

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2019, Françoise Vergès
© 2022, de esta edición, Traficantes de Sueños



creative commons

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

 * Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

-  * Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
-  * No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
-  * Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- * Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- * Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- * Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
 - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
 - Los derechos morales del autor
 - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- * Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Primera edición: *Un féminisme décolonial*, París, La fabrique, 2019

Primera edición en Madrid: mayo de 2022

Título: Un feminismo descolonial

Autora: Françoise Vergès

Traducción: Marisa Pérez Colina

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13. C. P. 28012. Madrid.

Tlf: 915320928

mail:editorial@traficantes.net



@editorial.Traficantes

@Traficantes_Ed

ISBN: 978-84-124538-7-4

Depósito Legal: M-10979-2022

Un feminismo descolonial

Françoise Vergès

*Traducción
Marisa Pérez Colina*

traficantes de sueños

mapas

Índice

Invisibles, ellas «abren la ciudad»	11
1. Definir un campo: el feminismo descolonial	15
Seguir nombrándose feminista	17
Una trayectoria anticolonial	19
La falsa inocencia del feminismo blanco	22
El feminismo como lucha por el derecho a existir	23
Los feminismos de la política descolonial	24
Crítica de los epistemicidas	27
¿Qué es la colonialidad?	30
Contra el eurocentrismo	32
Por una pedagogía descolonial crítica	36
El feminismo descolonial como imaginario utópico	40
Mujeres blancas y mujeres del Sur global	44
El feminismo y lo reprimido de la esclavitud	48
El excepcionalismo francés: la República de la inocencia	53
Las mujeres en el colonialismo francés	58
El feminismo desarrollista	61
2. La evolución hacia un feminismo civilizatorio del siglo XXI	71
La preciada laicidad	71
Una ofensiva mundial contra los Sures y sus sujetos de género femenino	75
El reclutamiento de las mujeres en la misión civilizatoria de la era liberal	77

La inclusión liberal	85
Feminacionalismo, natalidad y BUMIDOM	88
La apropiación política del relato militante	93
Tiempo y narración estatal del feminismo	100
Solidaridad o lealtad con los hombres racializados	102
El feminismo civilizatorio como agente pacificador de las luchas de las mujeres	105
El desvelamiento en la década de 2010	107
«Patriarcado conservador» vs «patriarcado liberal»	115
Politizar los cuidados	118
El agotamiento de los cuerpos	122
¿Quién limpia el mundo?	127
Reconectar con la potencia imaginativa del feminismo	133

Invisibles, ellas «abren la ciudad»

Conquistemos a las mujeres y el resto
se nos dará por añadidura.

Frantz Fanon¹

Ahora bien, la ira expresada y traducida en obras al servicio de nuestra visión y de nuestro futuro se convierte en un acto de clarificación que nos libera y fortalece, pues este doloroso proceso de traducción nos sirve para identificar quiénes son nuestras aliadas, pese a las grandes diferencias que nos puedan separar de ellas, y quiénes, nuestras auténticas enemigas.²

Audre Lorde³

¹ Frantz Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, vol. I, *Œuvres*, París, La Découverte, 2011, p. 275 [ed. cast.: *Sociología de una revolución*, Buenos Aires, Tolemia, 2012].

² En las versiones halladas en castellano del texto de Lorde, el término se traduce como «aliados». El texto original de la autora es muy claro, sin embargo, respecto al género femenino del sustantivo. A nuestro juicio, Lorde se refiere explícita y claramente a las mujeres y por esta razón hemos preferido conservar el femenino «aliadas», más respetuoso con la intención y el texto original de la autora. [N. de la T.]

³ Audre Lorde, «De l'usage de la colère. La réponse des femmes au racisme», pp. 5-6; disponible en la web de DégenrÉ en

En enero de 2018, un grupo de mujeres racializadas, trabajadoras de la estación de París Norte, ganó la batalla a su empleador, la compañía de limpieza Onet, una subcontrata de la SNCF,⁴ tras cuarenta y cinco días de huelga. Estas obreras, que forman parte de una fuerza laboral racializada y mayoritariamente femenina, realizan trabajos descualificados y, por lo tanto, infrapagados. Trabajan poniendo en juego su salud, a menudo a tiempo parcial, generalmente al amanecer o por la noche, cuando ya no queda nadie en las oficinas, hospitales, universidades, centros comerciales, aeropuertos y estaciones, cuando los clientes de los hoteles ya han abandonado sus habitaciones. Cada día, sin descanso, millones de mujeres se encargan de limpiar el mundo. Sin su trabajo, millones de empleados y agentes del capital, del Estado, del ejército, de las instituciones culturales, artísticas o científicas, no podrían usar sus despachos, comer en sus comedores, celebrar sus reuniones o tomar sus decisiones en unos espacios pulcros, donde las papeleras, mesas, sillas, sillones, suelos, baños y restaurantes están limpios y listos,

<https://infokiosques.net> [ed. cast.: «Los usos de la ira. La mujeres responden al racismo»]; disponible en <https://rebellion.org/usuarios-de-la-ira-las-mujeres-responden-al-racismo-audre-lorde/>

⁴ «Onet, numéro 1 de l'exploitation dans le nettoyage» [Onet, el mayor explotador en el sector de la limpieza], 4 de diciembre de 2017; Daniela Cobet, «Grève des agents de nettoyage des gares franciliennes. Premier bilan d'une lutte exemplaire» [Huelga de las limpiadoras en las estaciones de la Isla de Francia. Primer balance de una lucha ejemplar], 16 de diciembre de 2017; Flora Carpentier, «Émotion et fierté de classe à la fête de la victoire des grévistes d'H. Reinier-Onet» [Emoción y orgullo de clase de las huelguistas en la celebración de su victoria frente a H. Reinier-Onet], 18 de diciembre de 2017; Françoise Vergès, «Grève de femmes, luttes féministes: le combat d'Onet» [Huelga de mujeres, luchas feministas: la batalla de Onet], 9 de marzo de 2018. Todas las referencias disponibles en <https://www.revolutionpermanente.fr/>

a su disposición. Este trabajo *indispensable* para el funcionamiento de toda sociedad ha de mantenerse *invisible*. Es preciso que no seamos conscientes de que el mundo que habitamos lo limpian mujeres racializadas y superexplotadas. Por un lado, este trabajo se considera parte de las tareas que las mujeres deben desempeñar (sin quejarse) desde hace siglos: el trabajo femenino de cuidados y de limpieza constituye un trabajo gratuito. Por otro lado, el capitalismo produce inevitablemente trabajo invisible y vidas desechables. El sector de la limpieza es una industria peligrosa para la salud, en todas partes y para todas y todos los que trabajan en ella. Sobre estas vidas precarizadas, extenuantes para los cuerpos, sobre estas vidas en peligro, descansa la comodidad de las clases medias y de los poderosos del mundo.

La victoria de las obreras de la estación de París Norte es significativa porque saca a la luz la existencia de una industria en la que se combinan racialización, feminización, explotación, riesgo para la salud, invisibilización, descualificación, bajos salarios, agresiones y acosos sexuales y sexistas. Sin embargo, en enero de 2018, en la primera plana de los medios de comunicación franceses y de otros países, lo que suscita debates y controversias, protestas y contraprotuestas es el manifiesto firmado por un colectivo de cien mujeres —entre ellas, Catherine Millet, Ingrid Caven y Catherine Deneuve— para denunciar «el odio a los hombres» en el seno del feminismo.⁵ Las firmantes del

⁵ Colectivo «Nous défendons une liberté d'importuner indispensable à la liberté sexuelle» [En defensa de la libertad de importunar, indispensable para la libertad sexual], 9 de enero de 2018; puede leerse aquí: https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-de-fendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html [ed. cast.:

manifiesto fustigaban las campañas #BalanceTonPorc [#DenunciaATuCerdo] y #MeToo —a través de las cuales muchas mujeres señalaron a hombres que las habían acosado sexualmente—, acusándolas de construir «una campaña de denuncias» y de «justicia expeditiva», en la que hombres cuya única torpeza habría sido «tocar una rodilla, tratado de robar un beso, hablado de cosas "íntimas" durante una cena profesional o enviado mensajes con connotaciones sexuales a una mujer con la que la atracción no era mutua» habrían sido «sancionados en el ejercicio de su profesión, obligados a renunciar, etc.». El manifiesto aludía a una «ola de puritanismo».⁶ No cabe sorprenderse de que este manifiesto llamara la atención. En todo el mundo, la confortable vida de las mujeres burguesas solo es posible porque millones de mujeres racializadas y explotadas sostienen su bienestar fabricando su ropa, limpiando sus casas y las oficinas en las que trabajan, ocupándose de sus hijos y atendiendo las necesidades sexuales de sus maridos, hermanos, compañeros. Ellas pueden disponer así de todo el tiempo del mundo para discutir sobre la legitimidad o no de ser «importunadas» en el metro o de aspirar a convertirse en directoras de una gran empresa. Es cierto que muchos hombres también aprovechan la división Norte/Sur para poner a otros hombres a su servicio. Pero si hago hincapié en el papel de las mujeres del Sur global en esta organización del mundo es para resaltar aún más el carácter revolucionario de su crítica del capitalismo racial y del heteropatriarcado.

<https://www.infobae.com/america/mundo/2018/01/09/el-manifiesto-completo-de-las-intelectuales-francesas-contra-el-metoo/>

⁶ *Ibidem*.

I. Definir un campo: el feminismo descolonial

EL GIRO de 180 grados por el que el feminismo ha pasado de ser el tradicional objeto de maltrato de las ideologías de derechas a una de sus puntas de lanza merece ser analizado. ¿Qué está en juego en esta maniobra ideológica? ¿Cómo se ha operado tal desplazamiento? ¿Cómo se ha pasado, en el mundo francófono, de un feminismo ambivalente o indiferente a la cuestión racial y colonial, a un feminismo blanco e imperialista? ¿A qué apunta el «feminalismo»? ¿Cómo es posible que, mediante una llamativa convergencia, el feminismo se haya convertido en uno de los pilares de varias ideologías aparentemente opuestas entre sí como son la ideología liberal, la ideología nacionalista xenófoba y la ideología de extrema derecha? ¿Por qué los derechos de las mujeres se han transformado en una de las mejores cartas del Estado y del imperialismo, en uno de los últimos recursos del neoliberalismo y en la punta de lanza de la misión civilizadora feminista blanca y burguesa? Este feminismo y las corrientes nacionalistas xenófobas no proclaman unos objetivos comunes pero sí convergen en

ciertas cuestiones. Y son precisamente estos *puntos de convergencia* lo que nos interesa estudiar aquí.¹

Este trabajo se sitúa en la estela de las obras críticas de las feministas del Sur global y de sus aliadas del Norte respecto al género, el feminismo, las luchas de las mujeres y la crítica de un feminismo que denomino civilizatorio porque, en nombre de una ideología de los derechos de las mujeres, ha acometido la misión de imponer un pensamiento único que contribuye a perpetuar un dominio de clase, género y raza. Mi propósito en este libro es defender un feminismo descolonial dirigido a destruir el racismo, el capitalismo y el imperialismo, un programa al que trataré de dar una dimensión concreta.

«El feminismo va mucho más allá de la igualdad de género y excede ampliamente la cuestión del género», recuerda Angela Davis.² Excede asimismo la categoría «mujeres», asentada en un determinismo biológico, para devolver a la noción de los derechos de las mujeres una dimensión de política radical: la de hacerse cargo de los desafíos de una humanidad enfrentada a su propia desaparición. Me posiciono contra una temporalidad que describe la liberación únicamente en términos de «victoria» unilateral sobre la reacción. Porque este tipo de perspectiva da muestra de una «enorme condescendencia de la posteridad»³

¹ Resumen más adelante el análisis de Sara Farris sobre estos puntos de convergencia que ella explora en *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press, 2017 [ed. cast.: *En nombre de los derechos de las mujeres. El auge del feminacionalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2021].

² *Ibidem*, p. 124.

³ E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera inglesa*, París, Le Seuil, 2017 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012].

en relación con l*s vencid*s. Se trata de una escritura de la historia que convierte el relato de las luchas de l*s oprimid*s en una sucesión de derrotas e impone una linealidad en la que cualquier retroceso se lee como una prueba de que la batalla estuvo mal planteada (lo cual es, por supuesto, posible), en vez de interpretarse como una puesta al día de la determinación de las fuerzas reaccionarias e imperialistas para aplastar cualquier disidencia. Esto es lo que cuentan los cantos de lucha —los espirituales negros, las canciones revolucionarias, el góspel, las canciones de l*s esclav*s, de l*s colonizad*s—: el largo camino hacia la libertad, una lucha sin tregua, la revolución como trabajo cotidiano. Y esta es la temporalidad en la que sitúo al feminismo descolonial.

