado de civilización de las mismas que, supuestamente, se mediría por “el respeto y la consideración que se tiene a las mujeres ... la hebrea no se ve tan despreciada por los suyos como la mahometana; pero no es tan considerada como nuestras mujeres”³⁶; así, de esta forma tan simplificada, quedaba establecida la jerarquía cultural de Occidente respecto a ‘Oriente’. Sin embargo, el propio Oviló es el ejemplo de la verdadera consideración que merecía la mujer para buena parte de los españoles de su época; además de juzgar como un asunto general el “carácter caprichoso de las hijas de

³³ Oviló y Canales, F., *op. cit.*

³⁴ Mateo, Dieste, El ‘moro’ entre los primitivos: El caso del Protectorado Español en Joseph Luís Marruecos. Barcelona, Fundación La Caixa, 1997, pág. 121.

³⁵ Oviló y Canales, *op. cit.*, pág. 52, 96, 107-8, 143.

³⁶ *Ibid.*, pág. 214.

Eva” o que “alejar del hombre el vino, el juego y la mujer es disminuir el noventa por ciento de las causas que le precipitan a su ruina o que por lo menos turban su reposo”³⁷, afirmaba: “no son, ni pueden ser tan fieros los musulmanes con las faltas de sus mujeres como pregona la fama. Podrán haberlo sido en otros tiempos cuando se emparedaba a la adúltera; pero en la actualidad -al menos, por lo que hace a Marruecos- deben haber modificado bastante sus asperezas. Algunas infelices, de esas que venden sus favores a quien quiera comprarlos y tienen la debilidad de rendirse a los cristianos, son azotadas en secreto, ya esto queda reducido todo”³⁸.

El modelo de relaciones que Ovilo quería exportar como ideal era, como él mismo especificó, el del ‘ángel del hogar’ que relegaba a las mujeres a la esfera de lo doméstico³⁹. Un ideal que además de representar solo a una parte de las mujeres españolas, las burguesas, estaba provocando no pocos conflictos en el seno de las sociedades occidentales -la historia de las mujeres en Occidente muestra cómo este modelo indujo importantes, y a veces dramáticas, diferencias de género⁴⁰. Sin embargo, se ha señalado en algunos estudios que las mujeres occidentales tuvieron en el ámbito colonial un espacio donde, de alguna manera, les era permitido un desarrollo profesional más amplio que en la metrópolis pues, al fin y al cabo, ser miembro del grupo de los colonizadores supone una serie de privilegios que no se tendrían en una situación no-colonial y, por tanto, cabe suponer que la mujer colonizadora adquirió ‘privilegios’ que en la metrópolis se le negaban⁴¹. De hecho, María del Monte López Linares, ‘médico femenino’ en Tetuán, fue la primera mujer que ocupó una plaza en los cuerpos de sanidad del estado español; su homóloga en la metrópolis, Cecilia García de la Cosa ingresó en el Cuerpo Nacional de Sanidad seis años más tarde, en 1934⁴². Esta situación formaría parte, a mi entender, de una estrategia que hacía necesario, si se quería mostrar superioridad sobre el colonizado, modificar la representación de la mujer ‘civilizada’ de los países ‘civilizados’, y para ello hubo que construir o permitir la construcción de una nueva ‘mujer moderna’

³⁷ *Ibid.*, pág. 145-6, 156.

³⁸ *Ibid.*, pág. 62.

³⁹ Aresti, E., Nerea El ángel del hogar y sus demonios, Ciencia, Religión y Género en la España del Siglo XIX, Historia Contemporánea, 21, pág. 363-94.

⁴⁰ Jiménez-Lucena y Ruiz-Somavilla, *op. cit.*

⁴¹ Lal Maneesha, The politics of gender and medicine in colonial India: The countess of Dufferin’s Fund, 1885-1888, Boletín de Historia de la Medicina, 68, 1994; Amster, *op. cit.*, p. 236 y ss.

⁴² Escalafón, 1956.

para confrontarla a la de los pueblos ‘no civilizados’. Es este el sentido de las palabras de la periodista Josefina Carabias cuando afirmaba: “La doctora María del Monte es una joven, agradable y jovial, con esa jovialidad sin afectación, característica de las mujeres nuevas”⁴³. Así pues, Occidente necesitaba una mujer nueva, una ‘Eva moderna’ que le ayudara en su afán colonizador. Ahora bien, la complejidad de las relaciones de dominación/subordinación nos hace tener en cuenta factores como el hecho de que la colonia se consideraba un lugar diferente, y lo que allí ocurriera no sería un modelo a seguir, sino una situación de excepcionalidad dado el carácter ‘degradado’ de la vida en las colonias; quizás por eso se permitía (e incluso favorecía) que las mujeres accedieran a puestos que en la metrópolis les eran de extrema dificultad. La propia María del Monte López Linares fue considerada una brillante profesional que, sin embargo, como muestra su trayectoria, no tuvo la oportunidad de ejercer su profesión en la metrópolis en el tiempo y en las condiciones en que lo logró en el Protectorado. Pero el sistema patriarcal pretendía construir espacios donde situar, en realidad donde encerrar, a esa mujer nueva; y afirmaciones que hacían referencia a los problemas que tenían las mujeres para acceder a los puestos de “Médicos de la Zona del Protectorado de Marruecos”, como las que siguen, obligan a matizar las interpretaciones anteriores:

“Somos cinco médicas graduadas en el curso 1939-1940. Hemos hecho la carrera con gran ilusión y queremos dedicar a su ejercicio todo nuestro entusiasmo. Siempre hemos pensado en la formación en Marruecos de una clínica con varias especialidades, ya que una de nosotras por haber nacido ahí y conocer la psicología de aquel pueblo nos ha guiado siempre en este sentido, pensando que podemos hacer en esa una gran labor humanitaria. Por ello, y según nuestra inclinación, a la vez que hacemos el doctorado nos especializamos cada una en una rama de la medicina y así hacemos: Pediatría, Ginecología, Odontología, Cirugía y Medicina general. nosotras hubiéramos deseado hacer las oposiciones a médicos del Protectorado de Marruecos, para contar con un sueldo fijo, pero estamos excluidas de ellas por razón del sexo y, repetimos, nuestra situación económica no nos permite resistir allí el tiempo necesario para poder desenvolvernos.”⁴⁴

⁴³ Carabias, *op. cit.*, p. 46

⁴⁴ Jaudenes, Serafina; Hernando, Clotilde; Jiménez Lacho, V; Domínguez, A.; Nieto,

A partir de 1942, el régimen dictatorial implantado tras la guerra civil no necesitó ocultar su marcado carácter patriarcal y las médicas solo podrían opositar a las plazas específicas para ‘médicos femeninos’ (tres plazas en convocatoria de mayo de 1942; una plaza en febrero de 1943; dos plazas en septiembre de 1948; dos plazas en agosto de 1953). En el resto de las plazas se estableció como requisito ser varón (Dirección, 1942). Esto no había sido así durante el periodo de la Segunda República, en el que cuando se anunciaban las convocatorias de plazas de médicos con destino a la Zona del Protectorado de España en Marruecos no se requería la condición de ser varón para poder participar; de hecho Serafina Valls Plá se presentó en diversas ocasiones aunque sin éxito (Dirección, 1932 y Tribunal, 1933). Por otro lado, ‘la cuestión de la mujer’ venía siendo considerada como uno de los aspectos más relevantes del atraso de los países colonizados; tan relevante que se definía como clave en la imposibilidad que tenían las sociedades musulmanas para aproximarse a la sociedad europea, es decir, a la modernidad y la civilización⁴⁵. En este sentido, Ovilo y Canales sostenía que entre las causas que precipitaban a estos pueblos a su ruina “nada que despierte tanto el interés como la suerte del sexo débil en esos países”⁴⁶. Y, aunque algunos testimonios como el de Viguera, seis décadas más tarde, consideraron que “el problema de la mujer marroquí, si es que existe, sigue de cerca al de la mujer española y es igual al de las demás mujeres del mundo”, las mujeres y las relaciones de género marroquíes constituyeron un argumento que legitimaba la diferencia colonial y la colonialidad del poder. En el continuo juego de agrupamiento-desagrupamiento-reagrupamiento que procuraba el (des)equilibrio del sistema colonial, se construyó, de forma paralela, una imagen de lo que sería el estereotipo de mujer marroquí frente a la representación de la mujer española. Se construyó una mujer marroquí ‘fija’ que parecía no haber cambiado prácticamente en nada su situación: una mujer marroquí que era tanto objeto como sujeto de irracionalidad, mujeres encerradas, explotadas, con vida de tormento⁴⁷; situación que justificaba en sí misma la actuación de las fuerzas colonizadoras⁴⁸.

Pero, además, habría que tener en cuenta que las descripciones de lo que eran las relaciones de género de los ‘otros’ definirían lo que

P. Carta al inspector de sanidad del Protectorado de Marruecos. Madrid, 11 de febrero de (AGA, caja M-2176).

⁴⁵ Aixelá Y., *op. cit.*

⁴⁶ Ovilo y Canales, *op. cit.*, pág. 8

⁴⁷ Ovilo y Canales, *op. cit.*; Robles Mendo, *op. cit.*

⁴⁸ Ruiz Albéniz, 1930; Iribarren, 1942; Robles Mendo, 1952 y 1953

‘no-eran’ las ‘nuestras’, pues, como ha sido señalado, se usa al ‘otro’ para definirse uno mismo, en tanto que ‘nosotros’ nos entendemos también en relación a lo que ‘no somos’⁴⁹. Por eso cuando se publicaban críticas a situaciones como el hecho de que la mujer, en los estados musulmanes y sobre todo en el ‘imperio marroquí’, estuviese absolutamente condicionada por la vida familiar, quedando “relegada al rincón más escondido del hogar y considerada como un objeto de lujo, un instrumento de placer o un motor de trabajo, y cuando más como un elemento indispensable para la conservación de la especie”, se quería hacer entender que en España -en el mundo civilizado- esto no era así. Si no consideráramos el recurso que supone este tipo de argumentación llamaría la atención lo mucho que se parecía esta descripción a la situación española de la época y lo poco que parecía darse cuenta de esto. Este discurso resultaba muy útil porque no solo legitimaba la intervención colonial, sino que también legitimaba las relaciones de género metropolitanas, como modernas y civilizadas, en relación a las descritas como propias del país colonizado. Por otro lado, la política de género colonial, de la misma forma que en otros espacios coloniales⁵⁰, ofreció a las mujeres marroquíes muy pocas novedades, pues fueron incorporadas como auxiliares sanitarias, como hemos visto, cuando ellas ya ejercían un papel relevante en tareas asistenciales en el marco del sistema marroquí como han puesto de manifiesto estudios como los de Ellen Amster en el que evidencia cómo tradicionalmente las mujeres marroquíes gozaban de gran autoridad sobre asuntos del embarazo, parto y cuidados de salud, y se sostiene que los médicos occidentales protestaban de que las mujeres marroquíes eran sus principales rivales profesionales⁵¹. Además, el no reconocimiento de papel alguno de las mujeres marroquíes por parte de los colonizadores era contradictorio con la importancia que se le adjudicaba en el cambio social del país colonizado. Esta fue una de las contradicciones de un discurso que se elaboró con pretensiones legitimadoras más que de cambio real y cuya asimilación tuvo consecuencias prácticas, pues, como Yolanda Aixelá ha puesto de manifiesto:

⁴⁹ Kitzinger C., *Representing the other. A feminism and psychology reader*. London, Sage, 1996.