Seguir nombrándose feminista

Nombrarse «feminista» no siempre es fácil. Las traiciones del feminismo occidental generan tanto rechazo como su ávido deseo de integrarse en el mundo capitalista y de ocupar su lugar entre los hombres depredadores, o su obsesión en torno a la sexualidad de los hombres racializados y a la victimización de las mujeres racializadas. ¿Por qué llamarse feminista, por qué defender el feminismo cuando estos términos están siendo devaluados hasta tal punto que la extrema derecha puede reapropiarse de ellos? ¿Qué debemos hacer cuando las palabras «feminista» y «feminismo» que tan solo hace una década tenían un potencial radical y se escupían como insultos han pasado a formar parte del arsenal de la derecha neoliberal modernizadora? ¿Qué podemos

hacer cuando una ministra organiza en Francia una «Universidad del feminismo» y su audiencia, mayoritariamente femenina y que se reivindica feminista, abuchea a una joven que lleva velo mientras permite que un hombre les lea la cartilla durante media hora (hecho lúcidamente criticado en Twitter)?⁴ ¿De qué feminismo hablamos cuando este se convierte en una empresa de pacificación? ¿Es posible revitalizar un movimiento defensor de la justicia social, la dignidad, el respeto y las políticas de la vida frente a las políticas de la muerte, cuando el feminismo y las feministas se han puesto al servicio del capital, del Estado y del Imperio? Ahora bien, ¿no deberíamos defender también el feminismo de los ataques de las fuerzas fascizantes cuando las violaciones y los asesinatos se han convertido en las principales armas para disciplinar a las mujeres? ¿Cuándo

⁴ Organizada por Marlène Schiappa, secretaria de Estado para la Igualdad ente hombres y mujeres del gobierno de Emmanuel Macron, la «Universidad del feminismo» tuvo lugar en París durante los días 13 y 14 de septiembre de 2018. Schiappa declaró que su propósito era «poner de relieve la pluralidad de los movimientos feministas pues el feminismo nunca ha sido un movimiento monolítico, sino que tradicionalmente ha estado atravesado por diferentes corrientes. Y celebrar los debates bajo tres consignas: reflexiones, opiniones, acciones. El gran objetivo del quinquenio presidencial de Emmanuel Macron es conseguir que estos debates atraviesen la sociedad»; véase https://www.francetvinfo.fr/societe/droits-des-femmes/universite-dete-du-feminisme-marlene-schiappa-ne-veut-pas-delivrer-un-brevet-de-feminisme-mais-inviter-a-la-reflexion_2910739.html. En los debates se abordaron temas como «Velo y feminismo», «¿Y después del #MeToo?», «¿Se puede ser feminista y ama de casa?» o «Cómo alcanzar la igualdad hombre-mujer en el trabajo». Laura Cha, portavoz de la asociación Lallab, fue abuchada durante su intervención; véase <https://information.tv5monde.com/terriennes/en-france-une-premiere-universite-d-ete-du-feminisme-sous-le-signe-des-polemiques-et>

ni siquiera ser rubia, madre de familia, casada con un hombre, profesora de universidad y conforme a todas las normas de respetabilidad de la clase media blanca estadounidense te protege ya contra el odio desatado del que fuimos testigos en la audiencia de Christine Blasey Ford durante los debates en torno a la nominación de Brett Kavanaugh a la Corte Suprema? ¿Cuando gobiernos de todo el mundo convierten el feminismo en una ideología extranjera a la «cultura nacional», en una ideología antinacional, para reprimir más eficazmente a las mujeres? Durante mucho tiempo no me he pensado como feminista, sino como militante anticolonial y antirracista en los movimientos de liberación de las mujeres. Lo que me ha llevado a nombrarme feminista ha sido, por un lado, la emergencia de un feminismo descolonial amplio, transnacional y plural y, por otro, la captación de las luchas de las mujeres por parte del feminismo civilizatorio.

Una trayectoria anticolonial

La biografía no explica todo y, a menudo, no explica, de hecho, gran cosa. Pero en un libro sobre feminismo me parece importante contar mi propia trayectoria no tanto porque esta sea ejemplar, sino porque las luchas de las mujeres han desempeñado en ella un papel fundamental. Durante varios años estuve militando en diferentes grupos del Movimiento de Liberación de las Mujeres. Estas luchas estaban siempre vinculadas a proyectos de liberación más generales y, en mi experiencia concreta, a la liberación del colonialismo francés post-1962. La base

de mi interés, mi curiosidad y mi compromiso por las luchas emancipadoras fue la educación política y cultural que pude disfrutar en la isla de Reunión. Para la chiquilla que era yo entonces, criada en un contexto donde la escuela, los medios de comunicación y las actividades culturales estaban sometidas al orden colonial francés post-1962, esta experiencia fue excepcionalmente transnacional. Durante mucho tiempo no me he presentado como militante feminista, sino como «militante de la liberación de las mujeres». Tuve el privilegio de crecer en una familia de comunistas feministas y anticolonialistas, rodeada de militantes de distinto género, origen y clase social, que me enseñaron lo que era la lucha y la solidaridad, la dicha y la alegría de pelear colectivamente. Mi idealismo adolescente, intolerante a la derrota, ponía los pies en el suelo con las respuestas de mis padres: «De estos bestias, que son unos fascistas y unos canallas, no cabe esperar nada. No respetan ningún derecho, tampoco nuestro derecho a existir». Sus observaciones no eran en absoluto derrotistas, sino iluminadoras de otra temporalidad de las luchas. Las imágenes de la toma del Palacio de invierno, de la entrada de las tropas de Castro en La Habana o las del ALN en Argel resultaban formidables para estimular la imaginación, pero aferrarse a ellas era abocarse a un porvenir de desencantos. La lucha sigue. Enseguida aprendí también que cuando el Estado quiere aplastar un movimiento dispone de todos los medios para hacerlo, de todos los recursos para, por un lado, reprimir y, por otro, dividir a l*s oprimid*s. Con una mano golpea, con la otra intenta asimilar. El miedo es una de sus armas favoritas para producir conformismo y consentimiento. Enseguida comprendí el precio de ponerse a salvo de

sus amenazas: «Si no te haces notar, si no protestas demasiado, no tendrás problemas». La ordenanza Debré de 1960 lo puso de manifiesto. Tras condenar al exilio a trece militantes anticoloniales entre los cuales había dirigentes sindicales, el mensaje quedaba claro: cualquier voz disidente sería castigada.⁵ El historiador reunionés Prosper Ève habla de *La isla del miedo* para analizar la forma en la que la esclavización, la posesclavización y el poscolonialismo propagaron el miedo como técnica disciplinaria hasta la década de 1960.⁶ El miedo no es ciertamente exclusivo del dispositivo colonial pero es preciso recordar que la esclavitud colonial se fundaba en la amenaza constante de la tortura y de la muerte de un ser humano transformado legalmente en objeto, así como del espectáculo público de su ejecución. Otro aprendizaje temprano fue la necesidad de usar contra el Estado sus propias leyes, pero sin ilusiones ni idealismos, tal y como lo hacían tanto las esclavas emancipadas cuando luchaban para que la ley reconociera el estatus de persona libre que transmitían a sus hijos,⁷ como l*s colonizad*s cuando confrontaban el Estado colonial recurriendo a sus propias

⁵ El 15 de octubre de 1960, la ordenanza que perseguía reprimir cualquier forma de contestación en Argelia (dividida en «departamentos franceses») y alejar mediante el exilio a los funcionarios susceptibles de «alterar el orden público», se aplica asimismo en los departamentos de ultramar: Guadalupe, Martinica, Guayana y Reunión.

⁶ Prosper Ève, *L'île à peur. La peur redoutée ou récupérée des origines à nos jours*, Saint-André de La Réunion, Océan Éditions, 1992.

⁷ Bajo la esclavitud, los niños heredaban el estatus de sus madres: si la madre era esclava, su hijo era esclavo; si la madre era libre, su hijo era libre. Pero los propietarios de esclavos apenas respetaban esta regla. Muy al contrario, la desobedecían de todas las formas posibles ya fuera mintiendo, falsificando papeles o negándose a reconocer emancipaciones. No era raro que mujeres esclavas acudieran a los tribunales para pelearse contra esa arbitrariedad.

leyes (libertad de prensa, libertad de asociación, derecho de voto...). Esta nunca era, sin embargo, la única estrategia, pues siempre iba asociada a una crítica al Estado y a sus instituciones. Las luchas se despliegan en múltiples terrenos y con objetivos que apuntan a diferentes temporalidades. La existencia de un vasto mundo donde las resistencias y el rechazo a la sumisión se oponen a un orden mundial injusto siempre ha formado parte de la comprensión de la realidad que me fue transmitida. No fue, por lo tanto, al llegar a Francia ni al acceder a la universidad cuando descubrí que capitalismo, racismo, sexismo e imperialismo van de la mano. Tampoco fue leyendo a Simone de Beauvoir como encontré el feminismo anticolonial y antirracista, pues este había formado parte de mi entorno desde mi más tierna infancia.

La falsa inocencia del feminismo blanco

Siguiendo a Frantz Fanon, quien escribió que «Europa es, literalmente, la creación del Tercer Mundo» ya que se ha construido saqueando las riquezas mundiales y, en consecuencia, «la riqueza de los países imperialistas es también nuestra riqueza»,⁸ cabe decir que Francia es, literalmente, una creación de su imperio colonial y que el Norte es un producto del Sur. Por esta razón, el empeñamiento en olvidar la esclavitud, el colonialismo y los «territorios de ultramar» en los análisis de la Francia contemporánea y de la política de los sucesivos gobiernos desde la década

⁸ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, París, La Découverte, 2002, p. 99 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta, 2011].

de 1950, no deja de sorprenderme. Más inaudito es, si cabe, el hecho de que el imperio colonial, los «territorios de ultramar», no forme parte de la historia contemporánea. Así pues, ningún texto que aborde cuestiones políticas, ya sea desde un punto de vista filosófico, económico o sociológico, se interesa por el legado del imperio colonial francés. La única explicación plausible remitiría a una voluntad de borrar estos pueblos y sus países del análisis de los conflictos, las contradicciones y las resistencias. ¿Cómo entender un rechazo tan fuerte si no entrañara el propósito de mantener la idea de que todas estas cuestiones —la esclavitud, el colonialismo, el imperialismo— ciertamente sucedieron pero siempre desde *un afuera* respecto a aquello que se considera constitutivo de Francia? Se trata de una manera de subestimar los vínculos entre capitalismo y racismo, entre sexismo y racismo. De preservar una inocencia francesa. El feminismo francés también se viste de moderación frente a la herencia colonial y esclavista. Como si ser víctimas de la dominación masculina eximiese a las mujeres de cualquier responsabilidad respecto de las políticas llevadas a cabo por el Estado francés.

El feminismo como lucha por el derecho a existir

Definirse como feminista descolonial, defender los feminismos de política descolonial en nuestros días, no es solo arrancar la palabra «feminismo» de las manos ávidas de la reacción, sino también afirmar nuestra fidelidad con las luchas de las mujeres del Sur global que nos han precedido. Reconocer sus sacrificios, honrar sus vidas con toda su complejidad,

los riesgos que asumieron, las dudas que experimentaron y las decepciones que sufrieron: recibir su legado. Reconocer asimismo que la ofensiva contra las mujeres justificada y reivindicada públicamente por dirigentes de Estado no es simplemente la expresión de una dominación masculinista desacomplejada, sino una manifestación de la violencia destructiva que engendra el capitalismo. El feminismo descolonial implica despatriarcalizar las luchas revolucionarias. En otras palabras, los feminismos descoloniales contribuyen a la lucha, emprendida desde hace siglos, de una parte de la humanidad por afirmar *su derecho a existir*.

Los feminismos⁹ de la política descolonial

Uno de los hechos más significativos de este inicio del siglo XXI y que viene afirmándose desde hace varios años es la emergencia de movimientos feministas descoloniales en todo el mundo. Esta corriente ha desarrollado una multitud de prácticas, experiencias y teorías. Los más estimulantes y originales son los movimientos locales y situados que abordan las cuestiones de forma transversal e interseccional. Como cabía esperar, este movimiento ha provocado una reacción violenta del heteropatriarcado, de ciertas feministas del Norte y de algunos gobiernos. Se trata de un movimiento que se desarrolla en el Sur

⁹ Escribo «un movimiento», «unos movimientos» o «los movimientos» para evitar decir «el movimiento» y poder señalar así la existencia de una pluralidad de feminismos, la posibilidad de formas alternativas a estas alternativas feministas, todas ellas, no obstante, resueltamente antirracistas, anticapitalistas y antiimperialistas, que son los movimientos que me interesan.

global reactivando la memoria de las luchas feministas precedentes, unas luchas que, pese a los terribles ataques recibidos, no han llegado a perderse porque nunca fueron abandonadas. Los movimientos que lo componen, a los que se han sumado feministas de España, Francia y Estados Unidos, declaran la guerra al racismo y al sexismo, al capitalismo y al imperialismo, en manifestaciones masivas en Argentina, India, México, Palestina. Sus militantes denuncian las violaciones y los feminicidios y vinculan su combate a las luchas contra las políticas de desposesión, la colonización, el extractivismo y la sistemática destrucción de lo vivo.

No se trata ni de una «nueva ola», ni de una «nueva generación», según las fórmulas más habituales que invisibilizan las múltiples vidas de los movimientos de mujeres, sino de una nueva etapa en el proceso de descolonización, que es, como sabemos, un largo proceso histórico. Ambas fórmulas —ola y generación— contribuyen a borrar el largo trabajo subterráneo que permite el renacimiento de tradiciones olvidadas, ocultando, además, el propio hecho de que estas corrientes hayan sido sepultadas. Por otra parte, estas metáforas confían una responsabilidad histórica a un fenómeno mecánico («ola») o demográfico («generación»). Los feminismos descoloniales rechazan este tipo de expresiones segmentadoras, puesto que ellos se apoyan en la larga historia de lucha de sus mayores, las mujeres autóctonas durante la colonización, las mujeres esclavizadas, las mujeres negras, las mujeres de las luchas de liberación nacional y del internacionalismo subalterno feminista de las décadas de 1950, 1960 y 1970, así como de las mujeres racializadas que luchan cotidianamente hoy.

Los movimientos feministas descoloniales se enfrentan, junto a otros movimientos descoloniales y a todos los movimientos emancipatorios, a un periodo de aceleración del capitalismo, un capitalismo que está regulando el funcionamiento de las democracias. Su tarea es encontrar alternativas al absolutismo económico, a la fabricación infinita de mercancías. Nuestras luchas constituyen una amenaza para los regímenes autoritarios que acompañan el absolutismo económico del capitalismo; suponen asimismo un peligro para el dominio masculinista, aterrorizado ante la perspectiva de tener que renunciar a su poder y que en todas partes da muestra de su proximidad con las fuerzas fascistizantes. Socavan, además, los cimientos del feminismo civilizatorio que, habiendo convertido los derechos de las mujeres en una ideología de la asimilación y la integración en el orden neoliberal, reduce las aspiraciones revolucionarias de las mujeres a una demanda de reparto al 50 % de los privilegios acordados a los hombres blancos por la supremacía blanca. Cómplices activas del orden capitalista racial, las feministas civilizatorias no dudan en apoyar políticas de intervención imperialistas, políticas islamóforas e, incluso, negróforas.

Los retos son inmensos y el peligro terrible. Se trata de oponerse al nacionalismo autoritario y al neofascismo, para los que las feministas racializadas representan un enemigo a abatir. Y la democracia occidental abandonará su pretensión de protegernos cuando los intereses del capitalismo se hallen realmente en peligro. El absolutismo capitalista ve con buenos ojos cualquier régimen que le permita imponer sus reglas y métodos, le abra espacios aún no colonizados y le dé acceso a la propiedad del agua, del aire, de la tierra.