⁵⁰ Gautier A. *Mujeres, Colonialismo en El libro negro del colonialismo*, Madrid, La esfera de los libros, 2005, pág. 677-723.

⁵¹ Amster, Ellen, *Medicine and sainthood. Islamic science, French colonialism and the politics 2003 of healing in Morocco, 1877-1935*. Dissertation in History for degree of doctor, University of Pennsylvania.

“En la resistencia del Rif, durante la segunda década del siglo xx, fue clave la participación de las mujeres... En la lucha armada contra los colonizadores españoles destacaron algunas mujeres... pasaron armas escondidas entre los panes, los pescados y en los pañales de sus hijos, llevaban mensajes y documentos, transmitían órdenes, vigilaban las reuniones y distribuían dinero, todo ello aprovechando que eran las personas menos sospechosas.”⁵²

Las mujeres desempeñaron un importante papel en la representación del ‘otro’. Un ‘otro’ definido en función de ‘sus mujeres’. Y como se usa al ‘otro’ para definirse uno mismo, ‘nuestras’ mujeres se definirían en oposición a las ‘suyas’. Se opusieron las mujeres españolas y las marroquíes como se opusieron “las estrechas y tortuosas callejas de la Medina” y “las amplias y bien cuidadas calles del Tetuán español”⁵³. Tanto la cultura colonizada como la colonizadora utilizaron a ‘sus’ mujeres y a las de los ‘otros’ para desprestigiarlos y autolegitimarse. Una vez más se elaboraron esquemas de contrastes que mediante un sistema de oposiciones fueron empleados en la construcción de compartimentos sociales. El siguiente relato es un ejemplo de lo dicho:

El concepto que de moral poseen estas mujeres es muy distinto al de nuestro sentir occidental. Baste decir a este respecto lo que apunta Ovilo y Canales en 1894 en su publicación *Intimididades de Marruecos*. Refiere este autor que discutiendo en cierta ocasión sobre este tema con un musulmán, le increpaba este diciendo que era vergonzoso el que las mujeres europeas llevaran la cara al descubierto. Le objetó que guardara su indignación para cuando las moras, acompañadas de sus hombres, cruzaban el río crecido y para no mojarse la ropa se la levantaban haciendo con ella un rollo en la cintura, y aunque se tapan cuidadosamente el busto atraviesan la corriente con la mayor frescura dejando al descubierto lo demás, sin importarle la presencia de los extranjeros. ¡Esto sí que es frescura! A lo que contestó el musulmán con la mayor naturalidad: “Ya lo creo que no, porque la vergüenza está en la cara y por eso se la tapan nuestras mujeres”⁵⁴.

⁵² Aixelá Y., *op. cit.*, p. 240-1.

⁵³ Robles Mendo, *op. cit.*, p. 31-7.

⁵⁴ *Ibid.*

Distinciones de este tipo se constituyeron en la base principal de las diferencias entre mujeres. Josefina Carabias afirmaba que:

“Muchas, muchísimas [mujeres musulmanas], buscan a la señorita María para engordar. Pesar muchos kilos, acumular grasa es la mayor ilusión de las mujeres musulmanas. ¿Ustedes se lo explican, lectoras? Yo tampoco, pero así es. Tanto, que cuando yo he notado de verdad lo alejada que todavía está la mujer mora de nosotras ha sido después de hacerme cargo de la gran cantidad de bocas femeninas que, en tono suplicante, repetían esta frase absurda: señorita María, recéteme algo para engordar.”⁵⁵

Y para llegar a esta conclusión final no consideró lo que ella misma había recogido directamente de mujeres marroquíes con las que contactó respecto al interés por realizar un trabajo bien remunerado: “cuando aprenda a vacuná ganaré paga grande” le dijo Yamina; o respecto al afán de independencia que expresaba Rama: “retrátame con máquina. Moras no quieren enseñarlas cosas, ni dejarlas ir a estudiar, pero yo sé vacuná, aunque hombres no quieran. Que moritas estudien y ganen paga [y si ella] tuviera una hija la mandaría a Madrid para que estudiara libros gordos y fuera tebiba como la señorita María”. Tampoco se tuvo en cuenta las expresiones acerca de la información y participación política de Rama:

“Yo quiero la República, ¿lo dirás? Y que día República yo salí plasa de España con lasito morado y disiendo: ¡Viva la República! No te olvides de disirlo en periódico ... Pero no me suben paga por eso ¿sabes? Yo quiero que tú lo diga a ver si gran visi de España lee tu periódico y me suben la paga. Yo leo todos los días periódicos y lo sé todo.”⁵⁶

Es decir, no importaba la situación social de las mujeres marroquíes ni sus posiciones económicas o políticas: su deseo de engordar fue lo que dio la medida real del atraso de las mujeres musulmanas respecto a las españolas. No parece improbable que estos discursos

⁵⁵ Carabias, Carabias, Josefina, *Feministas en el Protectorado*. María del Monte, médica de las mujeres 1932 musulmanas. Ver: *Index de Enfermería*, Granada, v. 9, n. 31, 2000.

⁵⁶ *Ibid.*

se enmarcasen en las estrategias que, como advertía Albert Memmi, pretendían mostrar la legitimidad de la usurpación colonial ensalzando y exhibiendo virtudes asignadas al colonizador y desprestigiando y mostrando el envilecimiento del colonizado de forma que quedaran representadas dos imágenes contrapuestas: una gloriosa y otra despreciable⁵⁷. Y en este sentido se utilizó a las mujeres. Por estas razones, la doble crítica, a la que aludíamos, hace necesario señalar, junto a la denuncia de la situación de las mujeres en la sociedad marroquí, que determinadas manifestaciones sobre la reclusión de las mujeres marroquíes y la imposibilidad de acceder a ellas para asistir las médicamente, tan centrales en el discurso médico-sanitario colonial, formaron parte de una retórica colonizadora que pretendía utilizar estos aspectos como parte importante de las diferencias existentes entre colonizados y colonizadores. Este tipo de discurso, que fue usado en diversos ámbitos coloniales⁵⁸ cubrió distintos objetivos, aunque en no pocas ocasiones careciera de una base real, y fuese falsado por la aparición de testimonios que expresaban que existía la posibilidad de reconocer a las mujeres, como el de Iribarren que afirmaba: “algunas veces nos llamaban a las casas para asistir en sus enfermedades a las hijas”⁵⁹ o por las peticiones de ‘notables marroquíes’ que sostenían que Alejandro Durán, capitán médico, trataba a sus mujeres con pleno conocimiento de las enfermedades de la mujer, resolviendo los casos con prontitud y, por ello, pedían que continuase con su labor en Tetuán; también por la documentación que hace referencia a la existencia de asistencia médica a mujeres marroquíes realizada por médicos españoles.

Entre los objetivos cubiertos cabría señalar los de autolegitimación de los colonizadores, crítica del ‘otro’ colonizado, funcionalidad política, mostrar las superioridades de las relaciones de género occidentales y socializar a las mujeres en las prácticas sanitarias occidentales. Los intereses por mantener este discurso fueron múltiples, incluyendo los de las mujeres de los países colonizadores que vieron en ella una forma de obtener determinados beneficios en el camino hacia la incorporación al mundo laboral⁶⁰. Las palabras de María del Monte López Linares fueron muy significativas en este sentido: “no dejándose ver las moras por ningún hombre, aunque este sea médico,

⁵⁷ Memmi, pág. 111-3.

⁵⁸ Lal, pág. 38-41.

⁵⁹ Iribarren I., Cuartero, Trabajos de un médico militar en el Rif (Beni Said). Memoria del doctorado en Ignacio medicina, presentada a la Universidad Central de Madrid, 1942.

⁶⁰ Lal, *op. cit.*, pág. 43.

yo tenía aquí una labor a realizar de la mayor importancia”⁶¹. Por tanto también las mujeres representaron un papel importante en el ámbito colonial al constituirse en un agente colonizador esencial, en un espacio donde las mujeres eran las transmisoras de la tradición que quería modificarse. En principio, aquellas introducirían a sus ‘hermanas’ en las costumbres y prácticas occidentales para que estas difundieran la nueva forma de ver y vivir el mundo, subyaciendo en esta idea el importante papel de las mujeres en la transmisión oral de historias en las culturas africanas⁶² que ha constituido el eje del proyecto basado en la máxima de que “educar a una mujer es educar a todo un pueblo”.

Pero esta visión era y es demasiado simplista para ser real; por eso, el colonizador ofreció determinados elementos que servirían para establecer alianzas con los varones de la población colonizada. En el plano de la asistencia médico-sanitaria constituyó un ejemplo la introducción de pruebas de laboratorio como el test de embarazo que, como muestra Ellen Amster, contribuyó a arrebatar a las mujeres musulmanas la autoridad médica tradicional en cuestiones de gestación y extendió la autoridad occidental en la legislación familiar musulmana, de forma que la aceptación de este tipo de tecnologías conllevaba, implícitamente, la aceptación de la superioridad occidental. Según Amster, aunque las consecuencias ambiguas de los desarrollos tecnológicos también favorecieron la posición legal de las mujeres marroquíes en casos como los repudios por enfermedades ginecológicas que los médicos occidentales podían corregir, los maridos rápidamente vieron la oportunidad de evitar la autoridad de las mujeres en cuestiones de embarazo y ‘niños dormidos’, y demandaron el test de orina para solventar cuestiones de adulterio, divorcios, etc.⁶³ El éxito de la introducción de estas técnicas podría deberse, pues, a que favorecía determinados intereses locales, en este caso los de los varones frente a los de las mujeres marroquíes. Así, el varón marroquí pudo sentirse ‘hermanado’ con el occidental en lo que se refería al control de la paternidad, llegando a aceptar determinadas tecnologías como los análisis del embarazo como un elemento positivo. El laboratorio como instrumento de control, capaz de evitar engaños, se constituyó en un recurso útil de la política sexual androcéntrica; así, ejemplos como los del test de embarazo, analizado por Amster, o el reconocimiento de las prostitutas nos sirven para valorar el desarrollo

⁶¹ Carabias, *op. cit.*

⁶² Busby, Margaret (ed.) *Daughters of Africa*, London, Jonathan Cape, 1992.

⁶³ Amster, *op. cit.*, pág. 15-6, 218ss, 271-2, 282.

generalizado de las prácticas de laboratorio y cómo este uso tuvo repercusiones prácticas en la política colonial, en tanto se ofreció al varón colonizado como algo útil y sirvió para establecer complicidades entre varones colonizados y colonizadores. De la misma manera que se establecieron alianzas con ‘ellos’ se produjeron conflictos en el seno del ‘nosotros’. Una de las cuestiones conflictivas fue la presencia de aquellos colonizadores que no presentaban las características de una supuesta superioridad respecto del colonizado: pobres y prostitutas españolas⁶⁴. Pero, también se reflejó la conflictividad señalada en el caso de las relaciones de las autoridades con las españolas que podían ejercer una actividad sanitaria. Desde las manifestaciones que lamentaban las dificultades para encontrar una mujer que reuniese las aptitudes necesarias para desempeñar cargos subalternos en los centros sanitarios, hasta las quejas explícitas sobre el incumplimiento de lo que de ellas, como sanitarias españolas, se esperaba:

“Hubo un tiempo en que muchas comadronas y muchas enfermeras tenían una conducta poco correcta. Los medios que teníamos a nuestro alcance para corregir estas faltas eran limitados, ya que para decretar la expulsión era necesario un expediente administrativo y cuando se hacía resultaban de él sanciones pequeñas y no lo que necesitábamos, sobre todo por ejemplaridad. Hubo un momento en que hubo que recurrir a las atribuciones extraordinarias de S.E. el Alto Comisario para expulsar de la Zona algunas de ellas, francamente incorregibles. Desde entonces hubo un acuerdo tácito para nombrarlas efectivas, dándoles carácter provisional con lo que teníamos en la mano la posibilidad de la expulsión de los Servicios, proponiendo su baja sencillamente, y esto fue de una ejemplaridad magnífica pues desde entonces, como saben que basta con proponer la baja, se esfuerzan por portarse bien y hace mucho tiempo que no ha habido necesidad de proponer ninguna baja de comadrona ni enfermera europeas.”⁶⁵

Las dificultades de establecer un ‘nosotros’ homogéneo en el que se apreciaran claramente los signos de una civilización superior fueron

⁶⁴ Jiménez-Lucena, op. cit.

⁶⁵ Del Director de Sanidad al Delegado General de 7 de septiembre de 1951. Expediente de Enriqueta Morón Salas. AGA, caja M-2170.

manifiestas. En definitiva, lo expuesto en este trabajo es un ejemplo más de que no pueden considerarse como dicotómicas las relaciones colonizado–colonizador, así como de la importancia de introducir las relaciones de género en el análisis de la colonialidad.

**“¿POR QUÉ CORTARSE LOS PIES PARA CABER EN
LOS ZAPATOS OCCIDENTALES?”:
LAS EX COLONIAS SOVIÉTICAS NO EUROPEAS Y EL
SISTEMA DE GÉNERO COLONIAL MODERNO**

Madina Tlostanova

Siendo yo otro miembro cuantificable entre los colonizados y asignados a un género por el imperio ruso-soviético, comencé a interesarme por cuestiones de género como parte de un interés más amplio referido a la problemática de la diferencia imperial y colonial¹ y el funcionamiento específico de la colonialización del poder² en los imperios subalternos no europeos de la modernidad³ tales como Rusia con sus ex y sus actuales colonias no europeas (Cáucaso y Asia Central). Lugares en los que, cualquier conceptualización de los problemas de género, debe ir de la mano del esfuerzos por entender cómo ha funcionado exactamente el sistema del mundo colonial moderno.

Estoy particularmente interesada en la formación y/o renacimiento de la frontera específica entre conciencia transcultural y pensamiento crítico no de los *cruzadores de la frontera* sino de los *habitantes de la frontera* ligada a la descolonialización de la mente, parte importante en la problemática del género.

Acuerdo con María Lugones en que la teoría de la colonialización del poder, como fue formulada por A. Quijano y otros académicos, es ciega ante la multiplicidad y la complejidad de las cuestiones de género del mundo colonial y está conectada a la interpretación patriarcal del género, biológica y heterosexual⁴. Sin embargo, las historias locales del conocimiento y sus geopolíticas y políticas del cuerpo⁵ que son base del artículo más interesante de M. Lugones (abre la posibilidad de una nueva esfera de investigación interdisciplinaria, ligando estudios no occidentales acerca del género al proyecto de modernización/

¹ Mignolo W D. y Tlostanova M., 2006. “Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge”. *European Journal of Social Theory* Vol. 9, N° 1, 205-221.

² Quijano A., 2000, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla*, 1.3.

³ Tlostanova M., 2005, *The Sublime of Globalization? Sketches on Trans-cultural Subjectivity and Aesthetics*. URSS, Moscow.

⁴ Lugones M. “Heterosexualism and the colonial/ modern, gender system”, *Hypatia*.

⁵ Mignolo W., 2005, *The Idea of Latin America*. Blackwell Publishing, Oxford.

colonialización) aún no pueden aplicarse automáticamente a las múltiples experiencias de colonialización esparcidas alrededor de todo el mundo. El caso de la colonización de los espacios no europeos por parte del imperio ruso y luego del soviético es un caso único a este respecto y mi ensayo es un intento humilde para comenzar, al menos, a discutir la manera en que el moderno sistema colonial de género se manifiesta en estos lugares.

El cuadro dibujado por M. Lugones describe, desde mi óptica, las formas más claras y definidas de racialización y asignación de identidad de género. El caso de Asia Central o el Cáucaso, del mismo modo que Turquía moderna, resulta ser más complejo y difuso, porque la misma naturaleza del imperio subalterno y sus colonias da nacimiento a formas mutantes de discursos de género. Es importante entender cuales son las diferencias y sus significados para la deconstrucción de la modernización/colonialización y para la creación futura de un diálogo transcultural global y coaliciones más amplias tanto en la esfera de las luchas de género como en el proceso más general de la descolonialización epistémica.

I

La Rusia zarista y más tarde la Unión Soviética presentan, en su eurocentrismo secundario -similar al de otros imperios subalternos- un caso interesante de discursos imperiales absolutamente diferente de los imperios capitalistas occidentales de la modernidad. Para Rusia, es la diferencia imperial (y no solo colonial) la que se presenta en la formación de la subjetividad de ambos, colonizador y colonizado. A pesar de que en la escala global la diferencia imperial se transforma en diferencia colonial, Rusia constituye un ejemplo de diferencia imperial externa. Los discursos imperiales rusos del siglo XIX demostraron la naturaleza del rostro de Jano propia de este imperio que siempre se sintió a sí mismo como una colonia en presencia de Occidente al mismo tiempo que su otra mitad jugó el rol de la caricatura “civilizadora” en sus colonias no europeas⁶. El imperio soviético en su naturaleza imperial subalterna no fue esencialmente diferente del imperio zarista, aunque reformuló su slogan principal de desarrollo de un modo aún más poderoso -“alcanzar y dejar atrás”- mientras también extendía sus apetitos geopolíticos globales. En cuanto a la relación con las colonias, la táctica soviética no cambió demasiado, volviéndose aún más cruel y

⁶ Tlostanova M., *A Janus-Faced Empire*. Moscow, Blok, 2003.

refinada, basada en la eliminación metódica de todo modo de ser y de pensar alternativo, incluyendo la esfera del género.

En el caso de África y de las Américas, el elemento racial del sistema de géneros colonial moderno actúa en su forma obvia y clara, mientras que en Rusia y sus colonias esta lógica está más oculta y difícil de detectar, pues el racismo importado adopta formas secundarias, torcidas e inconscientes al tiempo que el imperio ruso como imperio de segunda categoría copia los discursos imperiales de Europa occidental con conocimiento de su propia marginalidad dentro de la construcción de la “Blancura”, compensando esto mediante la proyección de su racismo caricaturesco sobre los territorios colonizados y la gente del Cáucaso y de Asia central. Tanto más en la Unión Soviética, en donde la dominación real de los discursos raciales fue siempre enmascarada y complicada a causa de una configuración étnica y religiosa más intrincada, mientras que el imperio soviético eligió presentarse ante el mundo como el imperio de las acciones positivas.⁷

En las ex colonias encontramos hoy una lenta “zombificación” del imaginario social y político. Tal “zombificación” está ligada al “éxito” de la modernización del imperio soviético con sus estrategias cuidadosamente elaboradas para programar a la gente indígena, movidas por la naturaleza jesuítica de la ideología soviética, que en este aspecto sobrepasó la doble cara ingenua y sub-refleja del imperio zarista. El cinismo, naturaleza ingeniosa y multifacética de las ideologías étnico-nacionales soviéticas, es difícil de alcanzar, al igual que los mecanismos represivos de la acelerada y cruel modernización soviética que hicieron que incluso los rastros de cosmologías y etnias indígenas fueran irreparablemente borrados de la memoria colectiva y reemplazados ya sea por discursos soviéticos progresistas eurocéntricos, ya sea hoy por su sucedáneo nacionalismo étnico que también teme por la liberación del espíritu de las epistemologías indígenas y, por tanto, no está interesado en su crecimiento. Para el mundo externo y principalmente para el Occidente, se daba la retórica bien desarrollada del internacionalismo proletario y del igualitarismo genérico. Era la manifestación local del lado claro del moderno sistema de géneros, que realmente no mejoró la vida de las mujeres. Pero también estaba el lado oscuro, para usar la metáfora de M. Lugones, el lado que no era abiertamente mostrado en el sistema soviético. Sin embargo, la división entre europeos (en este caso acodados como rusos) y los otros racializados y asignados bajo un género, originados

⁷ Martin T., *Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2001.

por la internalización del eurocentrismo y la autoracialización en todos los niveles, fue rápidamente naturalizada en las mentes no solo de los colonizadores sino también de la gente local.

Un resultado de este específico colonialismo soviético es que las colonias son marginadas unas de otras y de otras “maldiciones” del mundo, porque están repitiendo imprudentemente los discursos étnicos-nacionales, los mantras de la nación-estado, del mercado y de la democracia. La comunidad cultural y epistémica del tipo no-soviético (y asimismo no-islámico y no-étnico), que efectivamente existía antes en el Cáucaso y Asia central, su *continuum* lingüístico similar al caribeño, fue completamente borrado del imaginario social, político y cultural durante los años soviéticos. El imperio temía cualquier unificación de toda Turquía o de todo el Cáucaso y esa fue la razón para convertir al Islam en la religión más perseguida en la Unión Soviética, para delimitar las fronteras bajo una regla que preparó el terreno a los futuros conflictos étnicos, para concebir las reformas lingüísticas y alfabéticas de rusificación y cirilización que privaron a estos sujetos colonizados de la continuidad de sus tradiciones y de la posibilidad de mantener, actualmente, un diálogo entre personas de cultura, religión o herencia lingüística similar.

El colapso de la URSS y el triunfo del modelo de globalización neoliberal empeoraron la situación de estos lugares que, de ser colonias mono-culturales crónicamente dependientes del sistema socialista, pasaron a ser espacios mayormente ignorados, quitados del sistema mundial y habitados por una clase olvidada cuyo futuro no es tenido en cuenta por los nuevos arquitectos del mundo. Estos sitios solo pueden ser atractivos como lugares simbólicos de dominación geoestratégica (que no requiere ningún tipo de inversión de capital) o como lugar de asentamiento de nuevas bases militares para futuras guerras “justas” por el petróleo, mientras la población local o es sumada al conjunto de vidas prescindibles o es adoctrinada en las ideologías neoliberales abriendo universidades americanas, distribuyendo concesiones y, si es necesario, organizando la revolución de la fruta y de la flor para reemplazar a los ex jefes soviéticos por los zombies neoliberales.