El auge de reaccionarios de todo pelaje no deja lugar a dudas: un feminismo que solo pelea por la igualdad de género, que se niega a ver hasta qué punto las políticas de integración dejan a las mujeres racializadas a merced de la brutalidad, de la violencia, del robo y del asesinato, es finalmente cómplice de todo ello. Esta es la enseñanza que cabe extraer de la elección como presidente de Brasil, en octubre de 2018, de un hombre blanco apoyado por los grandes terratenientes, el mundo de los negocios y las iglesias evangélicas. Un hombre que declaró abiertamente su misoginia, su homofobia, su negrofobia, su desprecio por los pueblos autóctonos, su voluntad de vender el país al mejor postor, de pisotear las leyes sociales dirigidas a las clases más pobres y las leyes de protección del medioambiente, así como de echarse atrás en los acuerdos firmados con los pueblos amerindios. Y todo ello unos meses antes del asesinato de Marielle Franco, una concejala *queer* y negra. Un simple enfoque en términos de igualdad de género muestra sus límites desde el momento en que algunos partidos de derecha autoritaria y de extrema derecha están poniendo a mujeres a su cabeza o eligiéndolas como musas: es el caso de Sarah Palin, Marine Le Pen, Giorgia Meloni...

Crítica de los epistemicidas

En la magnífica película de Fernando Solanas *La hora de los hornos* (1968), aparece la siguiente frase en la pantalla: «El precio que pagaremos para humanizarnos».¹⁰ En efecto, el precio a pagar siempre

¹⁰ Fernando Solanas, *La hora de los hornos*, 1968; disponible en <https://youtu.be/z2HRWWyQ-kY> [N. de la T.]

ha sido, y continúa siendo, muy alto. El sistema contra el que luchamos ha consignado a la inexistencia saberes científicos, estéticas y categorías enteras de seres humanos. Este mundo europeo no ha alcanzado nunca la hegemonía pero se ha apropiado sin titubeos ni vergüenza de saberes, estéticas, técnicas y filosofías de los pueblos a los que sometía y cuya civilización negaba. Nuestro combate se sitúa resueltamente contra la política del robo, justificada, legitimada y practicada bajo los auspicios aún vivos de una misión civilizatoria. Sin pretender negar las complejidades y contradicciones de siglos de colonialismo europeo ni lo que escapó a sus dispositivos de vigilancia, sin querer ocultar las técnicas de imitación o de parodia utilizadas por l*s colonizad*s, se hace necesario un conocimiento en profundidad de los intercambios Sur-Sur (culturales, técnicos, científicos), un saber aún inexistente debido en buena medida a las políticas de financiación de las investigaciones. Se trata de una lucha por una justicia epistémica. En otras palabras, de una lucha que reclama la igualdad entre los saberes e impugna el orden del saber impuesto por Occidente. Los feminismos descoloniales se inscriben en el largo movimiento de reapropiación científica y filosófica que revisa el relato europeo del mundo. Cuestionan la economía-ideología de la falta, esa ideología occidental-patriarcal que ha convertido a las mujeres, a las personas negras, a los pueblos autóctonos, a los pueblos de Asia y África, en seres inferiores marcados por la ausencia de razón, de belleza o de un espíritu naturalmente apto para el descubrimiento científico y técnico. Tal ideología sentó las bases de las políticas de desarrollo cuyo mensaje es sustancialmente: «Sois países subdesarrollados pero tenéis

la posibilidad de desarrollaros si adoptáis nuestras tecnologías y nuestras formas de resolver los problemas sociales y económicos. Tenéis que imitar nuestras democracias, el mejor de los sistemas, para conocer la libertad, el respeto de las leyes, la separación de poderes». Dicha ideología alimenta asimismo al feminismo civilizatorio cuyo mensaje es en esencia: «No sois libres, no conocéis vuestros derechos. Vamos a ayudaros a alcanzar el nivel de desarrollo adecuado». El trabajo de redescubrir y de poner en valor saberes, filosofías, literaturas e imaginarios no arranca con nosotras pero uno de nuestros propósitos es dedicarnos a conocerlos y darlos a conocer. Las militantes feministas saben hasta qué punto la transmisión de las luchas es susceptible de romperse; a menudo desconocen esas mismas luchas y resistencias porque lo único que han podido escuchar es «nuestros padres bajaron la cabeza, se doblegaron». La historia de las luchas feministas está trufada de agujeros, de imprecisiones, de generalidades. Las feministas descoloniales y muchas universitarias feministas racializadas han comprendido la necesidad de desarrollar sus propias herramientas de transmisión y producción de saberes. Así, a través de blogs, exposiciones, festivales, encuentros, libros, obras de teatro, espectáculos de danza, cantos y música, han difundido relatos y textos, traducido, publicado, realizado producciones audiovisuales y dado a conocer figuras históricas y movimientos. Se trata de una empresa que es preciso intensificar, sobre todo, la traducción a varias lenguas de textos feministas procedentes del continente africano, de Europa, del Caribe, de América del Sur y de Asia.

¿Qué es la colonialidad?

Entre los ejes de lucha de un feminismo descolonial es preciso destacar, de entrada, el enfrentamiento con la violencia policial y la militarización acelerada de la sociedad basada en una idea de protección cuya materialización se deja en manos del ejército, de la justicia de clase/racial y de la policía. Esto implica rechazar el feminismo carcelario y punitivo que se ciñe a un enfoque de las violencias estrictamente judicial, sin preguntarse por la muerte de hombres y mujeres racializados que pasa así a convertirse en algo «natural», un hecho cultural, un accidente, una triste eventualidad en nuestras democracias. Es preciso dedicarse con determinación a denunciar la violencia sistémica contra las mujeres y las personas trans pero sin oponer unas víctimas a otras; analizar la producción de cuerpos racializados sin olvidar la violencia que apunta a las personas trans y a l*s trabajador*s sexuales; desnacionalizar y descolonizar el relato del feminismo blanco burgués sin ocultar las redes feministas antirracistas internacionalistas; prestar atención a las políticas de apropiación cultural y desconfiar del interés de las instituciones de poder por la «diversidad». Tampoco cabe subestimar la velocidad con la que el capital es capaz de absorber las nociones para transformarlas en eslóganes vacíos de contenido: ¿que le impedirá entonces incorporar la idea de descolonización, de descolonialidad? El capital es colonizador, la colonia le es consustancial y para comprender su capacidad de mantenerse en el tiempo es necesario abandonar la perspectiva que solo lee la colonia en su conformación europea del siglo XIX, así como evitar la confusión entre

colonización y colonialismo. La distinción establecida por Peter Ekeh puede resultarnos útil en este sentido: la colonización es un acontecimiento / periodo y el colonialismo un proceso / movimiento, un movimiento social total cuya perpetuación se explica por la persistencia de las formaciones sociales nacidas de sus secuencias.¹¹ Las feministas descoloniales estudian cómo el complejo racismo / sexismo / etnicismo impregna todas las relaciones de dominación, incluso más allá de la supervivencia de los regímenes asociados a dicho fenómeno. La noción de colonialidad es sumamente importante para analizar la Francia contemporánea teniendo en cuenta que, incluso en la izquierda, muchísimas personas siguen creyendo que el colonialismo es cosa del pasado. Según este relato, la descolonización habría puesto fin al colonialismo. Así de sencillo. Ahora bien, además de que la República aún mantiene su dominio sobre territorios dependientes, el racismo continúa estructurando las instituciones del poder. El análisis de la colonialidad republicana francesa resulta central para las feministas descoloniales en Francia. Se trata de una colonialidad que heredó el reparto del mundo trazado en el siglo XVI por Europa y que esta no ha cesado de reafirmarse desde entonces mediante la espada, la pluma, la fe, el látigo, la tortura, la amenaza, la ley, la escritura, la pintura y, más adelante, la fotografía y el cine. Una colonialidad que instituye una política de vidas desechables, de *human as waste*. No pretendemos, sin embargo, limitar nuestras consideraciones al espacio-tiempo del relato europeo.

¹¹ Citado por Sabelo J. Ndlovu Gatsheni, *Epistemic Freedom in Africa. Deprovincialisation and Decolonization*, Londres, Routledge, 2018, p. 64. El texto de Peter Ekeh es de 1983.

La historia de las descolonizaciones es también la de la *longue durée* [tiempo largo] de luchas que han revolucionado el orden del mundo. Los pueblos se han enfrentado a la colonización occidental desde el siglo XVI: revueltas de las poblaciones autóctonas, de l*s african*s esclavizad*s, la Revolución haitiana... Por otro lado, el borrado de las transferencias e itinerarios Sur-Sur de las liberaciones y la ocultación de las experiencias internacionalistas de las fuerzas anticoloniales lleva a pensar que la descolonización solo ha supuesto una independencia en el plano legal o, incluso, que no ha sido más que un espejismo. El desconocimiento de la circulación Sur-Sur de personas, ideas y prácticas emancipadoras preserva la hegemonía del eje Norte-Sur. No obstante, los intercambios Sur-Sur han sido cruciales para difundir los sueños de liberación. Estas relecturas en términos de espacio-tiempo son esenciales para estimular la imaginación de los feminismos descoloniales.

Contra el eurocentrismo

Para dotar a nuestra crítica de toda la amplitud necesaria, nos atreveremos a afirmar que el feminismo civilizatorio nace con la colonia, en la medida en que las feministas europeas elaboraron el discurso sobre su opresión comparándose con los esclavos. La metáfora de la esclavitud era potente ya que ¿acaso las mujeres no eran propiedad de sus padres y maridos? ¿Acaso no estaban sometidas a las leyes sexistas de la Iglesia y el Estado? El feminismo de la Europa ilustrada no reconoció a las mujeres que participaron en la revolución haitiana (más adelante

celebrada por los poetas románticos), ni a las esclavas que se rebelaron, ni a las que resistieron, ni a las cimarronas. No se trata de emitir un juicio retrospectivo sino de preguntarse por qué aún no se ha producido una revisión crítica de la genealogía del feminismo europeo en relación con tal ceguera, con tal indiferencia. Reescribir la historia del feminismo partiendo de la colonia representa un desafío central para el feminismo descolonial. No podemos conformarnos con abordar la colonia como un envite anexo de la historia. Se trata de considerar que sin la colonia Francia no tendría unas instituciones estructuralmente racistas. En el Norte y en el Sur global, todas las facetas de las vidas de las mujeres racializadas, los riesgos a los que se exponen, el precio que pagan por la misoginia, el sexismo y el patriarcado siguen pendientes de estudiarse y de visibilizarse. Luchar contra el femiimperialismo significa rescatar del silencio las vidas de mujeres «anónimas», rechazar el proceso de pacificación y analizar los porqués y los cómo de la transformación de los derechos de las mujeres en un arma ideológica al servicio del neoliberalismo (perfectamente capaz de apoyar regímenes misóginos, homófobos y racistas en otros lugares). Cuando los derechos de las mujeres se reducen a la defensa de la libertad —ser libre para, tener derecho de...— sin poner en tela de juicio el contenido de esa libertad, sin cuestionar la genealogía de dicha noción en la modernidad europea, parece legítimo preguntarse si todos esos derechos no habrán sido otorgados a unas mujeres a costa de la libertad de otras. El relato del feminismo civilizatorio se mantiene en el marco de la modernidad europea y minusvalora la importancia de esta negativa a reconocer el papel que la esclavitud y el colonialismo

han desempeñado en su propia formación. La solución no reside en asignar un lugar, forzosamente marginal, a las mujeres esclavas, a las colonizadas, a las racializadas o a las de los territorios de ultramar. El asunto pendiente es la forma en la que la división del mundo que la esclavitud y el colonialismo llevan operando desde el siglo XVI (entre una humanidad con derecho a existir y otra desechable) atraviesa los feminismos occidentales. Un feminismo aún basado en la división (anterior a la esclavitud) entre hombres y mujeres, que no analice la forma en la que la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo actúan sobre esta división —ni cómo Europa impone su concepto de división hombres / mujeres a los pueblos que coloniza y cómo estos crean otras divisiones—, es un feminismo racista. Su centro sigue siendo Europa y todos sus análisis proceden de esta parte del mundo: se olvidan las raíces coloniales del fascismo; el capitalismo racial no constituye una categoría de análisis; las mujeres esclavas y colonizadas no se perciben más que como el reflejo negativo de las europeas. No han sido muchas las feministas europeas resueltamente antirracistas y anticolonialistas. Aunque siempre ha habido, evidentemente, excepciones, periodistas, abogadas y militantes que han proclamado su solidaridad con las personas colonizadas, el feminismo francés —no obstante deudor de las luchas antirracistas— no se ha fundamentado en ellas. Ni siquiera su apoyo a l*s nacionalistas argelin*s, tan importante para muchas feministas francesas, ha llevado a un análisis del *choc en retour*¹² del que tan admirablemente habla Aimé

¹² La expresión *choc en retour* con la que Aimé Césaire define el efecto deshumanizador que el proceso de colonización tiene sobre

Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*: la colonización termina *descivilizando* al colonizador. Hablar de feminismo civilizatorio o blanco burgués tiene, desde esta perspectiva, un sentido muy preciso. No es «blanco» simplemente porque lo adopten mujeres blancas sino porque se identifica como europeo, esto es, con una parte del mundo que ha sido construida sobre un reparto racializado del mismo. Y es burgués porque no ataca el capitalismo racial. Cabría hacerse, no obstante, la siguiente pregunta: ¿de qué manera y a partir de qué razones podría haber escapado el feminismo a siglos de dominación y supremacía blancas? En Europa, la frecuente confusión entre racismo y extrema derecha, entre pogromos y guetos, impide entender hasta qué punto el racismo no solo se ha extendido y propagado con ruido y furia, sino también a través de la naturalización del estado de servidumbre racializada y de la idea de incompatibilidad de determinadas civilizaciones con el progreso y los derechos de las mujeres. Salvar a las mujeres racializadas del «oscurantismo» sigue siendo uno de los grandes principios de las feministas civilizatorias. Un principio que han declinado en políticas dirigidas a las mujeres de las colonias y, en sus propios países, a las racializadas y a las mujeres de las clases populares. Es innegable que algunas de estas feministas actúan de buena fe, empujadas por

el colonizador ha sido traducida al castellano como «regresión de la colonización» y como «golpe devuelto de la colonización» y en inglés, en un hallazgo de Joan Pinkham que se aproxima más a esa idea original de rebote, como «*boomerang effect*». Aquí hemos preferido conservar la expresión original francesa para mantener tanto la idea de retorno, como la de fuerte impacto, con la que Césaire describió tan bien esa condena a los colonizadores a terminar siendo brutalizados por su empresa brutalizadora. [N. de la T.]

buenos sentimientos y el deseo de mejorar la situación de las mujeres, y que algun*s colonizad*s han sabido sacar provecho de tales políticas. Pero existe una gran diferencia entre ayuda y crítica radical del colonialismo y del capitalismo, entre ayuda y combate contra la explotación y la injusticia. En palabras de la militante autóctona australiana Lilla Watson: «Si habéis venido a ayudarme, perdéis el tiempo. Pero si habéis venido porque vuestra liberación está ligada a la mía, entonces, trabajemos juntas».¹³

Por una pedagogía descolonial crítica

Las teorías y las prácticas forjadas en el seno de las luchas antirracistas, anticapitalistas y anticoloniales constituyen una fuente de valor inestimable. Los feminismos descoloniales aportan a las apuestas políticas con las que comparten el objetivo de rehumanizar el mundo su biblioteca de saberes, su experiencia de prácticas y sus teorías antirracistas y antisexistas, irreductiblemente asociadas a las luchas anticapitalistas y antiimperialistas. Una feminista no aspira a estar en posesión de «la» teoría o «del» método, sino que busca la transversalidad. Se pregunta por lo que no ve e intenta deconstruir la prisión educativa donde desaprendió a ver y a sentir, y aprendió a reprimir sus sentidos, a olvidarse de cómo leer, a escindirse internamente y a separarse del mundo. Para volver a hacerse capaz de pensar, debe reaprender a entender,

¹³ La cita procedería del discurso de Lilla Watson en la Conferencia de 1985 de la «Década de las Naciones Unidas para la Mujer» en Nairobi. Pero Watson prefiere decir que es el fruto de una reflexión colectiva de grupos de militantes aborígenes de Queensland en la década de 1970.

a observar y a dejarse afectar. Sabe que la lucha es una empresa colectiva y que no debe subestimarse la determinación de l*s enemig*s, pues est*s no dudarán en emplear todas las armas a su disposición —la censura, la difamación, la amenaza, la prisión, la tortura, el asesinato— para derrotar las luchas de liberación. Sabe, además, que la batalla política viene cargada de dificultades, de tensiones y de frustraciones pero también de alegría y de felicidad, de descubrimientos y de un ensanchamiento del mundo.

Los feminismos descoloniales analizan la opresión de forma *multidimensional* negándose a separar raza, sexualidad y clase como si fueran categorías mutuamente excluyentes. La multidimensionalidad, una noción propuesta por Darren Lenard Hutchinson, responde a los límites del concepto de interseccionalidad a fin de comprender mejor la forma en que «el poder racista heteronormativo no solo crea exclusiones precisas en la intersección de las dominaciones, sino que da asimismo forma a todas las propuestas sociales y las subjetividades, también entre los privilegiados». ¹⁴ Esta noción remite al «feminismo de la totalidad», un análisis que pretende tomar en cuenta la *totalidad* de las relaciones sociales. ¹⁵ Comparto la importancia atribuida al Estado y me adhiero a un feminismo que piense *a la vez* patriarcado, Estado y capital; justicia reproductiva, justicia medioambiental y

¹⁴ Michael Stambolis-Ruhstorfer, «La multidimensionnalité comme outil de lutte pour une justice raciale et sexuelle complète», en Hourya Bentouhami y Mathias Möschel (eds.), *Critical Race Theory. Une introduction aux grands textes fondateurs*, París, Dalloz, 2017, pp. 309-318, p. 310.

¹⁵ Félix Boggio Éwanjé-Épée, Stella Magliani-Belkacem, Morgane Merteuil y Frédéric Monferrand, «Programme pour un féminisme de la totalité», en Titti Bhattacharya *et al.*, *Pour un féminisme de la totalité*, París, Éditions Amsterdam, 2017, pp. 13-31, p. 18.

crítica a la industria farmacéutica; derecho de l*s migrantes, de l*s refugiad*s y fin del feminicidio; lucha contra el Antropoceno-Capitaloceno racial y contra la criminalización de la solidaridad. No se trata de vincular elementos de forma sistemática y finalmente abstracta, sino de molestarse en comprobar si efectivamente existen interrelaciones y en definir cuáles son. Un enfoque multidimensional permite evitar una jerarquización de las luchas basada en una escala de la urgencia cuyo marco viene a menudo dictado por prejuicios. Se trata de sostener varios hilos a la vez para superar la segmentación inducida por la ideología y «entender cómo se articulan históricamente producción y reproducción social». ¹⁶ Este es el envite. Y esta fue también la perspectiva que guió mi análisis de las miles de esterilizaciones y de abortos no consentidos perpetrados anualmente en la isla de Reunión durante la década de 1970. Si me hubiera detenido en la explicación que señalaba como únicos responsables de este crimen a los médicos blancos y franceses que lo llevaron cabo, la cuestión habría quedado reducida a una historia de avaricia de algunos hombres blancos. El estudio de la totalidad de los elementos reveló, sin embargo, la realidad de una política estatal francesa que era natalista en Francia y antinatalista para las mujeres racializadas y pobres de los departamentos «de ultramar»; una política inscrita en la reconfiguración global de las políticas occidentales de control de la natalidad en un contexto de luchas de liberación nacional y de Guerra fría. ¹⁷

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷ Françoise Vergès, *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, París, Albin Michel, 2017.

Este fue asimismo el enfoque de una presentación¹⁸ de pedagogía descolonial crítica en la que utilicé una fruta familiar, la banana, para arrojar luz sobre cierto número de analogías y de afinidades electivas: su diseminación desde Nueva Guinea al resto del mundo; banana y esclavitud; banana e imperia- lismo estadounidense (*banana republics*); banana y *agrobusiness* (pesticidas, insecticidas, el escándalo de la clordecona en las Antillas); banana y condiciones laborales (régimen de plantaciones, violencia sexual, represión); banana y medioambiente (monocultivo, agua contaminada, tierras contaminadas); banana y sexualidad, banana y música, banana y espectáculo (Josephine Baker); banana y *branding* (Banana Republic); banana y racismo (¿desde cuándo se asocian banana y negrofobia?); banana y ciencia (búsqueda de la banana perfecta); banana y consumo (introducción de la banana en los hogares, recetas); banana y rituales a los ancestros; banana y arte contemporáneo. El método es sencillo: se parte de un elemento a partir del cual se visibiliza un ecosistema político, económico, cultural y social a fin de evitar la segmentación impuesta por el método occidental de las ciencias sociales. Los análisis más iluminadores y productivos se han realizado precisamente durante estas últimas décadas, cuando se ha tirado del mayor número de hilos para sacar a la luz las redes de opresión concretas y subjetivas que tejen la telaraña de la explotación y las discriminaciones.

¹⁸ Ponencia expuesta durante conferencias y talleres realizados en países del Sur sobre pedagogías descoloniales. Véase el artículo precedente de esta ponencia: Françoise Vergès, «Bananes, esclavage et capitalisme racial», *Le Journal des Laboratoires d'Aubervilliers, Cahier C*, núm. 19, 2018-2019, pp. 9-11.

El feminismo descolonial como imaginario utópico

En el contexto de un capitalismo cuyo poder destructivo se intensifica, de un racismo y de un sexismo asesinos, esta obra afirma que sí, que el feminismo que llamo *feminismo descolonial* es un feminismo a defender, desarrollar, sostener y llevar a la práctica. *El feminismo de cimarronaje* ofrece al feminismo descolonial un anclaje histórico en las luchas de resistencia frente a la trata y la esclavitud. Con cimarronaje y cimarron*s¹⁹ me refiero a todas las iniciativas, a todas las acciones, a todos los gestos, cantos, rituales que, de día o de noche, latentes o visibles, representan una promesa radical. El cimarronaje afirmaba la posibilidad de un futuro cuando este estaba embargado por la ley, la Iglesia, el Estado y la cultura que proclamaban que no había alternativa a la esclavitud, que esta era tan natural como el día y la noche: que la exclusión de l*s negr*s de la humanidad era algo natural. L*s cimarron*s revelaron el aspecto ficticio de esta naturalización y, al romper los códigos, operaron una ruptura radical que rasgó el velo de la mentira. Ellas y ellos dibujaron territorios soberanos en el mismo corazón del sistema esclavista y proclamaron su libertad. Sus sueños, esperanzas y utopías, así como las razones de sus derrotas, siguen siendo territorios de donde extraer pensamiento de la acción. Se trata así de una utopía, en el sentido de promesa radical, que es un terreno contra el capitalismo. Un capitalismo que a su vez proclama que no hay alternativa a su economía y su ideología y que

¹⁹ L*s cimarron*s fueron esclav*s rebeldes o fugitivos que llevaban una vida de libertad en comunidades apartadas de las ciudades o en el campo, denominadas palenques o quilombos. [N. de E.]

es tan natural como la noche y el día. Un capitalismo que incluso promete soluciones tecnológicas y científicas capaces de transformar sus ruinas en espacios de felicidad. Frente a esta ideología, el cimarronaje como política de la desobediencia sostiene que sí es posible una «futuridad» [*futurity*], un concepto que tomamos de las feministas negras estadounidenses. Afirmándose cimarrón, el feminismo se ancla en ese cuestionamiento de la naturalización de la opresión; llamándose descolonial, el feminismo combate la colonialidad del poder. Pero, ¿inscribirse en el campo del feminismo es realmente la respuesta adecuada frente al auge de la fascistización política, frente a la depredación capitalista y la destrucción de las condiciones ecológicas necesarias para la vida, frente a las políticas de desposesión, de colonización, de borrado y de mercantilización, frente a la criminalización y a la prisión como respuestas al aumento de la pobreza? ¿Tiene sentido disputar un terreno al feminismo civilizatorio, también llamado *mainstream* o blanco burgués, que pretende corregir las injusticias repartiendo al 50 % los puestos entre hombres y mujeres pero sin poner en tela de juicio la organización social, económica y cultural? ¿A un feminismo civilizatorio que aspira, además, a convertir el género, la sexualidad, la clase, los orígenes y la religión en asuntos privados o mercantilizables? Otra razón para defender el feminismo descolonial es la lucha contra el feminacionalismo y el femiimperialismo —cuyos contenidos desarrollo más adelante—. Pero esto no basta. El argumento esencialista de una naturaleza femenina supuestamente más capacitada para respetar la vida y para desear una sociedad justa e igualitaria no es sostenible puesto que las mujeres no constituyen ni de forma espontánea ni

por sí mismas una categoría política. Lo que realmente justifica una reapropiación del término «feminismo», de sus teorías y sus prácticas, arraiga en la conciencia de una experiencia profunda, concreta y cotidiana de una opresión producida por la matriz Estado, patriarcado y capital que fabrica la categoría «mujeres» a fin de legitimar ciertas políticas de reproducción y de asignación, ambas racializadas.

Los feminismos descoloniales no tienen como objetivo mejorar el sistema existente sino pelear contra todas las formas de opresión: justicia para las mujeres significa justicia para todas y todos. No alimenta esperanzas ingenuas ni se nutre de rencores o amarguras. Sabemos que el camino es largo y sembrado de trampas pero guardamos en la memoria la valentía y resiliencia de las mujeres racializadas a lo largo de la historia. No se trata, por lo tanto, de una nueva ola del feminismo, sino de seguir tirando del hilo de las luchas emancipadoras de las mujeres del Sur global.

Los feminismos descoloniales beben de las teorías y prácticas que muchas mujeres han forjado a lo largo del tiempo en el seno de las luchas antirracistas, anticapitalistas y anticoloniales, contribuyendo así a ampliar las teorías de liberación y de emancipación a lo ancho del mundo. Se trata de combatir con firmeza la violencia policial y la militarización social acelerada, así como de destruir una concepción de seguridad cuya garantía se confía al ejército, a la justicia clasista y racista y a la policía. Se trata de rechazar el feminismo carcelario y punitivo.

En esta cartografía de las luchas de las mujeres del Sur, la esclavitud colonial desempeña, desde mi perspectiva, un papel fundacional. Constituye la

«matriz de la raza», por retomar la precisa expresión de la filósofa Elsa Dorlin, y vincula la historia de la acumulación de la riqueza, de la economía de plantación y de la economía de la violación (fundamento de la política reproductiva en la colonia) a la historia de la destrucción sistemática de los lazos sociales y familiares, y al nudo raza / clase / género / sexualidad. La temporalidad esclavitud / abolición remite la esclavitud colonial a un pasado histórico, lo cual permite ignorar la sombra alargada de sus estrategias de racialización y de sexualización hasta nuestros días. La inmensa aportación del afrofeminismo (Brasil, Estados Unidos) respecto de la importancia de la esclavitud colonial en la formación del mundo moderno y la invención del mundo blanco, de su papel en la prohibición de los lazos familiares, sigue sin afectar los análisis del feminismo blanco burgués. En Occidente, las feministas han analizado la construcción de la «buena maternidad», de la «buena madre» y el «buen padre» de la familia heteronormativa, pero nunca han tenido en cuenta, sin embargo, el *choc en retour* de la esclavización y del colonialismo. Sabemos que bajo la esclavitud los hijos podían ser arrebatados a sus madres en cualquier momento; que las madres tenían prohibido defenderlos; que las mujeres negras estaban a disposición de los hijos de sus propietarios como niñeras; que sus hijos estaban a disposición de los hijos de sus amos como compañeras o compañeros de juego; que las niñas y las mujeres negras eran explotadas sexualmente y que todos estos roles estaban sometidos a los caprichos del amo, su esposa y sus hijos. Los hombres negros quedaban privados del papel social de padres y compañeros. Esta destrucción de los lazos familiares legalmente establecida

aún proyecta su sombra sobre las políticas familiares hoy dirigidas a las minorías racializadas y a los pueblos autóctonos.