II

Dentro de la dominante lógica de género soviética, las mujeres representantes de la población indígena fueron aceptadas en la esfera pública solo dentro del marco permitido por la cultura colonizadora y en los puntos de un entendimiento de tal mujer creados por esta cultura.

Esta era una forma específica de exotización soviética, basada en la humillación y en estereotipos primitivos. Si una mujer representante de la cultura local no pretendía ser o no era mentalmente retardada, “salvaje” necesitada de ser civilizada por el imperio ruso/soviético, si no correspondía a los estereotipos físicos y de comportamiento de una exotización predecible, era y es inmediatamente empujada hacia lo marginal. Esta lógica no era exclusivamente soviética, sino solo una continuación del típico modo epistémico de la modernidad occidental basado en la representación estereotipada de todo lo no-occidental, en su dominación en términos de asimilación.

Si en la época soviética la campaña para la liberación de las mujeres del este (“hudzum”) finalizó con ciertos resultados discutiblemente positivos, tales como el acceso a la educación, a una carrera, a los derechos elementales humanos y civiles (todo a expensas de la pérdida tanto de la familia tradicional como de la protección del clan y dentro de la lógica de la racialización), la supuesta liberación del tradicionalismo de las mujeres de Asia central y del Cáucaso dentro del modelo de globalización neoliberal conduce a la completa pérdida de todos sus derechos elementales. No estoy hablando aquí desde la comodidad del sector relativamente pequeño de mujeres que eligen conscientemente el tradicionalismo (incluyendo las versiones islámicas) como identidad lúdica o solemne. Me refiero a un crecimiento alarmante del número de mujeres de estas regiones que se convirtieron en mercadería de comerciantes, no registradas y pisoteadas, en esclavas, en trabajadoras sexuales y hasta en material para trasplantes de órganos. Este es el modo más obscuro en que las mujeres entran en el mundo de la globalización. Esto sucede dentro del actual paradigma general perverso de los derechos humanos basado en el principio de la exclusión de amplios grupos de gente colocándolos fuera de la categoría de humanos, borrando la diferencia y la diversidad y unificando todas las esperanzas en normas aparentemente universales de libertad y equidad.

En la historia de Asia central o del Cáucaso, el error de la mayoría de las interpretaciones feministas actuales es justamente su ceguera ante la diferencia imperial-colonial y la comprensión específica del sexo y el género en estos sitios. La mayoría de los estudios de género y feministas que prosperaban en y sobre estas regiones en la última década, escritos tanto por sujetos colonizados como por feministas y activistas occidentales⁸, se cegaron ante la problemática colonial-

⁸ Solovyeva G., “Gender i Dekonstruksija Territorialnoi Politiki” (Gender and Deconstruction of Territorial Politics). Gender Studies. Central Asian Network. <http://>

imperial y fueron construidos metódicamente sobre el modelo de desarrollo progresista, basados en la simple yuxtaposición de discursos de género arcaicos (aquí conceptualizados como islámicos) y modelos modernizados de la liberación de las mujeres del sistema patriarcal. Estos lugares se ven complicados por tres modelos de modernización/colonización: el modelo imperial ruso, el soviético y el neoliberal de nuestros días que se proyecta directamente sobre estos lugares ya sin la mediación ruso-soviética. En los tres casos, sin embargo, las premisas epistémicas se mantienen iguales, se trata de las categorías europeas occidentales, sus sistemas de valor y sus paradigmas, mientras la cosmología, la ética y la epistemología de los habitantes de las colonias ruso-soviéticas no europeas son negadas e ignoradas.

Es también sintomático que un gran número de feministas post-soviéticas tiendan a negar radicalmente las formas soviéticas previas del estado feminista en sus formas de un Amazonas de la equidad física (las reconocidas mujeres soviéticas operadoras-grúa e instaladoras de asfalto, versiones modernas de las mujeres guerreras) o en sus formas genéricas de cuotas de incompetencia y doble moral y promuevan los modelos feministas occidentales como una novedad sin ver las fuentes comunes de los feminismos occidental y soviético. Aunque el feminismo existió en la Unión Soviética, los estudios de género en sus formas críticas aparecieron en las sociedades post-soviéticas solo después del colapso de la URSS y el hundimiento de diferentes ONGs⁹ occidentales. Pero lo importante aquí es la ceguera de los nuevos estudios de género emergentes en las ex colonias rusas no europeas ante las figuras fundamentales de la colonizada conciencia racializada y la insistencia de la idea de la discriminación de las mujeres como resultado de un cierto dictado masculino abstracto, en este caso también intensificada por una idea demonizada del sistema de géneros islámico. Así, una vez más en estos trabajos, creados en y sobre Asia

www.genderstudies.info/politol/6.php ; Tokhtakhodzhayeva M., Abdurazzakova D. Kadyrova A. 1995. *Sudbi I Vremya*. (Destinies and Time). Tashkent: Women Resource Center; Tyomkina A., 2005, "Genderny Poryadok: Postsovetskiye transformatsii (Severny Tadzhiqistan)" (Gender Order: Postsoviet Transformations. (Northern Tadjikistan). *Gender: Trditsii i Sovremennost*. ed. S. Kasimova. Dushanbe: Shkola Gendernogo Obra- zovanija, 6-91; Vigmann G. 2005. "Tadzhikskie Zhenschini I Sotsialnie Izmenenija - vzgljad s Zapadnoi Storoni" (Tadjik Women and Social Change - a View from the West) // *Gender: Trditsii i Sovremennost*. ed. S. Kasimova. Dushanbe: Shkola Gendernogo Obrazovanija, 162-176; Abasov A. Genderny Analiz Sotsialno-politicheskoi Zhizni Azerbaidzjana (Gender Analysis of the Social-Political Life of Azerbaijan). Gender Studies. Central Asian Network. http://www.genderstudies.info/magazin/magazin_02_01.php; Harris, 2000, Control and Subversion, Gender and Socialism in Tajikistan. Manchester, UK.

⁹ Organismos no gubernamentales, N. del T.

central y el Cáucaso, el género como un mito, como un constructo contextualmente determinado, se vuelca a un cierto absoluto universal dado. Es inaceptable dar por sentadas las nociones primitivas de la humillación femenina en las sociedades islámicas. Primero, porque hay una grieta entre la religión y el *habitus* verdadero, particularmente en el caso del *homo (post) Sovieticus* (generalmente esta gente tiene una idea muy vaga del Islam e intenta a menudo utilizar la bandera islámica para escaparse de la responsabilidad que la ley islámica verdadera trae a los hombres). Luego, y más importante, culpando al Islam de la humillación de las mujeres, por ejemplo bajo la forma de la poligamia, corremos el riesgo de caer en la muy conocida herejía de las ideas genéricas occidentales absolutistas y su aplicación automática al resto del mundo.

Los discursos de género, sin importar donde sean hoy creados -en el Occidente, en el no-Occidente, en Asia central o en Cáucaso- no pueden remontarse siempre a la lógica que subyace a la modernidad basada en la cercanía del pensamiento y del ser. Estas fuentes yacen en el hecho mismo de la invención de la modernidad y la tradición que cambió el curso de la historia universal. Las ciencias sociales y las humanidades, incluyendo el feminismo occidental, fueron formadas de acuerdo a la matriz espacio-temporal de la modernidad¹⁰. Los principales argumentos feministas del igualitarismo de género y la lucha contra el modo patriarcal fueron formulados precisamente en conexión con la invención de la modernidad circular como un ideal -aunque cuestionable- de emancipación y delimitación de todos los otros modelos como tradicionalistas (interpretados negativamente) y, por defecto, patriarcales, especialmente si están conectados a culturas no-cristianas. Como un número de académicos demostraron recientemente¹¹, la naturaleza patriarcal de la sociedad tradicionalista es un mito occidental y en muchos casos las cualidades patriarcales fueron introducidas por y con la colonización y la modernización, conjuntamente al también inventado concepto de tradición.

La idea del igualitarismo como presumible elemento principal de todos los feminismos no es viable en las sociedades comunitarias o mezcladas, donde el ideal de igualdad o es inexistente o es concebido

¹⁰ Mignolo W., "The Enduring Enchantment: (or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)". *The South Atlantic Quarterly*, 2002.

¹¹ Oyewumi O., *The Invention of Women. Making African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, Minneapolis London, 1997; Marcos S., "The Borders within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in Mexico", 2005. Lugones M., *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*.

negativamente. Un ejemplo de esto es descrito por S. Marcos¹² en su análisis de las mujeres zapatistas, también por un número de feministas chinas¹³, pero además puede ser encontrado en la posición de mujeres procedentes de ex colonias rusas no europeas que, tomando una postura intermedia entre el individualismo y el comunitarismo, muy a su pesar aceptan las ideas occidentales separatistas de la hermandad femenina y de la exclusión de todo el género masculino.

Las tradicionales guerras occidentales feministas contra el sexismo en la lengua, perfectamente legitimadas en la mayoría de las lenguas europeas occidentales, tampoco funcionarían en otras culturas. Un buen ejemplo de esto es el estudio del erudito nigeriano O. Oyewúmi sobre la cultura y la lengua pre-colonial de yoruba¹⁴. El poder sexista de los rusos sería diferente y más confuso, menos dimorfo que el inglés, mientras una discrepancia aún más imponente emergería en el caso de Turquía o de las lenguas caucásicas. Los principios de identificación del género en diversos idiomas varían, y deben ser investigados contextualmente en sus propios términos y no en los términos del sexismo lingüístico occidental universalizado.

Lo mismo refiere con respecto a la necesidad de la deconstrucción de la idea feminista occidental internalizada de la naturaleza visual (masculina) de cualquier cultura, que de hecho es típica de la “mirada” europea occidental, pero no de muchas otras culturas donde predominan canales de comunicación diferentes o mezclados -auditivo, táctil, etc.. Así, la combinación de la entonación y de las características fonéticas de las lenguas de Turquía y del Cáucaso, con una influencia específica de la cultura islámica en estas regiones, produce aquí definitivamente un cambio en el rol de lo visual. Los roles de género prescriptos, de los que las feministas radicales tanto desean librarse, resultan ser diferentes en sitios diferentes (mientras los roles de género en sí mismos están lejos de ser la división primordial en muchas sociedades) y necesitan ser comprendidos antes de ser destruidos.