Mujeres blancas y mujeres del Sur global

Lo sabemos. A las mujeres blancas no les gusta que les digan que son blancas. Ser blanco ha sido construido como algo tan ordinario, tan desligado de características específicas, tan normal y desprovisto de significado alguno que, como señala Gloria Wekker en *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*,²⁰ resulta prácticamente imposible convencer a una blanca de que reconozca su blanquitud. Si alguien se lo recuerda, la mujer blanca se altera, se muestra agresiva, horrorizada, se pone al borde de las lágrimas. La observación le parece «racista». Según Fatima El Tayeb decir que el pensamiento europeo moderno creó la raza representa una violación insoportable de la idea, tan preciada para los europe*s, de un continente *color blind* [«ciego al color», que no ve y por lo tanto no tiene en cuenta el color de la piel], libre de la ideología devastadora que Europa exportó al mundo entero.²¹ La inocencia es la piedra angular de la incapacidad de verse como blanca así como una forma de protegerse de cualquier responsabilidad respecto al orden mundial actual. Si las blancas no existen, el feminismo blanco tampoco. Solo es posible, entonces, un feminismo universal.

²⁰ Gloria Wekker, *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham, Duke University Press, 2016.

²¹ Fatima El Tayeb, *European Others*, Durham, Duke University Press, 2011, p. 15.

Y en tanto proveniente de un continente exento de cualquier forma de racismo, la ideología de los derechos de las mujeres que promueve el feminismo civilizatorio tampoco podría ser racista. Puesto que toda referencia a la existencia de la blanquitud suscita una acusación de «racismo inverso», antes de proseguir sería preciso insistir en que no se trata del color de la piel ni tampoco de racializarlo todo. Lo que se busca es el reconocimiento de que la larga historia de la racialización en Europa (mediante el antisemitismo y la invención de la «raza negra», la «raza asiática», «el Oriente») no ha sido inocua en los conceptos de humanidad, sexualidad, derechos naturales, belleza o fealdad... Admitir que se es blanca, esto es, reconocer que determinados privilegios han sido asignados históricamente a este color, supondría, de entrada, un gran avance. Se trata de privilegios que pueden parecer tan banales como la posibilidad de entrar en una tienda sin convertirse automáticamente en sospechosa de haberlo hecho para robar; de no verse obligada a escuchar sistemáticamente que el apartamento deseado ya ha sido alquilado; de ser tomada de forma natural por la abogada y no por la asistida, por la doctora y no por la enfermera, por la actriz y no por la empleada de la limpieza... La solidaridad de las mujeres blancas en las luchas políticas antirracistas sí ha sido reconocida. Pero las mujeres blancas deben entender también el cansancio de tener que instruir las constantemente sobre su propia historia. Cuentan, además, con una amplia literatura sobre estas cuestiones. ¿Por qué no echan mano de ella? ¿Qué les impide ilustrarse? Algunas dicen que nos estamos olvidando de la clase; que el racismo se inventó para dividir a la clase obrera; que, paradójicamente, hablar de «raza» beneficia a la extrema

derecha. Siempre les toca a las racializadas explicarse, justificarse, acumular hechos y cifras. Pero ni los hechos, ni las cifras, ni el sentido moral modifican un ápice la relación de fuerzas. Reni Eddo-Lodge expresa un sentimiento familiar y legítimo cuando explica «por qué ya no quiero hablar más de raza con los blancos». Pretender que el debate sobre el racismo pueda desarrollarse como si ambas partes compartieran un plano de igualdad es una ilusión, escribe Eddo-Lodge, y quienes nunca han sido víctimas de racismo no pueden imponer el marco de la discusión.²²

La mujer blanca fue literalmente producida por la colonia. En *La matriz de la raza*, la filósofa Elsa Dorlin explica que, en las Américas, los primeros naturalistas se inspiraron en la diferencia sexual para elaborar el concepto de «raza»: los indios del Caribe o los esclavos deportados se convertirían así en poblaciones de temperamento patógeno, afeminado y débil. Se pasa, escribe Dorlin, de la definición de un «temperamento sexual» a la de un «temperamento racial». El modelo femenino de la «madre» blanca, sana y maternal, opuesta a las figuras de una feminidad «degenerada» —la bruja, la esclava africana— da cuerpo a la Nación, concluye la filósofa.²³ Las mujeres europeas no se salvan de la división epistemológica que se opera en el siglo XVI y que relega un considerable número de conocimientos a la «no

²² Reni Eddo-Lodge, *Why I'm no Longer Talking to White People About Race*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2017 [ed. cast.: *Por qué no hablo con blancos sobre racismo*, Barcelona, Ediciones Península, 2021].

²³ Elsa Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, París, La Découverte, 2008 [ed. cast.: *La matriz de la raza: genealogía sexual y colonial*, Tafalla, Txalaparta, 2020].

existencia».²⁴ Desde su punto de vista, las mujeres del Sur carecen de saberes, desconocen el verdadero concepto de libertad e ignoran lo que construye una familia o constituye ser «una mujer» (algo no necesariamente ligado al género o al sexo definidos al nacer). Son capaces de percibirse como víctimas de los hombres (y de hecho fueron legalmente consideradas menores de edad durante mucho tiempo) pero no de ver que su deseo de igualdad con esos hombres se basa en la exclusión de las mujeres y los hombres racializad*s. Tampoco ven que la concepción europea del mundo, la idea de modernidad en la que ellas se inscriben, relega a los hombres y mujeres que no son de su clase ni de su raza a una desigualdad de hecho y de derecho. Al convertir su experiencia —a menudo la de las mujeres burguesas— en un universal, estas mujeres contribuyen a la división del mundo en dos: civilizados / bárbaros, mujeres / hombres, blancos / negros. La concepción binaria del género se transforma así en un universal. María Lugones habló a este respecto de «colonialidad de género»: la experiencia histórica de las mujeres colonizadas no es solo la de una subordinación racial, escribe Lugones, sino la de una asignación sexual. Las mujeres colonizadas son reinventadas como «mujeres» a partir de normas, prácticas y criterios discriminatorios experimentados en la Europa medieval.²⁵ Las mujeres racializadas se enfrentaron

²⁴ Acerca de esta cuestión, véase Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, vol. II [ed. cast.: *Epistemologías del Sur*, Tres Cantos, Akal, 2014], París, Desclée de Brouwer, 2016.

²⁵ María Lugones, «Heterosexualism and the colonialmodern gender system», *Hypatia*, 2007, núm. 22:1, pp. 186-219, y «Colonialidad y género», *Tabula Rasa*, núm. 9, 2008, pp. 73-101.

entonces a una doble sujeción: la de los colonizadores y la de los hombres colonizados. La filósofa feminista nigeriana Oyèronke Oyěwùmí también pone en cuestión el universalismo de las formulaciones euromodernas del género que, según ella, ponen de manifiesto tanto la hegemonía del biologicismo occidental como la dominación de la ideología euroestadounidense en la teoría feminista.²⁶

El feminismo y lo reprimido de la esclavitud

El establecimiento de una analogía entre su situación y la de los esclavos permite a las feministas europeas denunciar su situación de dependencia y su condena a un estatus de minoría de edad de por vida. Pero al omitir elementos esenciales de la esclavitud, dicha analogía se convierte también en una usurpación. Captura, deportación, venta, tráfico, tortura, negación de los lazos sociales y familiares, violación, agotamiento, racismo, sexismo y muerte dibujaron el marco vital de las mujeres esclavas. Diferenciarla de la esclavitud no significa negar la brutalidad de la dominación masculina en Europa. El Siglo de las Luces, siglo de la publicación de textos feministas históricos para el continente europeo, también marca el pico de la trata transatlántica (de 30.000 a 40.000

Véase la presentación de esta teoría por Jules Falquet: «Las raíces feministas y lésbicas autónomas de la propuesta descolonial en Abya Yala»; disponible en https://www.academia.edu/31609758/Las_raices_feministas_y_lesbicas_autonomas_de_la_propuesta_decolonial_en_Abya_Yala_pdf_pdf

²⁶ Oyèrónkẹ Oyěwùmí, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

african*s deportad*s anualmente en el siglo xvii se pasa a entre 70.000 y 90.000 en el siglo siguiente). Las (escasas) feministas francesas antiesclavistas del siglo xviii basan su denuncia del crimen esclavista en una visión sentimental, en una literatura de la piedad.²⁷ Una de las obras más famosas de este género es la de *La esclavitud de los negros*, una obra teatral escrita por Olympe de Gouges cuya protagonista, una blanca, es quien hace posible la emancipación de l*s negr*s de la esclavitud. Tras las correcciones exigidas por la Comédie Française en 1785, el nuevo título de la obra sería *Zamore y Mirza o el feliz naufragio*. La pieza cuenta la historia de dos jóvenes esclavos cimarrones que en su huida se refugian en una isla desierta. Zamore, buscado por haber matado a un comendador, salva de morir ahogada a una joven pareja de franceses. Sophie, la chica de la pareja e hija del gobernador de Saint-Frémont, ayuda, a su vez, a Zamore y a Mirza a liberarse de su estatus de servidumbre. Su padre, el gobernador, termina emancipando a los esclavos de su plantación al final de la obra. Sin mujer blanca, no hay libertad. Es preciso señalar que aunque tímida, tanto por su tono como por su contenido, esta tentativa provocó un escándalo. La pieza fue juzgada como una obra subversiva pues la autora permitía vislumbrar «una libertad general que hacía que los hombres negros fueran tan esenciales como los blancos»; unos hombres negros que algún día se convertirían en «labradores libres de sus tierras, como los labradores de Europa, y no abandonarían sus campos para irse

²⁷ Sobre la política de la piedad y el abolicionismo francés, véase Françoise Vergès, *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, París, Albin Michel, 2001.

a naciones extranjeras». Este relato en el que la intervención de los blancos cambia el destino de l*s esclav*s negr*s y en el que l*s negr*s merecedores de libertad debían demostrar dulzura, capacidad de sacrificio y sumisión ha constituido la narrativa hegemónica. Solo los testimonios directos de antiguos cautivos y de esclavos la han puesto en cuestión. En *Paul et Virginie*, una de las obras más leídas del siglo XVIII, Bernardin de Saint-Pierre dulcifica las relaciones entre blancos y negros. Uno de los episodios más desconcertantes de la novela pone en escena a una joven esclava que decide huir de un amo que la maltrata. La joven se presenta un domingo por la mañana frente a la casa de Virginie, quien la acoge y da de comer, para luego persuadirla de que regrese a casa de su amo y le pida perdón por haberse escapado. La dulce Virginie devuelve así a la joven esclava a casa de su amo quien, evidentemente, la castiga. La necedad de Virginie no es más que el fruto de una inocencia obstinada en no ver el racismo. Una inocencia que reduce la esclavitud a una simple relación individual en la que la violencia puede ser reparada por el perdón del amo. Los testimonios de las mujeres esclavas contradicen absolutamente esta estúpida ingenuidad cuyas brutales consecuencias no quiere ver la mujer blanca. Salvo raras excepciones como Louise Michel o Flora Tristán, en el siglo XIX la mayor parte de las feministas apoyan el imperialismo colonial en el que ven una palanca para liberar a las colonizadas de las cadenas sexistas de sus sociedades. No reniegan de la misión civilizatoria pero también quieren asegurarse de que su vertiente femenina sea respetada y a este fin abren escuelas para niñas, promueven la incorporación de las mujeres al servicio doméstico y protestan contra

algunos de los abusos cometidos. En cualquier caso nunca se oponen a la colonización en sí misma, cuya estructura e instituciones aceptan. Desde su perspectiva, la colonia ofrece la posibilidad de desplegar los principios y valores de su feminismo, adherido al orden republicano colonial. Frente a la hostilidad de los colonos, ellas subliman sus propias acciones. El estudio de los diarios de las viajeras o los informes de las feministas puede hacer olvidar que sus acciones se sustentan en la conquista colonial y que son los ejércitos imperialistas los que abren rutas de viaje y construyen nuevos lugares de vida para las europeas.

En el relato hegemónico de las luchas por los derechos de las mujeres, un olvido resulta particularmente revelador del rechazo a considerar los privilegios otorgados por la blanquitud. Este relato pone en escena a unas mujeres que, privadas de derechos, van obteniéndolos de forma progresiva hasta arrancar el que constituye el emblema de las democracias europeas: el derecho de voto. No obstante, si bien es cierto que durante mucho tiempo las mujeres blancas fueron efectivamente privadas de numerosos derechos de ciudadanía, también lo es que se beneficiaron del derecho de propiedad sobre otros seres humanos. Las mujeres blancas fueron, en efecto, propietarias de esclavos y plantaciones durante la esclavitud y, tras su abolición, continuaron dirigiendo plantaciones coloniales en las que el trabajo forzado hacía estragos.²⁸ El acceso a la propiedad de

²⁸ Recordemos la película *Indochina* (Régis Wargnier, 1992): en la Indochina de la década de 1930, Éliane Devries dirige con su padre Émile una plantación de árboles de caucho. Éliane ha adoptado a Camille, una princesa anamita que se había quedado huérfana. Ambas se enamoran de un joven oficial de la marina francesa y la trama continúa en esta línea, en un ambiente de

seres humanos, un derecho del que estas mujeres gozaron por la única razón de ser blancas, nunca les fue negado. Una de las más importantes esclavistas de la isla de Reunión fue, de hecho, una mujer, Madame Desbassyns, quien no tenía derecho a votar, ni a estudiar bachillerato, ni a convertirse en abogada, médico o profesora universitaria, pero sí podía poseer seres humanos, clasificados como bienes «muebles» en su patrimonio. La historia de los derechos de las mujeres será falaz mientras siga escribiéndose sin tener en cuenta este privilegio.