¹² Marcos S., *op. cit.*

¹³ Wu Y., “Making Sense in Chinese “Feminism” Women’s Studies. *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*”. Palgrave, N.Y., 2005, 29-52; Zoux-iang nuren - Zhongguo (dalu) funu yenzhi jishi (Heading Towards Women - a True Account of Women’s Studies in Mainland China), Hong Kong, Qingwen Shuwu, en Wu Y., *op. cit.*

¹⁴ Oyewúmi, O. *op.cit.*

III

Los discursos de género de la post-independencia del Cáucaso y de Asia central fueron generalmente desarrollados dentro del marco sobreesimplificado de tradición versus modernización. Construidos vía la aplicación mecánica del feminismo occidental al material local. La mayoría de colecciones de ensayos, estudios de campo, historias orales conducidas y publicadas recientemente en estos sitios, incluso en sus títulos y estructuras traicionan al paradigma del desarrollo, basado en la invención de la modernidad y de la tradición como su doble oscuro. Así, la colección publicada en 2005 en Dushanbe (Tadzhikistán) bajo el título *Género: Tradiciones y modernidad*. Pero hasta la estructura esquemática de esta colección inesperadamente manifiesta elementos contradictorios que no se conforman al simple esquema tradición versus modernidad. La actual globalización económica empuja a las mujeres más pobres y menos modernizadas en Tadzhikistán hacia una igualdad de género forzada e indeseada o aún a una supremacía económica del género femenino sobre el masculino. Por otra parte, en las regiones más contrarias que sufrieron profundamente durante la guerra civil, las mujeres resultaron ser más independientes y estar listas para expresar sus puntos de vista, resultando menos subyugadas en la sociedad y en sus familias. A pesar de que este hecho es solo brevemente mencionado y nunca analizado en el libro, en mi opinión, señala las uniones entre los grupos radicales que habiendo sido colonizados luchan por su independencia, como las *Zapatistas* en México y estas mujeres en Tadzhikistán. En ambos casos la descolonización mental puede abrir camino a modelos de género más igualitarios y a otras epistemologías.

En 1995 en Tashkent (Uzbekistán) uno de los nuevos centros de género publicó una colección de historias orales muy interesantes, *Destinos y Tiempo*. En la introducción, los tres autores muestran una mezcla peculiar de reflexiones sobre las ideologías de modernización soviéticas y occidentales, una mezcla de las etapas de la teoría del desarrollo y de las universalistas nociones feministas occidentales acerca de la naturaleza patriarcal de la sociedad tradicionalista como el mayor impedimento para las mujeres en general. La legitimidad de la modernización de cualquier mujer nunca es puesta en duda en el libro (excepto en las propias historias orales), porque arrastra un número de valores y características que fueron naturalizadas en el inconsciente colectivo y son singularmente asociadas a la modernidad/modernización (tales como el acceso a la educación rusa

-y a la colonización-, la toma de decisiones, la carrera, la seguridad social) exclusivamente en las variantes prescritas por la modernidad soviética o/y occidental. La zombificación total llevada adelante por la retórica de la modernidad y su sistema de conocimiento se hace evidente en estos artículos, escritos por feministas no occidentales de Asia central que se están aferrando obstinadamente al pensamiento feminista occidental y a los estereotipos eurocéntricos en el análisis de su propia cultura, lo cual es un claro signo del pensamiento y del ser colonizado a lo largo de todo el mundo.

Un gran número de los estudios de género de Asia central comenzó a mostrar en los últimos años los rastros de un modelo tradicionalista-modernista medio que es presentado como una verdadera alternativa para la mayoría de las mujeres que viven en esta región.¹⁵ Sin embargo, esta alternativa aún está conceptualizada solo en términos del modelo occidental de convertir la geografía en cronología¹⁶, el predominio del tiempo sobre el espacio, el corrimiento del tradicionalismo fuera de la historia del mundo y, consecuentemente, la interpretación de la frontera y la mediación como una deficiencia, como un estado de ser estancado en el tiempo que requiere de la síntesis o de la negación en una u otra dirección. Comprender la frontera no solo en un sentido temporal (entre la tradición y la modernidad) sino también en un sentido espacio-cultural no es propio del pensamiento occidental. Es necesario salir de este esquema simple impuesto al mundo por las ciencias sociales y las humanidades occidentales, del encantamiento occidental con el tiempo y rehabilitar el espacio como un sitio concreto y la corporalidad como un cuerpo concreto.

La discriminación del sujeto colonial asignado a un género no es solo el resultado de los esfuerzos de los colonizadores, sino además el efecto de un acuerdo silencioso entre el colonizador y el sujeto masculino colonizado. Este fenómeno fue estudiado a fondo por un número de feministas del tercer mundo.¹⁷ Sin embargo, en las sociedades soviéticas y post-soviéticas el tema se complica debido a la carga ideológica adicional y no solo a la raza.¹⁸ No podemos ignorar el hecho de que como resultado de la colonización rusa y

¹⁵ Kasymova S., "Gendemy Poryadok v Postsovetskom Tadzshikistane" (Gender order in Post-Soviet Tadjikistan). *Gender: Traditsii i Sovremennost*. Ed. por S. Kasymova, Dushanbe, Shkola Gendernogo Obrazovaniya, 177-197.

¹⁶ Mignolo, W., "Coloniality at Large: Time and the Colonial Difference". *Time in the Making and Possible Futures*, Larreta E.R. Rio de Janeiro, UNESCO- ISSC- Educam.

¹⁷ Gunn Allen P., *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston, Beacon Press, 1992; Oyewùmi y Crenshaw, *op. cit.*

¹⁸ Zabuzhko, O., *Field Studies of Ukrainian Sex*. *Druzhba Narodov*. 3, 29-85.

soviética, la familia tradicional y sus roles de género tradicionales, típicos en estas sociedades, fueron destruidos o considerablemente cambiados. Esto conduce a la emergencia de un fenómeno específico: el masculino soviético, que en el caso de las colonias también fue racializado y rápidamente perdió todas sus anteriores características de masculinidad, particularmente la responsabilidad por la mujer y los niños y fue violentamente liberado de la religión anterior y de sus sistemas de valores que solían protegerlo de las varias faltas éticas (alcoholismo y promiscuidad) y que constantemente provoca su humillación mediante la discriminación de mujeres y niños.

El feminismo occidental algunas veces tiende a no ver la diferencia entre la libertad y la liberación, y los clones no occidentales repiten este error. Una rápida mirada a la historia del feminismo soviético muestra la cercanía a esta posición. El feminismo del estado soviético de hecho liberó a las mujeres, muchas veces contra su propia voluntad, pero esta liberación no condujo a la libertad sino a una mayor dependencia de otros nuevos factores y la discriminación fundamental se mantuvo intacta en todas las esferas. La mujer tuvo que desarrollar tanto el rol de la mujer como el del hombre en los aspectos económico, social, profesional y en otros. Pero en contraste con China donde el principio de igualdad fue satisfecho literalmente¹⁹, en la Unión Soviética las mujeres se enfrentaron con una tarea más compleja, tuvieron que subsumirse a los hombres en las esferas pública y profesional, al tiempo que debían seguir siendo una figura maternal y de consolidación en el ámbito privado de la familia y, por sobre todo, aparentar y comportarse como una mujer femenina, correspondiéndose con los estereotipos de la sociedad patriarcal.

Los estudios de género de las ex colonias rusas/soviéticas no europeas sufren una seria falla, nunca se aventuran en las esferas de la epistemología y la teorización, dejando este privilegio al feminismo occidental y conviniendo así con su propia dependencia. Tal posicionamiento fue descrito por las feministas chinas que trataron de superar la fascinación por la modernidad occidental afirmando que no hay real necesidad de repetir el camino occidental, que de hecho ya

¹⁹ Li Xiaojiang, "With What discourse do we reflect on Chinese women? Thoughts on Transnational Feminism in China". Mayfair Mei-hiu Yang. *Spaces of Their Own: Women's Public Sphere in Trans-national China*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, 261-277; Wu, *op. cit.*; Shu-mei Shih, Sylvia Marcos, Obioma Nnaeme-ka, and Marguerite Waller, "Conversation on "Feminist Imperialism and the Politics of Difference". *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*, Palgrave, N.Y., 2005, 143-162.

recorrieron un largo trecho por su propio camino.²⁰ Los discursos de género del Cáucaso y de Asia central desafortunadamente no alcanzaron esta misma conclusión, acordando silenciosamente cortar sus pies para caber en los zapatos occidentales de un modo anticuado, apegados a una cierta etapa feminista temprana, donde no hay cuestionamientos acerca de los géneros social y biológico ni acerca de la fragmentación ni de la identidad, sino que hay solamente una yuxtaposición primitiva de la modernidad y la tradición arcaica, donde todos los problemas sociales, económicos y políticos se rinden ante la discriminación de las mujeres en general por los hombres en general.

Son obvias las razones para tal desarrollo de la problemática de género en las ex colonias soviéticas y en Rusia, donde el feminismo es también casi una copia calcada del occidental.

Rusia demuestra aquí una lógica típica de imperio de segunda clase, cuasi-europeo, sufriendo de un eurocentrismo secundario que sueña desesperadamente con borrar su diferencia con el Occidente. En las ex y en las actuales colonias hay un conjunto de ideas y sensibilidades más complejo y menos evidente, también marcado por una influencia intensa y directa de los discursos de la modernización occidental (incluyendo los discursos de género). De este modo, mientras podríamos contar con el renacimiento de la cosmología, el pensamiento y el sistema de valores indígenas bajo sus propios términos y preceptos y no visto a través del prisma de la interpretación occidental con su imposición mecánica de categorías y paradigmas, encontramos en su lugar varios trabajos sobre el género de académicos del Cáucaso y Asia central que aún están enteramente basados en los estándares occidentales, constituyendo copias del original occidental más débiles aún de lo que es el feminismo ruso. Estas son las copias en las que la subjetividad y la situación existencial surgida de las mismas investigaciones es tan profundamente escondida o directamente suprimida que resulta prácticamente imposible encontrar sus rastros, mientras que la realidad que ellos analizan y que es parte de lo que son, tiene muy poco que ver con las revelaciones estándares del feminismo occidental.

La dependencia del Occidente por parte de los discursos de género locales del Cáucaso y Asia central no sorprende si tenemos en cuenta que todos estos trabajos están basados en fuentes occidentales y apoyados por ONGs occidentales. Lo que demuestran aquí estos trabajos es lo que la feminista africana Obioma Nnaemeka llamó “las

²⁰ Li Xiaojiang, op. cit.

políticas de la pobreza” y “las políticas del vientre”²¹, que hacen que para estos trabajos las ONGs sean el único puerto seguro y a menudo los únicos medios materiales de existencia para muchas de las mujeres locales. Entonces no podemos solo culparlas por su posición. Además, esto prueba una vez más la vitalidad de las nociones universales occidentales naturalizadas y de sus categorías académicas, modelos y paradigmas, sus formas de pensamiento y subjetividad. No se trata solo de un problema post-soviético. Oyewúmi²² señala tendencias similares en sus colegas africanas, del mismo modo que la feminista china I. Wi²³ y S. Marcos, quien afirma que ella rechazó el papel del espejo occidental del feminismo y del “instrumento local del imperialismo feminista”. Este papel está asociado a un número de ventajas, no completamente materiales sino también simbólicas -las mujeres no occidentales exotizadas solo son aceptadas si traducen palabra por palabra las ideas del feminismo occidental. Solo de este modo les es dada la posibilidad de viajar alrededor del mundo, hablar en congresos internacionales y actuar como representantes legítimos de sus culturas y moverse como mujeres dentro de las esferas académica y política. Este problema es, de hecho, un problema de decisión ética que es objetivamente más difícil en las feministas no occidentales que en las occidentales debido a la persistente asimetría epistémica y económica.

La comunidad experta define hoy en día no solo los discursos académicos dominantes sino que además controla la accesibilidad y el dominio de posiciones y puntos de vista particulares en el mundo académico. Así, la “ignorancia sancionada” sobre los paradigmas no occidentales se promueve en la comunidad académica global. Mientras que los trabajos que van más allá de las nociones directrices generalmente aceptadas, incluyendo las nociones de género, ni siquiera son traducidos, publicados e introducidos, resultando conocidos e interesantes solo para selectos entusiastas. Los representantes de la frontera de posiciones medias forman los nuevos discursos de género transculturales, repensando tanto el feminismo occidental como el de culturas “tradicionales”. Están basados en el principio de conocimientos dialógicos y se mueven entre Occidente y no-Occidente, abriendo puntos de confluencia entre la filosofía occidental (generalmente de grado contestatario) y las cosmologías,

²¹ Shu-mei Shih, “Towards an Ethics of Transnational Encounters”. *Dialogue and Difference. Feminisms Challenge Globalization*, Palgrave, N.Y., 3-28; Sylvia Marcos, Obioma Nnaemeka y Marguerite Waller *op. cit.*

²² Oyewúmi, *op.cit.*

²³ Wu, *op.cit.*

subjetividades y sistemas de justicia social de la gente indígena. Tal es el brillante intento de Oyewùmi al cuestionar el monopolio del conocimiento occidental e incluso la propia categoría de mujer leída como un constructo occidental que fue impuesto a la cultura de Yoruba que carecía de categoría de género antes de la colonización²⁴. En lugar de las divisiones biológicas de género, la sociedad estaba basada en el clan y en principios profesionales y mucho más flexibles que el principio del señorío. Algo similar tuvo lugar en las culturas de Asia central y el Cáucaso donde la mujer en la sociedad tradicional estaba lejos de ser discriminada constantemente. El rol de una mujer cambiaba dinámicamente durante su vida, pasaba de una condición relativa sin derechos típica de una esposa joven a ser una respetada madre de familia con hijos crecidos y nietos, tomando parte activa en las decisiones. Sin embargo, la colonización condujo a las mujeres africanas así como a las mujeres del Cáucaso y de Asia central a su miserable situación presente, producto de la combinación del patriarcado occidental y su discriminación racial.

Muchas de las historias locales manifestaban tradiciones feminocráticas o ginecéntricas y/o igualitarismo y carencia de divisiones fijas de género. Rastros de estas relaciones alternativas y estos modelos aún pueden ser encontrados en culturas amerindias o africanas, pero fueron borrados y destruidos de la memoria colectiva de la gente del Cáucaso o Asia central y resulta difícil o imposible reconstituirlos. Hubo demasiadas capas de colonización en estos lugares -desde el Islam hacia Rusia y la URSS hasta el presente imperialismo neoliberal, todos ellos dividiendo a la gente de su modelo epistémico precolonial. Aquí estos rastros podían encontrarse mayormente en la mitología y la cosmología y no en la vida cotidiana, aunque estas fuentes fueron primero distorsionadas por la forzada islamización, y luego bajo la modernización rusa y soviética, cuando todo lo que amenazaba a los colonizadores fue quitado de estos textos: desde las identidades heroicas y liberadoras hasta las fuertes heroínas mujeres y la paridad de género. Esto último puede verse en un género como el de la heroica historia oral turca *Dastan*, conectada a los sistemas éticos, epistémicos y culturales pre-islámicos del Shamanismo, el Budismo, el Zoroastrismo y el Tengrismo²⁵. Un reducido número de esta historia

²⁴ Oyewùmi, op.cit.

²⁵ Paksoy, "Virtualny Hijab" (Virtual Hijab). *Gender: Traditsii i Sovremennost*. Dushanbe: Shkola Gendernogo Obrazovanija, 136-145. "Dastan Genre in Central Asia". *Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union. Academic International Press*, Vol. V; http://vlib.iue.it/carrie/texts/carrie_books/paksoy-6/cae05.html (10.07.06).

oral fue publicada en la Unión Soviética con cambios, mientras la mayoría de los ejemplares fueron destruidos junto con la destrucción de sus recitadores (ozanes y shamanes). Esto sucedió con los heroicos *Dastans* que versaban sobre luchadores por la independencia y la libertad (tales como el Dastan turco *Koroglu*) y con los *Dastans* donde los personajes principales eran mujeres guerreras. En las mitologías y cosmologías caucásicas-ibéricas las capas más antiguas también tendían a ser feminocráticas, mientras que la estructura social posterior de la épica Narts del norte del Cáucaso (la última estructura social de esa épica) todavía lleva claramente los rastros del igualitarismo de género y la honorable posición específica que las mujeres ocupaban en esta sociedad. A este respecto, la estructura dicotómica de los roles de género es decididamente un fenómeno occidental, mientras que la cultura musulmana medieval, especialmente las tradiciones islámicas marginales, es ejemplo de un sistema de género más lleno de matices. Junto con la mujer ideal *Sharia* y su contrario (una puta) existe una poderosa imagen de una hermosa y astuta *coquette*, la traicionera *Afet* (traducido literalmente como desastre). Esta bella dama de la poesía musulmana, en palabras de N. Mekhti²⁶, llega a la frontera, a una posición intermedia. Es un buen ejemplo de la sensibilidad y la intuición de las culturas no occidentales en la comprensión del intermediario transcultural, transvalorativo e incluso de modelos transgenéricos que son difíciles de encontrar en un observador occidental. Por lo tanto la carencia de comprensión en el Occidente de los patrones de comportamiento y de los matices de valor entre los extremos de la Virgen y la puta o, en este caso, el velo y la minifalda.

Con la llegada de la independencia no hubo renacimiento de las epistemologías indígenas, sin embargo, el islamismo o formas más suaves de la cultura islámica asumieron el control. Si en el caso de las mujeres mexicanas zapatistas la meta central es la decolonización de las epistemologías racistas eurocentradas es su interpretación criolla, en el caso del Cáucaso o de Asia central nos enfrentamos a la múltiple y variada colonización y a la necesidad de decolonizar toda la colonialización de la modernidad en sus formas occidentales eurocentradas, rusas, soviéticas y también la necesidad de decolonizarse del Islam y particularmente del islamismo como una ideología que les fue impuesta por la fuerza hace varios siglos atrás y reimpuesta con el colapso de la Unión Soviética, cuando las organizaciones islamistas utilizaron los apremios económicos y la

²⁶ Mekhti, *op. cit.*

crónica falta de derechos en estas regiones para ganar el control sobre los territorios desocupados por los soviéticos. La modernización soviética destruyó los complejos y matizados modelos de interacción entre el pensamiento indígena y el Islam, formados en estas regiones en el curso de siglos islámicos. La religión, en las ex colonias hoy independientes, se convirtió en *otro* pensamiento, incluyendo sus insinuaciones sobre el género; esta conversión está conectada con el hecho de que el Islam, al contrario que el cristianismo, está asociado a la bandera del movimiento anti-colonial global, y por lo tanto su propia naturaleza expansionista está simbólicamente olvidada y hasta perdonada, en la más amplia dimensión donde perdió ante el cristianismo y la modernidad occidental convirtiéndose en la religión y la ideología de los “condenados”.

IV

La opacidad, la intraducibilidad y la falta de entendimiento entre el feminismo occidental y las teorías de género no occidentales son perceptibles en la actual discusión acerca del significado del velo. El *hijab* musulmán se vuelve un modo de manipulación de los signos culturales en orden a alcanzar varias, y muchas veces contradictorias, metas políticas. Usar un *hijab* no implica siempre llevar el significado religioso fijo de controlar las manifestaciones agresivas de la sexualidad masculina, sino que también puede ser un símbolo de resistencia a la colonización y a la influencia cultural occidental, o llevar abiertamente un significado feminista y anti-capitalista²⁷. En lo que concierne a las relaciones de género en el Cáucaso y Asia central, parece ser que aquí la función del *hijab* está cercana al modelo turco, como bien lo describe N. Gole²⁸ quien afirma que el emerger de la sociedad civil en Turquía estuvo directamente vinculado con el inicio de la comprensión de las mujeres como humanos y ciudadanos y su específica socialización junto con la modernización turca. Las mujeres turcas de Kemalyie fueron verdaderos símbolos del proyecto de civilización y modernización²⁹. Algo similar, aunque con una ideología comunista en lugar de una nacionalista, es lo que encontramos en las colonias islámicas de la Unión Soviética durante la infame campaña para la liberación de

²⁷ Shaikh, S., “Transforming Feminisms: Islam, Women and Gender Justice”. *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*. ed. por Omid Safi. Oneworld: Oxford, 147-162.

²⁸ Gole N., *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

²⁹ *Ibid.*

las mujeres del este (las “hudzhum”), y también luego, cuando estas colonias formaron su propio modelo de madre trabajadora educada y socialmente activa propia del feminismo del estado soviético. Los esfuerzos actuales por volver al *hijab* y otros signos de la tradición islámica en Turquía, resulta similar a lo que está sucediendo en Asia central o el Cáucaso, pero a menor escala. No se trata solo de un simple retorno a lo arcaico, sino de un volver a aquello que es interpretado por el inconsciente colectivo como “tradicional” (aunque no siempre resulte tal) en la forma de una protesta contra la occidentalización en sus variantes soviética, nacional o global. En Turquía, Asia central o el Cáucaso esta decisión conciente por la identidad del *hijab* es normalmente aceptada por mujeres urbanas educadas y profesionales de corta y mediana edad, movimiento suficiente en sentido social, e intento de legitimizar los cambios sociales, políticos y culturales, y formar otras alternativas de valores normativos. Por supuesto que en Turquía toma la forma de un proyecto más articulado y exitoso que en el Cáucaso o en Asia central. En Turquía encontramos un conflicto entre las madres originarias de Kemalyie y las hijas islamistas, mientras en las colonias post-soviéticas se da un conflicto entre las madres soviéticas y las hijas tradicionalistas. No podemos ignorar la diferencia entre la modernización soviética totalmente atea y la modernización de Kemalyie, que no negó el Islam en conjunto, dejándolo desarrollarse en ciertas esferas, aunque simbólicamente. Otra diferencia es que en Turquía el proceso del radical renacimiento islamista y la emergencia de la nueva identidad islámica llevó varias décadas (desde 1950 en adelante) acelerándose hacia el fin del siglo xx. Pero no estuvo conectada con un golpe, una revolución, una guerra civil o una guerra por la independencia. En el caso de las ex colonias soviéticas que no por voluntad propia se volvieron rápidamente independientes, la situación se tornó más llamativa y necesitó de decisiones femeninas inmediatas y con frecuencia inconscientes debido al vacío dejado por la ideología soviética que inmediatamente fue cubierto por el contenido islámico. Además, en el Cáucaso y Asia central, la identidad tradicionalista puede ser manifestada en el fenómeno peculiar del “*hijab virtual*”, siguiendo al académico azerí Nijazi Me- khti³⁰, quien mantiene que se trató de una técnica compensatoria de la cultura islámica durante los años soviéticos. También hoy puede ser manifestada en el rechazo de una carrera, la educación circular, y en la elección exclusiva de valores familiares, que es a menudo inaceptable para los padres más

³⁰ Mekhti, op. cit.