Al ignorar el papel desempeñado por las esclavas, las cimarronas, las sirvientas y las colonizadas en las luchas por la libertad y la igualdad racial, el feminismo blanco francés establece un solo marco de las luchas de las mujeres. Un marco que las identifica con el objetivo de perseguir la igualdad con los hombres blancos burgueses y las ubica únicamente en Francia. Esta sordera, esta ceguera ante los verdaderos móviles de los «derechos de las mujeres», ante el papel desempeñado en su concepción por el colonialismo y el imperialismo, estaban destinadas a alimentar una ideología feminista abiertamente nacionalista, no igualitaria e islamófoba, donde el término «francés» no se refiere tanto a un espacio en el que la lengua es una herramienta compartida como al terreno de lo nacional/imperial.

¿De qué género hablamos bajo la esclavitud? Las mujeres esclavizadas son negras y mujeres pero en las plantaciones todos los seres humanos esclavizados son bestias de carga. Para los esclavistas las

nostalgia colonial que acompaña una versión edulcorada de la lucha anticolonial.

mujeres negras son objetos sexuales, no unos seres cuyo género exigiría que se las tratase con delicadeza y respeto. Como esclavas, su estatus legal es el de objetos: en consecuencia, no forman plenamente parte de la humanidad. En otras palabras, el género no existe por sí mismo, sino que es una categoría histórica y cultural que evoluciona en el tiempo y no puede concebirse del mismo modo en la metrópoli y en la colonia, ni en las distintas colonias, ni en el seno de una misma colonia. Afirmar qué es lo que constituye ser mujer ha sido un campo de batalla para las mujeres racializadas. Las mujeres, insisto, no componen una clase política por sí mismas.

El excepcionalismo francés: la República de la inocencia

En Francia, donde la doctrina republicana se enfrenta tanto con lo impensado del pasado colonial como con los desafíos del presente poscolonial, el feminismo ha acudido a rescatarla identificando feminismo y república. Aunque las mujeres no hayan alcanzado los derechos más elementales hasta años bien recientes en la historia de la república, se adjudica a esta una naturaleza sensible a las diferencias. Este relato oculta además que fueron las luchas las que arrancaron estos derechos. También se olvida de que si bien las mujeres francesas conquistan el derecho de voto en 1944, este será duramente frenado en los llamados departamentos de ultramar hasta la década de 1980. No todas las mujeres que viven en el seno de la República francesa disfrutaban automáticamente de los derechos concedidos a las mujeres francesas blancas. Y las mujeres burguesas no son las únicas racistas.

Un boletín de militantes revolucionarias obreras muestra el racismo anti-árabe de las trabajadoras de las fábricas de Renault-Flins en 1976. Estas explican el racismo «en parte por la actitud reaccionaria de los árabes (*sic*) respecto de las mujeres, en parte por prejuicios intoxicados por la burguesía y que chocan con sus propios principios. Unos prejuicios que les llevan a acusar a [los árabes] de ser los primeros en recibir alojamientos municipales, de negarse a salir de sus chabolas o de ser sucios, y a pensar que si regresaran a sus países el desempleo en Francia disminuiría».²⁹ El acceso a los cuidados pre y posnatales sigue estando desigualmente repartido en nuestros días. A las mujeres racializadas se las priva más fácilmente del acceso a los cuidados y son muchas veces víctimas de la indiferencia, cuando no del maltrato, de los servicios médicos. La muerte en mayo de 2017 de Naomi Musenga, una joven de 27 años cuyas llamadas al servicio de urgencias no solo no fueron atendidas sino que se convirtieron en objeto de burla, volvió a sacar a la luz estas discriminaciones racistas. Ninguna institución parece quedar a salvo del racismo estructural: ni la escuela, ni la justicia, ni la prisión, ni el hospital, ni el ejército, ni el mundo del arte y de la cultura, ni la policía. El hecho de que el debate sobre el racismo estructural se haga tan difícil en Francia procede asimismo de una pasión que pone los principios abstractos por encima del estudio de la realidad. En consecuencia, no importa si hay informes que dan prueba de las

²⁹ Fanny Gallot, «Le “travail femme” quotidien de “Révo”, puis de l’OCT dans les entreprises (1973-1979)», en Ludivine Bantigny, Fanny Bugnon y Fanny Gallot (ed.), «*Prolétaires de tous les pays, qui lave vos chaussettes?*» *Le genre de l’engagement dans les années 1968*, Rennes, PUR, pp. 109-122, p. 119.

discriminaciones racistas / sexistas, ni siquiera cuando estos emanan de organismos gubernamentales: pese a todos ellos, la ceguera persiste.

Otro elemento que frena la desracialización de la sociedad francesa es el narcisismo que se alimenta respecto de su singularidad, respecto de su excepcionalismo. La lengua francesa se llega a presentar en el siglo XXI como un vector de la misión civilizatoria (feminista); como portadora, en sí misma, de la idea de igualdad entre hombres y mujeres. Este es el razonamiento que justifica que las becas públicas de estudio se concedan de forma prioritaria a jóvenes africanas.³⁰ La lengua no es, sin embargo, neutra y el racismo también se insinúa en ella. La historia de «las palabras que comienzan por *n* en femenino y en masculino» y que son insultos racistas puede resultar iluminadora en este sentido. A finales del siglo XVIII, la palabra *n***** adoptó completamente el sentido de «esclavo negro» y *n***** y *noir* [negro] se usaban de forma indiferenciada.³¹ Lo cual suscita una pregunta legítima: ¿qué tipo de milagro hubiera sido capaz de preservar del racismo el vocabulario feminista? Tomemos el ejemplo de Hubertine Auclert, una de las grandes figuras del feminismo republicano francés

³⁰ El gobierno francés actual sigue recurriendo a argumentos coloniales sobre la tasa de natalidad de las mujeres africanas como el origen de la pobreza del continente africano, al mismo tiempo que promete su acceso a la modernidad mediante la adopción de la lengua francesa. Emmanuel Macron, 8 de julio de 2017, hablando de África: «Cuando en nuestros días sigue habiendo países donde las mujeres tienen entre siete y ocho hijos, se puede decidir gastar miles de millones de euros en ellos pero no se conseguirá estabilizar nada».

³¹ *N****** (*nègre* en masculino y *négresse* en femenino) es en francés un insulto racista y existe un acuerdo sobre no escribir estas palabras para no perpetuar el racismo. [N. de E.]

del siglo XIX, conocida por su lucha infatigable por la obtención del derecho de voto para las mujeres, por su enfrentamiento al Código napoleónico que las convertía en menores de edad y en esposas sometidas a sus maridos, por su lucha contra la pena de muerte. Secretaria del periódico *L'Avenir des femmes*, Auclert, haciendo suya la fórmula de Victor Hugo «las mujeres: esas a las que llamo esclavas», estudia el papel de las mujeres en las revoluciones y denuncia «la esclavitud de las mujeres». ³² Laurence Klejman y Florence Rochefort, autoras de una obra sobre el feminismo francés publicada en 1989, resumen así su lucha: «[Auclert] extrae toda su formación política del feminismo e, impaciente, se rebela contra sus mayores, quienes se habían conformado con una reivindicación de principios o directamente rechazado la consideración del voto femenino a causa del peligro que tal reforma podría haber representado para el Régimen. Auclert elige la provocación como táctica y, astuta e imaginativa, afirma de entrada

³² Édith Taïeb, «Hubertine Auclert: “de la République dans le ménage” à la “vraie” République», disponible en <https://www.pedagogie.ac-nantes.fr/histoire-geographie-citoyennete/ressources/hubertine-auclert-de-la-republique-dans-le-menage-a-la-vraie-republique-599669.kjsp>. Auclert fue una feminista republicana civilizatoria. En su obra *Les femmes arabes en Algérie* (París, Société d'éditions littéraires, 1900), Auclert preconiza la asimilación colonial frente al colonialismo despectivo y cruel de los funcionarios. Afirma que los «árabes» deseaban la asimilación y que el sueño de las mujeres musulmanas era ser como las francesas (p. 24). Este texto orientalista reúne los elementos del feminismo civilizatorio colonial: un poco de etnografía y de sociología turísticas, algunos clichés sobre el carácter «resignado» de los árabes, la poligamia y el «matrimonio árabe» como «violación de menores» (p. 42). Desde el punto de vista de Auclert, las mujeres francesas que estaban por su condición cerca de los árabes eran, por ende, las mejor situadas para estudiarlos.

una identidad política mediante diferentes actos de desobediencia civil: inscripción en listas electorales, huelga de impuestos y rechazo del censo, pues mientras las francesas no puedan votar tampoco deberían pagar impuestos ni ser contabilizadas». ³³ En 1881, Auclert funda su propio periódico, *La Citoyenne*, donde demuestra que los principios de la República han sido ultrajados y tacha el 14 de julio de fiesta de la masculinidad y el Código napoleónico de legado de la monarquía. Desde su perspectiva, existe una línea divisoria: la *línea de color*. En su escrito «Las mujeres son los negros (*sic*)», ³⁴ Auclert protesta contra la concesión del derecho de voto a los hombres negros en las colonias tras la abolición de la esclavitud en 1848: «La ventaja otorgada a los salvajes negros frente a las mujeres blancas cultivadas de la

³³ Siguiendo una tradición hegemónica en la investigación francesa que consiste en obviar el papel de la colonia en el ámbito de lo político, la ponencia de Laurence Klejman y Florence Rochefort no aborda la actitud de las feministas hacia el racismo y el colonialismo en «Le féminisme, une utopie républicaine, 1860-1914», coloquio «Femmes et pouvoirs, XIX^e-XX^e siècle», Senado, 2018; disponible en https://www.senat.fr/colloques/colloque_femmes_pouvoir/colloque_femmes_pouvoir.html

³⁴ Auclert usa el sustantivo *nègre* para referirse a las personas y población negra en esa época, un término inseparable del régimen de esclavitud y racismo coloniales, como ya ha señalado la autora. El desprecio que impregna el vocablo *nègre* no tiene traducción al castellano de esa época —por eso lo hemos traducido como «negro», aunque la idea que esconde es más bien la de «negro de mierda»— pero sí se correspondería con el inglés *nigger*, igualmente indisoluble de una profunda carga racista. Las luchas antirracistas de las comunidades negras en Europa y Estados Unidos han convertido los sustantivos *nègre* y *nigger* en insultos racistas; también han resignificado de orgullo racial, implacable crítica antirracista y desprecio al supremacismo blanco, las voces elegidas para autodenominarse: black people, negros y negras, afrodescendientes... [N. de la T.]

metrópoli supone una injuria a la raza blanca». La pluma de la feminista colorea de esta forma el derecho al sufragio: «¿Por qué votan los negros y no pueden hacerlo las mujeres blancas?». «En nuestras lejanas posesiones», prosigue, «se llama a votar a un importante número de hombres negros a quienes no interesan nuestras ideas ni nuestros asuntos; por el contrario, a las mujeres instruidas de la metrópoli se les niega el acceso a la papeleta que impediría su destrucción en el engranaje social». La *coloración* del derecho de voto revela la intensidad del prejuicio racista de esta feminista: «La comparación de los “negros” que, aunque son medio salvajes y no tienen cargas ni obligaciones, sí disfrutan del acceso al sufragio, con las mujeres civilizadas, que aunque pagan sus impuestos no pueden votar, demuestra con creces que los hombres solo mantienen su omnipotencia sobre las mujeres para explotar a estas desheredadas». Es necesario, por lo tanto, «impedir que los franceses traten a las francesas como tratan a los negros».³⁵ Oponer el oscurantismo a las luces significa retomar el viejo enfrentamiento entre civilizaciones, equivale, sencillamente, a aceptar la *racialización del feminismo*. La universalidad resulta muy difícil de sostener.

Las mujeres en el colonialismo francés

Frantz Fanon describe el rol asignado a las mujeres por el colonialismo francés del siglo XX con estas palabras: «En un primer nivel se retoma pura y

³⁵ Hubertine Auclert, «Les femmes sont les nègres», en *Le vote des femmes*, París, V. Giard & E. Brière éditeurs, 1908, pp. 196-198.

simplemente la famosa fórmula: “Conquistemos a las mujeres y el resto se nos dará por añadidura”». Y prosigue:

En aquel momento la administración colonial pudo definir una doctrina política precisa: «Si queremos golpear a la sociedad argelina en su contextura, en sus capacidades de resistencia, lo primero es conquistar a las mujeres; debemos ir a buscarlas bajo los velos tras los que se ocultan, en las casas donde el hombre las esconde». La situación de las mujeres indígenas se convertirá en lo sucesivo en el objetivo de la acción. La administración dominante se propone defender solamente a la mujer humillada, apartada, encerrada... Se describen las inmensas posibilidades de la mujer, por desgracia transformada por el hombre argelino en un objeto inerte, desacreditada y hasta deshumanizada. El comportamiento del argelino es denunciado enérgicamente y comparado con las costumbres medievales y bárbaras. Así, sustentada en infinitas referencias científicas, se pone en marcha y lleva hasta el final la culpabilización estereotipada del argelino sádico y vampírico en su actitud hacia las mujeres. El ocupante acumula en torno a la vida familiar del hombre argelino todo un conjunto de juicios, apreciaciones y consideraciones; multiplica las anécdotas y los ejemplos edificantes tratando de encerrarlo de este modo en un círculo de culpabilidad.³⁶

Esta ideología es la que alimenta el feminismo civilizatorio del siglo XXI: representaciones negrófobas y orientalistas, ideas preconcebidas sobre «la familia» oriental o africana, sobre la madre o el padre en estas familias. La realidad social no tiene cabida en

³⁶ Frantz Fanon, «L'Algérie se dévoile», en *Œuvres, L'An V de la Révolution algérienne*, cit., p. 275 [ed. cast.: «Argelia se quita el velo», *Sociología de una revolución*, Ciudad de México, Ediciones Era, 1976, pp. 21-22].

esta ideología pues obligaría a analizar la catástrofe humana y económica que las políticas republicanas han engendrado en las colonias.³⁷ Los intentos del ejército francés de quitar el velo a las mujeres argelinas; la representación de las combatientes como víctimas (ya sea del ejército o bien de sus hermanos combatientes) y nunca como personas ejerciendo libremente su capacidad de decidir; la indiferencia respecto de la opresión de las mujeres de ultramar y las mujeres racializadas en Francia por parte de la colonialidad republicana; el rechazo a denunciar el capitalismo y la fe en la modernidad europea... todo ello ha constituido el terreno sobre el que el feminismo civilizatorio se ha desarrollado y ganado el favor de los poderosos.