“modernizados”

La descolonización del pensamiento como un proyecto global incluye necesariamente los aspectos de género, el renacimiento de otros pensamientos como los pensamientos de la mujer o los pensamientos transgenéricos que Lugones menciona en su artículo, de otros modelos de relaciones intersubjetivas que existieron antes de la colonización en muchas sociedades. Esto es absolutamente cierto en el caso del Cáucaso y también de Asia central. Aunque está generalmente aceptado creer que el Islam trajo cierta liberación de las mujeres de tribus nómades, de hecho esta idea proviene directamente del bien conocido modelo desarrollista de las “etapas” que centra su norma en la posición de las mujeres en el Occidente contemporáneo. Por lo tanto la distorsión conciente de las historias orales en varias partes del mundo está dirigida a borrar los elementos feminocráticos e introducir en su lugar elementos patriarcales. Este también fue el caso de Asia central y el Cáucaso (con menor asentimiento) donde la imposición del Islam fue utilizada por muchos masculinos locales para reforzar el modelo patriarcal; hicieron mutar, artificialmente, las partes igualitarias de género de la cultura musulmana y reforzaron y/o inventaron sus partes discriminatorias. Desafortunadamente, esta estrategia aún sigue vigente y en pleno desarrollo, por ejemplo en el norte del Cáucaso, donde con frecuencia el valor de la vida de las mujeres es nulo así como sucede también con el caso de las llamadas “viudas negras” en Chechenia, consideradas vidas prescindibles por los del género masculino. Esta actitud que toma a las mujeres como vidas prescindibles no es una tradición antigua sino una nueva posición unida a la modernidad y a la colonización. Sin embargo, las muchas estrategias para sostener la continuidad de la ley patriarcal en el Cáucaso y Asia central tuvieron varios estratos, comenzando por el Islam que introdujo la discriminación de las mujeres en un alto grado, situación que puede verse en las culturas indígenas (en este sentido el Islam actuó análogamente al cristianismo en el Nuevo Mundo) y más tarde estas estrategias continuaron durante la colonización/modernización por Rusia/URSS con sus adicionales elementos racistas y patriarcales implementados en estos lugares.

V

Hoy resulta particularmente interesante comparar las voces de las propias mujeres, sus historias orales y encontrar entre líneas algo de los que ni siquiera ellas se han dado cuenta, algo acerca de lo

cual el entrevistador no les preguntó en absoluto, zombificadas por el feminismo occidental. Por ejemplo, hay una diferencia entre las historias orales de las mujeres de Asia central que nacieron en tiempos soviéticos y fueron adoctrinadas en este ambiente o alcanzadas por la ideología soviética desarrollista y la posición de Muborakhanum Gaffarova (nacida en 1905)³¹, una refugiada a Sindzhan (que luego pasó a ser parte de China) que volvió a Uzbekistán solo en los tempranos '60. Gaffarova está exenta de la ideología soviética y de la intolerancia étnico-nacionalista generada por la reacción de la forzada modernización/colonización. Ella es claramente una habitante de la frontera más que ninguna otra informante. En el testimonio oral de esta mujer mayor detectamos una imagen de la cultura islámica tradicional diferente de la que nos presentan las feministas occidentales y sus alumnas locales. A pesar de que no discute específicamente la esfera de géneros, su historia oral testimonia indirectamente no el atraso y la discriminación en la diáspora Sindzhan/Uzbekistán, sino el respeto obvio por las mujeres y los chicos, la igualdad en cuestiones de educación, carrera, incluso una paridad entre hombres y mujeres en un grado mucho mayor que en Uzbekistán soviético. En la historia de Asia central, al igual que en otros espacios colonizados, los terribles excesos de las prácticas patriarcales discriminatorias fueron resultado de la colonización y no de las características iniciales de la sociedad asiática o islámica. Pero solo Gaffarova parece ser perceptiva a este lado imperial-colonial del problema, mientras la gente formada en el sistema soviético, aun siendo críticos con el régimen, están pensando completamente inmersos en el paradigma desarrollista progresivo, demonizando cualquier cultura tradicional, y particularmente el Islam, mientras permanecen necios ante todo modelo alternativo. Gaffarova es la única entre las informantes que habla francamente de las razones de la degeneración de su gente, señalando la colonización rusa como fuente directa de la psicología esclavista de los asiáticos centrales³² de la que tanto se asombró a su retorno de China. Como una marginal, Gaffarova ve claramente las típicas tácticas colonizantes de zombificación. Podemos incluso decir que es capaz de ver el lado oscuro del moderno sistema de géneros que otras informantes, colonizadas y colonizadoras en Asia central o el Cáucaso, no pueden ver.

Las mujeres representantes de la cultura de la colonización están ciegas a la ambigüedad ética y la naturaleza manipuladora de sus

³¹ *Destinies, op. cit.*

³² *Destinies, Ibid.*

propias posiciones. A. Memmi formuló hace tiempo un imperativo de las relaciones colonizador/colonizado, a pesar de que ignoró el tópico del género. Sin importar si el recién llegado europeo (o pseudo-europeo) es un colonialista. Es decir en la opinión de Memmi, un campeón confidente y activo de las ideologías imperiales, o un colonizador pasivo, rehén del imperio, comprensivo de los locales, solo hay para él un camino correcto: abandonar la colonia. El colonialista de Memmi “se esfuerza por falsificar la historia, reescribe leyes, y extingue memorias. Cualquier cosa con tal de tener éxito en la transformación de su usurpación en legitimidad”.³³ La mayoría de los asiáticos centrales y de los rusos caucásicos son precisamente estos colonizadores renuentes, que se ofendieron frente a la incapacidad de los aborígenes para apreciar sus esfuerzos colonizadores. Los colonizadores son persistentemente ciegos ante los problemas de las relaciones imperio-coloniales (e intentan seguir viendo a la cruenta colonización como una unión pacífica de tierras³⁴). Sus mentes conllevan, inconscientemente, ideologías racistas y discriminatorias. Esta cuestión dolorosa que no fue tocada hasta ahora por las feministas locales requiere una inminente atención. Los colonizadores de ambos géneros comparten, ciertamente, un número de elementos típicos de comportamiento, como una actitud condescendiente ante las lenguas locales (cuestión absurda en nuestros días, cuando estas lenguas se ya se han convertido en oficiales y estatales) y la interpretación de la rusificación como norma civilizadora, como también la idea bien conocida de la *conservación* de la cultura tradicional como opuesta a la *enseñanza* a los locales de los nuevos y progresivos caminos europeos.³⁵ Pero también hay, en estos sitios, una serie de choques importantes entre las mujeres rusas y las colonizadas y estos choques jamás se han comentado hasta ahora. Me refiero a las diferencias económicas y de estatus social, así como a las diferencias sexuales (por ejemplo, el no tener en cuenta a las mujeres colonizadas como posibles parejas debido a su estatus inferior, actuando ellas mismas como parejas deseables de los hombres locales a causa de su presunto origen europeo).

³³ Memmi, *op. cit.*

³⁴ Destinies, *op. cit.*

³⁵ Destinies, *op. cit.*

VI

En los principios occidentales de la construcción de género aparece un aspecto crucial de la problemática de género a causa de la cual el sistema de género colonial excluyó del reino de lo humano y lo femenino (la dimensión social de género) a las representantes del mundo no occidental, facilitando así su discriminación, explotación y cosificación. Como muchos académicos señalaron, este fenómeno es transparente en el caso de las amerindias y las esclavas africanas³⁶, puestas en el nivel de animales y no de gente. Pero en Rusia y en sus colonias no europeas el cuadro era diferente. El proceso de acumulación primitiva de capital en la Rusia imperial fue llevado adelante a expensas de las vidas de los campesinos rusos que no eran diferentes de las elites por su raza o por su etnia, en oposición a los imperios occidentales capitalistas de la modernidad donde los indios racializados y los esclavos africanos fueron utilizados en este rol. La idea del buen salvaje, intelectualmente dependiente del secundario imperio ruso y tomada de la *Ilustración* francesa, fue proyectada en los grupos locales que jugaron un rol similar a los esclavos africanos y los amerindios en el Nuevo Mundo, considerados racialmente otros (no-europeos), mientras en la realidad se trataba de lo mismo; se trataba de los siervos rusos. Además, esta lógica se manifestó de modo peculiar en la esfera del género. Si las elites criollas en el Caribe, Latinoamérica y el sur de EE.UU. explotaron a las mujeres africanas económica, psicológica y sexualmente, sacándolas del reino de lo humano y lo femenino, en Rusia esta lógica general carecía -en apariencia- de su dimensión racial o, mejor aún, el racismo era en este caso un racismo virtual, aunque no por ello menos cruel o deshumanizante, pues los terratenientes rusos explotaron a las siervas rusas de muchos modos sexuales y psicológicos, siempre tratándolas por debajo de lo humano y hasta como animales femeninos. Estas mujeres también se convirtieron en atractivos objetos sexuales porque tenían una figura de la que las mujeres rusas, por definición, carecían.

Con la entrada de discursos orientales en el siglo XIX cuando el imperio ruso estaba en plena colonización del Cáucaso y luego de Asia central, esta problemática adquirió formas más típicamente europeas, formas racistas y el color oscuro de la piel comenzó a asociarse con la otredad. Sin embargo, puesto que no había negros o indios en Rusia, las clasificaciones europeas de la humanidad no funcionaron

³⁶ Lugones, McClintock, *op. cit.*

correctamente, siendo aplicadas mecánicamente por las elites rusas a los nuevos espacios colonizados. Un buen ejemplo de esto es una anotación en un diario íntimo de cierto teniente N. Simanovsky, por la que se supo que durante la guerra del Cáucaso se asombró al encontrar que la princesa de Cherkassi que había sido capturada era “absolutamente atractiva y -lo cual es aún más sorprendente-absolutamente blanca”³⁷. Puesto que en su sistema de referencias ella pertenecía a los “salvajes”, debía ser no-blanca. Rastros de este racismo biológico pueden encontrarse en la mayoría de los trabajos románticos rusos del siglo XIX (desde A. Pushkin y M. Lermontov hasta los cuentos sexuales orientalistas de A. Bestuzhev-Marlinsky). Pero hay una diferencia importante con la “tradición porno-tropical europea”³⁸, aquí se trataría de un exotismo más pronunciado y de un giro no demonizante y de la inclinación general de la literatura rusa hacia elementos espirituales, compasivos y tolerantes; de nuevo, mucho más pronunciada que en el caso de las tradiciones europea o americana.

En Rusia y luego en la Unión Soviética, la táctica paradójica de la racialización interna estuvo justificada por los deseos de las elites de pertenecer a la cultura europea o, como variante, más adelante, a la ideología comunista. Esto trajo como consecuencia los esfuerzos por construir una muralla china entre ellos mismos y la gente rusa, mayormente campesinos que, en las mentes de las elites, quedaban naturalmente excluidos de la europeidad. En los discursos comunistas la misma lógica refería ya no a los campesinos, sino a todos los “enemigos del poder soviético”. Esta situación llevó a la extrema crueldad, por ejemplo, en el trato que se dio a las mujeres demonizadas que fueron prisioneras políticas en los campos soviéticos a quienes se les quitó su condición humana, civil y de género y por ello quedó abiertamente permitido violarlas o asesinarlas. La ideología totalitaria en este caso fue una manifestación específica de la colonialización del poder.