El miedo provocado por la participación de las mujeres en los movimientos de liberación nacional desencadenó una movilización de instituciones

³⁷ En 1945, Aimé Césaire describe ante la Asamblea constituyente un panorama muy crítico de siglos de colonización francesa: ninguna escuela, tasas de mortalidad elevadas, una economía concentrada en pocas manos... En 1954, el 10 % de la población de Argelia, colonos en su mayoría, detenta el 90 % de la riqueza del país; l*s 200.000 niñ*s europeos cuentan con 11.400 escuelas, cuando solo hay 699 escuelas para 1.250.000 niñ*s árabes y bereberes. En vísperas de la independencia, en la década de 1950, solo un 4 % de las niñas en edad escolar van al colegio (10 % para el conjunto de l*s niñ*s argelin*s y 97 % en el caso de l*s menores europeos) pese al «plan de escolarización» lanzado por decreto el 27 de noviembre de 1944. Los escasos establecimientos escolares que se abren, sobre todo para el Centenario, en 1930, confinan a las niñas y a las jóvenes al aprendizaje de tareas domésticas (cocina, plancha) o artesanas (tejido de tapices, bordados...); sus efectivos son, además, simbólicos. Véase Feriel Lalami, «L'enjeu du statut des femmes durant la période coloniale en Algérie», *Nouvelles Questions Feministes*, vol. 27, núm. 3, 2008, pp. 16-27; disponible online.

internacionales, fundaciones e ideólogos a través de discursos, prácticas e incluso represión. Este es el marco en el que se difunden las nociones de desarrollo y de *women's empowerment* [empoderamiento de las mujeres], así como el discurso de «los derechos de las mujeres». Este último, que emerge como técnica feminista de disciplinamiento a finales de la década de 1980 y es contemporáneo del discurso sobre el «fin de la historia» y el «fin de las ideologías», será impulsado por varios acontecimientos que transcurren a finales del siglo XX y principios del XXI.

El feminismo desarrollista

A partir de la década de 1970, algunas instituciones internacionales y fundaciones estadounidenses se movilizan para canalizar y orientar los movimientos feministas. Esta es la década en la que cientos de millones de mujeres se incorporan al trabajo asalariado. Las transformaciones del capitalismo abren una oportunidad decisiva para provocar una explosión de bajos salarios y de precariedad gracias, en especial, a la feminización a escala mundial de los empleos descualificados en las zonas de apertura económica y en la economía informal. Durante esta década, el avance observado en la feminización de los empleos discurre a la par de un incremento muy evidente de las desigualdades a escala global. El conflicto entre un enfoque revolucionario de la liberación de las mujeres y un enfoque antidiscriminatorio que busca reformas legales e integrar a las mujeres en el capitalismo se intensifica, también, en estos años. La perspectiva revolucionaria no rechaza

la lucha por las reformas pero denuncia el argumento que identifica salarización femenina con autonomía individual y preconiza la organización colectiva en el espacio laboral. Desde la perspectiva antidiscriminatoria, la autonomía se mide en capacidad de acceso al consumo y a la independencia individual (imagen de la mujer *corporate* con la moda de las chaquetas con hombreras...). La década de 1970 es, por último, la del despliegue a escala mundial de las políticas antinatalistas que apuntan a las mujeres del Tercer Mundo. Estados Unidos lidera esta actuación financiando las políticas de control de la natalidad tanto en sus comunidades racializadas como en América del Sur. En un documento que permaneció mucho tiempo clasificado, la Agencia de Seguridad Nacional (National Security) exponía claramente las razones —el deseo de migrar de muchos jóvenes en tanto amenaza para la seguridad del mundo libre— que justificaban que esta política se dejara en manos de la agencia federal.³⁸ En Francia, el gobierno impulsó esterilizaciones y abortos en los departamentos de «ultramar».³⁹

No es, sin embargo, Estados Unidos, ni su gobierno, ni su movimiento feminista *mainstream* los que elevan la cuestión de los derechos de las mujeres al plano internacional, sino la Unión Soviética y los países del Tercer Mundo. Estos son los que, a principios de la década de 1970, proponen que Naciones Unidas organice una «década de las mujeres». Lanzada en 1975, esta iniciativa persigue «garantizar

³⁸ National Security Memorandum, *Implications of Worldwide Population Growth for U.S Security and Overseas Interests*, 10 de diciembre de 1974, desclasificado en marzo de 1989.

³⁹ Françoise Vergès, *Le ventre des femmes*, cit.

a las mujeres el acceso a la propiedad privada y el control sobre sus bienes, así como desarrollar sus derechos en materia de herencia, custodia de los hijos y nacionalidad», afirmar que «el derecho de las mujeres forma parte de los derechos humanos» y «promover la igualdad entre los sexos y poner fin a la violencia contra las mujeres». ⁴⁰ Aunque modestos, dichos objetivos se verán rápidamente desplazados en pos de la integración de las mujeres en el orden neoliberal. Los gobiernos de Estados Unidos desconfiaron al principio de esta iniciativa pues su prioridad seguía siendo el control de la natalidad en el Tercer Mundo. Habrá que esperar hasta 1979 para que el gobierno estadounidense anuncie, bajo la presidencia de Carter, que «el objetivo principal de la política exterior de Estados Unidos es promover el avance del estatus y la condición de las mujeres en el mundo». ⁴¹ En Francia, la creación en 1974 de una Secretaría de Estado para los derechos de las mujeres indica que la institucionalización del feminismo se ha convertido en un objetivo gubernamental. Será preciso vaciar poco a poco los derechos de las mujeres de su alcance político. Pero las cosas no suceden exactamente según lo previsto durante los cuatro grandes encuentros de México (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Pekín (1995). ⁴² Los gobiernos

⁴⁰ Véase <https://www.un.org/fr/gender-equality/index.html>

⁴¹ Telegrama del Departamento de Estado a todos los puestos diplomáticos y consulares. Sobre las políticas internacionales de la década de 1970 en relación con el feminismo, véase Karen Garner, «Global Gender Policies in the Nineties», *Journal of Women's History*, 2012, vol. 24, núm 4; Susan Watkins, «Which Feminisms?», *New Left Review*, enero-febrero de 2018, núm. 109, pp. 5-72.

⁴² Los trabajos de Jules Falquet sobre la década de la mujer, las políticas internacionales, el género y las consecuencias de las políticas de desarrollo para las mujeres del Sur son muy iluminadores;

promueven la recogida de información sobre la situación de las mujeres en el mundo; arranca así un formidable movimiento de acumulación de cifras e informes, de formación de expertas en derechos de las mujeres. En Copenhague, frente a la insistencia de las feministas occidentales en denunciar la clitoridectomía, la infibulación de los órganos genitales y otras violaciones de los derechos humanos, las feministas de los países árabes y de África subsahariana denuncian los calificativos de «costumbres salvajes» o de «culturas atrasadas» por denotar una voluntad de occidentalización de la lucha de las mujeres. En Nairobi, la cuestión de Palestina visibiliza abiertamente la oposición entre un feminismo descolonial y un feminismo que no quiere confrontarse con la colonialidad; no obstante, la cuestión de las discriminaciones acaba ocupando el primer plano de la escena. Pekín supone la vuelta al orden. Mientras el foro alternativo, donde se apiñan miles de mujeres, está alejado del centro urbano y su infraestructura es, además, completamente inadecuada, la organización del encuentro oficial se asemeja a la de la recepción de una asamblea de dignatarios. Las negociaciones gubernamentales se llevan a cabo a puerta cerrada.⁴³ Al tiempo que se construye la máquina del feminismo civilizatorio, la situación de las mujeres en el mundo empeora. En el discurso de clausura

véase «Penser la mondialisation dans une perspective féministe», *Travail, Genre, Société*, núm. 1, 2011, pp. 81-98; *De gré ou de force. Les femmes dans la mondialisation*, París, La Dispute, 2008; «L'ONU, alliée des femmes? Une analyse féministe du système des organisations internationales», *Multitudes*, 11 de enero de 2003, pp. 179-191.

43 Véase Jules Falquet, «L'ONU, alliée des femmes?...», cit; Greta Hofman Nemiroff, «Maintenant que les clameurs se sont tues, le jeu en valait-il la chandelle?», *Recherches féministes*, núm. 8 (2), 1995, pp. 159-170.

del encuentro de Pekín, Hillary Clinton declara que los derechos de las mujeres son derechos humanos pero entendidos desde la perspectiva del más puro relato occidental. Los movimientos por la independencia ponían el acento en el fin de la explotación de los recursos del Sur, denunciaban una organización de la información dominada por Occidente y defendían su concepto de salud, educación y derechos de las mujeres; esas voces son marginadas en beneficio de un discurso que no cuestiona las estructuras del capitalismo y convierte a las mujeres en un sujeto social homogéneo. Durante todos estos años, los países del Tercer Mundo, que estaban intentando dotar a los derechos de las mujeres de un contenido descolonial, sufren de lleno las consecuencias de los programas de ajuste estructural. El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial incluyen los derechos de las mujeres en sus agendas y, a finales de la década de 1970, la fórmula del *women's empowerment* es adoptada por el mundo político, desde la derecha hasta la izquierda, desde las ONG a las feministas del Norte global. Para el Banco Mundial, el empoderamiento de las mujeres funciona como correlato de las políticas de desarrollo y de reducción de las tasas de natalidad.⁴⁴ Para los países de la OTAN, los

⁴⁴ Entre las numerosas obras dedicadas a la reorganización del trabajo femenino racializado a partir de la década de 1970, véase Ester Boserup, *Women's Role in Economic Development*, Nueva York, St Martin's Press, 1970; Jules Falquet, *Pax Neoliberalia. Perspectives féministes sur la (réorganisation de) la violence*, Donnamarie-Dontilly, éditions iXe, 2016; Laurent Fraisse, Isabelle Guérin y Madeleine Hersent, *Femmes, économie et développement. De la résistance à la justice sociale*, París, IRD/éditions Ères, 2011; Rhacel Salazar Parrenas, *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*, Stanford, Stanford University Press, 2001; Pun Ngia, *Made in China. Women Factory Workers in a Global Workforce*, Durham, Duke University

derechos de las mujeres se asimilan a sus valores e intereses nacionales.⁴⁵

El feminismo civilizatorio de la década de 1980 hereda estos marcos ideológicos y contribuye, de hecho, a implementarlos y dotarlos de contenido. Los programas de ajuste estructural que prometen desarrollo y autonomía tendrán rostro de mujer. Este pretexto se movilizará muy rápidamente en las campañas imperialistas.

Aunque el feminismo como misión civilizatoria no es algo nuevo —ya estuvo al servicio del colonialismo—, los medios de difusión de los que dispone ahora sí son excepcionales: asambleas internacionales, apoyo de Estados occidentales y poscoloniales, medios de comunicación femeninos, revistas de economía e instituciones estatales e internacionales; subvenciones y ayudas económicas del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional, de fundaciones y de ONG. Las instituciones internacionales de ayuda al

Press, 2005; «Gender Alternatives in African Development: Theories, Methods and Evidence», Codesria, 2005, disponible online. Acerca de la literatura sobre empoderamiento, véase Melinda Gates, *The Moment of Lift: How Empowering Women Changes the World*, Nueva York, Flatiron Books, 2019.

⁴⁵ Véase OTAN/CPEA, *Femmes, paix et sécurité. Politique et plan d'action 2018. Organisation du traité nord-atlantique* [Mujeres, paz y seguridad. Política y plan de actuación 2018. Organización del Tratado del Atlántico Norte], 11 de julio de 2018; disponible online. La OTAN informa incluso de la puesta en marcha, en el plano «militar, [de] un consejero para las cuestiones de género en el Estado mayor militar internacional y [de] un comité consultivo de expertos (Comité OTAN sobre la dimensión de género), encargados de promover la integración de la dimensión de género en la concepción, puesta en marcha, seguimiento y evaluación de las políticas, programas y operaciones militares»; «la OTAN debe convertirse en un protector principal de los derechos de las mujeres», *Tribune de Genève*, 12 de diciembre de 2017.

desarrollo convierten a las mujeres en el fundamento del desarrollo del Sur global y no tardan en afirmar que ellas son mejores gestoras y ahorradoras que los hombres con el dinero que se les confía,⁴⁶ así como más respetuosas con las limitaciones de los programas. Las mujeres son buenas clientas: ellas son, por lo tanto, quienes van a cambiar el mundo. Las mujeres del Sur se convierten año tras año en las depositarias de cientos de proyectos de desarrollo —talleres y cooperativas donde se valoriza la elaboración de productos locales, tejidos, artesanías y trabajos de costura—. Y las mujeres del Norte son invitadas a apoyar

⁴⁶ Todas las grandes instituciones internacionales han adoptado políticas que priorizan a las mujeres y ponen el acento en la igualdad de género. Durante las décadas de 1980 y 1990, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional difundieron ampliamente la idea de que las mujeres eran más responsables que los hombres y la pusieron al servicio de sus políticas de desarrollo y microcréditos mientras hacían la vista gorda sobre las políticas que dejaban sin empleo a los hombres, rompían los lazos comunitarios, reforzaban la violencia sistemática y el individualismo, y hacían recaer sobre las mujeres todo el peso del cuidado social. El artículo «Empowering Women Is Smart Economics», de Ana Revenga y Sudhir Shetty, resulta muy iluminador a este respecto pues muestra al FMI todos los beneficios que aporta a la economía capitalista el acceso de las mujeres al mundo de la empresa y del empleo (*Finance & Development*, marzo de 2012; disponible en <https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2012/03/revenga.htm>). En 2014, el informe del FMI *Gender at work: A Companion to the World Development Report on Jobs* describía los obstáculos que las mujeres encuentran para acceder al mercado laboral, así como las discriminaciones de las que son víctimas, insistiendo en la desigualdad de género. En 2018, Kristalina Georgieva, directora general del Banco Mundial declaraba: «Ninguna economía puede desarrollar enteramente su potencial económico sin la participación plena y completa de hombres y mujeres» y, en ese mismo año, el Institut de la Francophonie pour le développement durable, un órgano subsidiario de la OIF [Organisation Internationale de la Francophonie], subrayaba el papel esencial de las mujeres en el desarrollo; véase <http://www.mediaterrre.org/actu,20180306233944,13.html>

a sus «hermanas» del Sur comprando sus productos, abriendo tiendas para venderlos y animándose a organizar programas destinados a reforzar su autonomía o su *empowerment*, a enseñarles a gestionar... No cabe negar que algunas mujeres del Sur logran sacar provecho de estos proyectos para enviar a sus hijos a la escuela o para huir de la miseria, pero es preciso recordar también que tales programas no generan ningún retorno y que refuerzan el narcisismo de las mujeres blancas, generalmente felices de poder «ayudar» siempre y cuando sus propias vidas no se vean trastocadas. Según la feminista Jules Falquet, «el *women empowerment*» se pone en marcha para responder a la feminización de la pobreza o, en otras palabras, para perfeccionar las políticas de pacificación y disciplinamiento.⁴⁷ Sirva para ilustrar la influencia del lenguaje de las ONG la siguiente anécdota: en marzo de 2018 asistí a una reunión de un centenar de mujeres provenientes de las tribus de Nagaland, una región ocupada por el ejército indio en el noreste del país. Estas mujeres, que se enfrentan a la violencia del ejército y de los traficantes, a violaciones y a unas elevadas tasas de alcoholismo y suicidio entre los hombres jóvenes, hacen lo imposible por sostener sus comunidades. Sin embargo, para referirse a su trabajo dichas mujeres recurrieron de forma sistemática al vocabulario de las ONG: *empowerment*, *capacity building*, *leadership*, *governance*.⁴⁸ Es como si hubieran perdido

⁴⁷ Jules Falquet, «Genre et développement: une analyse critique des politiques des institutions internationales depuis la Conférence de Pékin», en Fenneke Reysoo y Christine Verschuerm (eds.), *On m'appelle à régner. Mondialisation, pouvoirs et rapports de genre*, Ginebra, IUE, 2003, pp. 59-90.