Por otra parte, el conocido mito occidental de la mujer blanca (europea) como inocente, dócil y sexualmente pasiva fue convertido a las colonias no europeas de Rusia y la Unión Soviética. Una de las razones que llevó a esto fue el Islam, más en su forma cultural que en la rigurosamente religiosa y el grado de modernización. En Asia central y el Cáucaso hasta hoy en día es la mujer local la que

³⁷ Simanovsky N., “Dnevnik, 2 aprelya -3 oktyabrja 1837 goda. Kavkaz. (Diary 2 April-October Caucasus) I. Grozova, Zvezda, 9- 184-216.

³⁸ Lugones, *op. cit.*

manifiesta pureza, pasividad sexual y piedad, mientras una Rusia más modernizada promueve el estereotipo de la agresiva promiscuidad sexual. Pero sin embargo, lo esencial de esta configuración descansa sobre la misma ideología de la modernización basada en las diferencias raciales, entre otras cosas. Simbólicamente la mujer rusa (más europea) es perdonada por su ser disoluto precisamente sobre la base de ser rusa (superior) y más modernizada. La cuestión de la cosificación y la discriminación por género ejercida sobre las mujeres indígenas por los colonizadores rusos y soviéticos necesita mayor análisis. Pero parece que en Asia central y el Cáucaso el modelo era cercano a lo descrito por Oyewùmi: en Yoruba los colonizadores europeos solo tuvieron en cuenta a los hombres como objeto de sus proyectos ideológicos, económicos y religiosos, ignorando a las mujeres en su conjunto³⁹. La colonización soviética partió de este modelo al menos en su sentido económico, pero la emancipación soviética de los otros racializados y asignados bajo un género todavía estuvo basada en una doble vertiente que intentaba mantener a las mujeres colonizadas en el estado más bajo y, al mismo tiempo, hacerlas creer que estaban liberadas, mientras la división soviética del trabajo fue siempre racista y misógina (por ejemplo, en Asia central fueron las mujeres locales y los niños los que trabajaban en las plantaciones de algodón y tabaco en condiciones miserables y mayormente a cambio de nada).

VII

También es importante focalizar en la subjetividad de las mujeres marcadas por la diferencia ya sea en sentido cultural, étnico, religioso, sexual, lingüístico o cualquier otro, para poder tomar una posición fronteriza entre culturas de varias colonias o una colonia y una metrópoli en la escena post-soviética. Se trata de un grupo amplio, particularmente incómodo para la antropología y la sociología de género, en cuanto no se adecua a las categorías ya existentes. El modo en que tal mujer es tratada en la metrópolis, especialmente en las condiciones del colonialismo interno, los modos abiertos y ocultos de su discriminación (profesional, social, sexual, económica) bajo la drástica etnocracia de las políticas rusas conduce, hoy en día, a formas más y más austeras de la xenofobia de género. Desde la experiencia personal de esta mujer, puedo decir que un género “desafortunado”, una apariencia o un apellido, incluso en el relativo éxito profesional

³⁹ Oyewùmi, *op. cit.*

académico, resultan siempre signos alarmantes para la gente que nos rodea. Inmediatamente comienzan a buscar otras esferas en donde poder continuar practicando sus estereotipos racistas. También el exotismo sexual de los colonizadores pasados y actuales se puede mirar desde el mismo enfoque. Este modelo de subjetividad no encaja dentro de los estereotipos de género occidentales, basados en el modelo represivo europeo que, de este modo, roba a las mujeres la riqueza de sus mundos, sus capacidades creativas y su potencial para una diversidad interna, potencial que siempre se encuentra realizado en la frontera de las culturas, lenguas, religiones, epistemologías, donde incluso un conjunto de roles de género iniciales puede terminar siendo diferente y así la dicotomía occidental podría dar rienda a modelos más complejos.

Un buen ejemplo aquí es, otra vez, el feminismo chino, cuyo estudio puede ayudarnos a entender mejor varios problemas del sistema de género post-soviético que aún no ha sido conceptualizado correctamente. Nos referimos al conocido slogan feminista “lo personal es lo político” que no resulta atractivo, por definición, a las mujeres de los países (post)socialistas porque el completo campo social en estos lugares, incluyendo las esferas privada y cotidiana, fue tan completamente politizado que una reacción normal y natural de las mujeres era precisamente una estancia apolítica o depolitizada, vista como un medio de resistencia. Esto no sucede en la sociedad postindustrial occidental donde la esfera de lo social y político se ha encogido a tal punto que los individuos de ambos géneros sienten la necesidad de retornar a la política, aunque en formas peculiares. En la URSS y en China, de modos diferentes, una tendencia opuesta es natural como reacción contra el sistema, tendencia que en muchos casos se hace patente en manifestaciones exteriores de la feminidad convencional (tales como atuendos y patrones de comportamiento abiertamente sexuales), fenómeno que no muchas feministas occidentales han sido capaces de alcanzar.

VIII

Es preciso revivir las olvidadas historias de resistencia de las personas colonizadas de Asia central y el Cáucaso y establecer su diálogo con movimientos alrededor de todo el mundo y la esfera del género será claramente uno de los elementos cruciales en este proceso. El conocimiento de las culturas representativas de Asia central y el Cáucaso en las voces de las feministas no europeas será de gran ayuda

porque les permitirá frenar el forzoso intento de corresponder solo a los estándares occidentales y cortarse sus pies al ver que no caben en los zapatos occidentales. Es una difícil labor; por un lado, el Cáucaso y Asia central han llevado por largo tiempo el ideal de un mundo transcultural de relaciones armoniosas y justas, incluyendo aquí las relaciones de género. Por el otro lado, es difícil salirse del persistente paradigma mutante de los discursos coloniales-imperiales. Bajo las condiciones de una continua zombificación, de extrema pobreza, de falta de derechos humanos básicos y de aislamiento de información, realmente no podemos esperar que esto vaya a suceder en un futuro cercano. Hoy, como antes, esta sensibilidad no tiene manifestación política, quedando limitada al lenguaje alegórico de las artes o de la cultura evasiva de lo cotidiano, donde la sensibilidad de la frontera y la subjetividad impostora siguen existiendo. Tanto en el Cáucaso como particularmente en Asia central esta identidad impostora arraigada, migrante y meditativa, no es nueva aunque hoy adquiera una inesperada dimensión global. Dentro de la lógica intersubjetiva de las relaciones humanas, en estas culturas aún encontramos rastros de una filosofía específica que puede ser resumida en el concepto islámico del *adab*⁴⁰ como una etiqueta de compasión, humanidad, hospitalidad y amabilidad. Pero *adab* no puede ser interpretado exclusivamente como una virtud islámica (aún cuando refiera a un Islam no ortodoxo como el que encontramos aquí). En vez de la intolerancia a la que las culturas islámicas son hoy en día frecuentemente asociadas, aquí uno encuentra una lógica del respeto por cualquier otra cultura, religión, historia, una lógica del diálogo y la justicia, cuya legalidad está preservada más allá de todo cataclismo histórico, guerras o colonizaciones. Una de las subjetividades más prometedoras que hoy está siendo formada en el mundo es la frontera de lo transcultural, conectada con el cambio hacia la geopolítica y la política del cuerpo de un sujeto racializado y asignado a un género, viviente en ese punto específico que Gloria Anzaldúa llamó una herida abierta⁴¹, que da privilegio epistémico a la frontera. Esta herida colonial como un nuevo espacio de generación de conocimiento se mantiene abierta no solo en Latinoamérica sino también en Asia central y el Cáucaso, que aún hoy continúan experimentando el colonialismo interno y la dependencia imperial.

⁴⁰ Safi O. "Introduction: The times they are a-changin'" -a Muslim quest for justice, gender equality and pluralism". Progressive *Muslims on Justice, Gender and Pluralism*. Ed. Omid Safi, Oneworld, Oxford, 1.32.

⁴¹ Anzaldúa G., *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books, S. Fco., 1999

Para el desarrollo de la comprensión, de la cooperación a escala global y de las coaliciones con otros sujetos racializados colonizados y asignados a un género, las ex colonias no europeas de Rusia necesitan, primeramente, descolonizar su propio pensamiento. Luego, necesitan un tipo de feminismo que no resulte ser un clon del feminismo occidental (o ruso) y que tampoco sea una repetición del feminismo del estado soviético. Deberá ser un feminismo independiente y crítico basado en una cuidadosa diferenciación y una comprensión empática de valores particulares y sensibilidades particulares nacido en los contextos particulares históricos y culturales del Cáucaso y Asia central, incluyendo la epistemología indígena. En el caso del Cáucaso y Asia central existe el peligro de que, librándose del *hijab* como resultado del feminismo soviético, las mujeres de estos sitios se encuentren hoy a sí mismas en la clausura de un régimen mucho más jerárquico, no de velar, sino de silenciar y nivelar sus opiniones y a sí mismas, promovido por la epistemología occidental y el feminismo occidental como su parte integrante.

Conducir al diálogo bajo la preservación de la diferencia es hoy una tarea difícil, el dinero y el poder se mantienen en manos de la corriente principal feminista y si caen en manos de herejes femeninas libremente pensantes y actuantes, desafortunadamente esto puede causar un cambio incluso en sus naturaleza. Como señaló S. Marcos, la institucionalización es algo peligroso porque tener acceso a recursos financieros y poder, convierte inmediatamente las relaciones entre los activistas del género en algo fijo e inflexible, mientras su diálogo se vuelve falso. En palabras de B. Preciado, necesitamos crear nuevas instituciones en lugar de las desacreditadas instituciones existentes que se han convertido en regímenes políticos. Desde posiciones diferentes, Marcos y Preciado hablan esencialmente de lo mismo: la creación de la frontera crítica de la epistemología en la esfera del género, ejemplo de la cual es el concepto de “nepantilismo” como fue usado por Gloria Anzaldúa.⁴²

Aún cuando no podamos escapar de la dependencia de las concesiones y NGOs occidentales, sí podemos preservar y cultivar un cierto grado de libertad y autoreflexión, un rechazo conciente de la ego-política de conocimiento dominante, e intentar construir una geo-política y una política del cuerpo del nuevo pensamiento de la frontera que puede ayudarnos a elaborar otra dinámica de acción, una lengua específica transcultural que estaría ligada a relaciones más simétricas

⁴² Anzaldúa, G., op. cit.

y dialógicas entre las culturas y epistemologías occidentales y las que no lo son. Esto no significa que debamos rechazar la influencia del feminismo occidental en su conjunto ni tampoco tomar una posición de nativismo o nacionalismo rígica y agresiva. Pero habiendo formado el paradigma múltiple de otro pensamiento crítico que pueda ver y reflejar adecuadamente la diversidad y la contradictoriedad de las variadas experiencias existenciales de nuestro colorido mundo, así ejerceremos nuestro derecho a no golpear más a la puerta occidental esperando ser aceptados y dejaremos de renguear detrás del supuesto mundo civilizado dentro de estos zapatos que están permanentemente raspando nuestros pies doloridos...



Impreso en
IMPRESA DORREGO S.R.L.
AV. DORREGO 1102,
CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA.
Noviembre del 2014.