⁴⁸ En francés [y en castellano] estas palabras pierden buena parte de su poder de evocación: *empowerment* contiene *power*, poder, pero sin sujeto individual; *capacity building* remite a la psicología, a los

su voz. Como si se hubiesen convertido en depositarias de la lengua oenegera. La crítica feminista a la ideología de los cuidados me ayudó a encontrar la forma de sugerir una crítica de dicha «lengua». Les hice notar que las ONG las condenaban a limpiar y a reparar interminablemente los pedazos de vidas rotas de sus comunidades pero sin pedir cuentas a los responsables. ¿Por qué no dedicar un poco de tiempo a comprender quién estaba rompiendo y dañando estas sociedades? ¿Quién era responsable de la desesperación de los jóvenes? ¿Quiénes eran los culpables de las violaciones, de las detenciones arbitrarias? Las mujeres conocían las respuestas a todas estas preguntas pero sus análisis quedaban soterrados bajo el discurso despolitizador de unas ONG que, obligadas ciertamente a enfrentar la censura gubernamental, terminaban aceptándola y, por ende, contribuyendo a perpetuarla. Al adoptar una teoría de género ocultadora de las relaciones de poder y de las elecciones políticas, las ONG se habían adaptado al camino estrecho que el gobierno indio impone a esta región. Reiterar, una vez más, que no se trata de hacer una crítica fácil de estas políticas, sino de continuar estudiando tanto sus formas de despolitizar como de contribuir algunas veces a la producción de nuevas opresiones. Es preciso añadir una panoplia extremadamente diversa de técnicas de pacificación como el *girl's power* (las mujeres siempre son *girls*) de las series de televisión, de las películas... Algunas de estas series, películas o

métodos de autoayuda, a la confianza en uno mismo como palanca de cambio; *governance* es una noción muy característica de instituciones internacionales como el FMI, y la usan para obviar la pérdida de poder de los gobiernos en el Sur, con el objetivo de convertir un «buen gobierno», un gobierno no corrupto y que acepte las leyes de la democracia occidental, en la solución a las desigualdades.

artículos son de bastante buena factura (yo misma las disfruto) y sin duda aciertan a proponer importantes contramodelos para las niñas, las chavalas y las mujeres mayores. No obstante, la difusión masiva de historias individuales a través de los nuevos medios de comunicación perpetúa la ilusión de que cualquier mujer puede cumplir su sueño si pierde el miedo a contestar ciertas normas. Estos relatos suelen basarse en una psicologización de las discriminaciones. Es muy raro que reflejen luchas colectivas o que la crueldad y brutalidad estructurales del poder se muestren de forma explícita. Las heroínas se enfrentan a individuos que se extralimitan en su poder pero la estructura subyacente, la que se apoya en viejos mecanismos de dominio y explotación, y cuenta con el ejército, los tribunales y el Estado, apenas se toca. Tampoco se visibilizan el coraje, el esfuerzo cotidiano o la capacidad de organizarse que son absolutamente necesarias para doblegar tales estructuras de poder.

Las décadas de 1970, 1980 y 1990 asisten, por lo tanto, al desarrollo de unas ofensivas destinadas a contrarrestar y debilitar los feminismos descoloniales. El feminismo debe sentar la cabeza y marcar distancias con las «incendiarias», las «históricas», las «antihombre», las «bolleras» y las «mal folladas» de la década de 1970. En Europa, la consolidación del «verdadero» feminismo, del feminismo de los derechos de las mujeres, se va reafirmando, y la hostilidad hacia l*s musulman*s y l*s migrantes le brinda una oportunidad de manifestar su adhesión a los valores europeos.

II. La evolución hacia un feminismo civilizatorio del siglo XXI

Lapreciada laicidad

El 27 de noviembre de 1989 se publica en la prensa francesa «En defensa de la laicidad. Por la dignidad de las mujeres», un artículo firmado por la asociación Choisir [Elegir] (cuya presidenta es Gisèle Halimi), el Club des égaux [Club de los iguales] y France Plus, que convoca a un encuentro en la Mutualité. El artículo manifiesta su apoyo a una carta abierta dirigida a Lionel Jospin, entonces ministro de Educación, «L'affaire du foulard islamique: Profs, ne capitulons pas!» [El asunto del velo: ¡profes, no capitulemos!], publicada el 2 de noviembre anterior y escrita por Élisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay y Catherine Kintzler: «Tolerar el velo islámico no es acoger a un ser libre (en este caso, a una joven estudiante), sino abrir la puerta a quienes han decidido hacerle agachar la cabeza de una vez para siempre y sin discusión. En vez de ofrecer un espacio de libertad a esta joven, se le transmite el mensaje de que no hay

ninguna diferencia entre la escuela y la casa paterna. Al autorizar de facto el velo islámico, un símbolo de la sumisión femenina, se entrega una carta blanca a padres y hermanos, esto es, al patriarcado más duro del planeta. En última instancia, el respeto a la igualdad entre los sexos y el libre arbitrio habrían dejado de imperar en Francia».¹ El llamamiento de la asociación Choisir retoma los argumentos del manifiesto sobre la reclusión de las mujeres musulmanas y del velo como símbolo de la misma: «Para las mujeres el velo sigue siendo el símbolo de su encierro y del Derecho que las mantiene en un estado de inferioridad y de sumisión al hombre».² Entre las mujeres firmantes del llamamiento en defensa de la laicidad encontramos a Lucie Aubrac (que formó parte de la Resistencia), a la periodista Madeleine Chapsal, a la directora escénica Ariane Mnouchkine, a las escritoras Victoria Thérame y Benoîte Groult, o a la feminista Anne Zelenski, además de organizaciones como la Liga Internacional contra el Racismo y el Antisemitismo (la LICRA), la Liga del Derecho Internacional de las Mujeres, la Asociación de mujeres periodistas y el Movimiento Francés de Planificación Familiar,

¹ Élisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay, Catherine Kintzler, «Foulard islamique: Profs, ne capitulons pas!», *Le Nouvel Observateur*, 2 de noviembre de 1989, retomado por el Comité Laïcité République; disponible en <http://www.laicite-republique.org/foulard-islamique-profs-ne-capitulons-pas-le-nouvel-observateur-2-nov-89.html>. La carta comienza con estas palabras: Sr. ministro «el futuro dirá si el año del Bicentenario habrá sido el Múnich de la escuela republicana. Es bueno, dice usted, apaciguar los espíritus y no hacerle el juego a los fanáticos. Sin embargo, unas concesiones mínimas hubieran garantizado la paz escolar y social».

² Archivos de la biblioteca Marguerite Durand, consultados en marzo de 2018.

esto es, una suerte de coalición feminista. La elección de un lugar tan simbólico como la Mutualité (ubicación por excelencia de las manifestaciones feministas y de la extrema izquierda antiimperialista en la década de 1970) resulta en cierto modo irónica. Pero también es preciso reconocer en ella el signo de un movimiento que se anuncia en ese momento y que, apropiándose de las nociones, de los lugares de la memoria y de las figuras históricas de las luchas por la emancipación, emprende a partir de entonces una empresa de pacificación. En aquel encuentro de noviembre de 1989 se envía una declaración de guerra a las mujeres racializadas, especialmente dirigida a las mujeres musulmanas. Esta ofensiva que, iniciada hace ya treinta años, señaló sin rodeos a su enemigo, el Islam, sigue vigente. Las dirigentes de la Liga del Derecho Internacional de las Mujeres (fundada en su día por Simone de Beauvoir con el nombre de Liga de los Derechos de las Mujeres) expresan en una carta pública su consternación por la ceguera de una izquierda que no se da cuenta de que «la enseñanza coránica es también el aprendizaje de prácticas medievales como por ejemplo el matrimonio de chicas muy jóvenes, incluso impúberes, con ancianos».³ Los textos de la Liga del Derecho Internacional fueron en esa época los más virulentos pues mezclaban la denuncia del Corán con la del velo, la mutilación genital femenina y el matrimonio con niñas.⁴ Sus argumentos demuestran la persistencia de

³ «Lettre aux Verts» [Carta a los verdes], 30 de octubre de 1989, Archivos Anne Zelinski, biblioteca Marguerite Durand; consultados en marzo de 2018.

⁴ Liga francesa por el derecho de las mujeres, 8 de octubre de 1989, 15 de octubre de 1989, 6 de noviembre de 1989, Archivos Anne Zelinski, Biblioteca Marguerite Durand; consultados en marzo de 2018.

una perspectiva orientalista, la convicción de que en «nuestro país» (Francia) «hombres y mujeres somos iguales» y que, por consiguiente, tal y como lo proclamó la diputada Louise Moreau durante los debates de noviembre de 1989 en la Asamblea Nacional, el velo es «un problema político fundamental que afecta al estatus de la mujer, a nuestra identidad nacional y al propio futuro de nuestra comunidad nacional».⁵ El bicentenario de la Revolución francesa abrió irónicamente el camino hacia un integrismo laico teñido de orientalismo. Todos los «elementos de lenguaje» (por hablar como los que nos gobiernan) del feminismo civilizatorio se ponen en marcha en ese momento: por un lado, el Islam, que somete al hombre y al poder absoluto del padre y los hermanos; por otro, una igualdad entre los sexos inherente a la cultura europea y a la vocación emancipadora de la escuela laica. En lo sucesivo, el patriarcado deja de ser un término asociado a una forma global de dominación masculina (y, por lo tanto, también europea) para hacerse consustancial al Islam. Las feministas europeas no solo se consideran la vanguardia del movimiento por los derechos de las mujeres, sino también su garantía. Se presentan, por lo tanto, como la última línea del frente capaz de contener un ataque que procedería del Sur y representaría una amenaza para todas las mujeres. En aquella época nadie medía aún la envergadura que dicho discurso iba a alcanzar, ni podía prever que este terminaría convirtiéndose en un punto de convergencia entre unas fuerzas políticas a priori hostiles las unas con las otras.

⁵ *Diario oficial de la República francesa*, debates de la Asamblea Nacional, núm. 86 de 9 de noviembre de 1989 (preguntas al gobierno).

Una ofensiva mundial contra los Sures y sus sujetos de género femenino

Lo que emerge en Francia con el encuentro de noviembre de 1989 forma parte de la vasta contraofensiva mundial en la que la reconfiguración del mundo tras la primera «crisis del petróleo» de 1973, la derrota de Estados Unidos en Vietnam en 1975 y la «caída del muro de Berlín» (en noviembre de 1989), los intereses económicos del capitalismo, la deslocalización y la desindustrialización, los programas de ajuste estructural y las políticas de control de la natalidad se conjugan en un mismo sistema. En 1989 Francia celebra el bicentenario de la Revolución francesa y acoge el G7, la cumbre de los siete países más ricos del mundo. Las ceremonias de celebración ofrecen el espectáculo de una globalización feliz y, en el contexto de un revisionismo ideológico cuyo portavoz es el historiador François Furet, las exigencias de justicia, libertad e igualdad son remplazadas por los derechos del hombre. «La Marsellesa», nombre atribuido al gran desfile de los Campos Elíseos, moviliza a 6.000 artistas y figurantes para poner en escena doce cuadros vivientes. Cada uno de ellos representa una «tribu planetaria» que se identifica por un signo «cultural»: africanos medio desnudos danzando al son de los tamtam, ingleses caminando bajo una lluvia artificial, soviéticos desfilando al paso bajo una nieve de papel proyectada desde un camión, mujeres vestidas con miriñaques llevando bebés de todos los países en sus brazos... El evento convocado por la Liga Internacional por los Derechos y la Liberación de los Pueblos (organizadora del Tribunal permanente de los pueblos) que tiene

lugar al mismo tiempo en la Mutualité se ve completamente eclipsado por los fastos del G7. Este evento denominado «I Cumbre de siete de los pueblos más pobres del mundo» se inscribe en la estela de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos aprobada en 1976 en Argel. En 1989 el objetivo es reclamar la cancelación de la deuda del Tercer Mundo. La Declaración final, que se adopta el día después del 14 de julio de 1989 y se dirige a los jefes de Estado del G7, afirma: «Por todo ello, y basándonos en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos proclamada el 4 de julio de 1976 en Argel, declaramos solemnemente que impugnamos el derecho de los “Grandes” de la tierra a confiscar hoy el mensaje de la Revolución francesa. En este día que festeja la libertad consideramos hipócrita e incluso suicida hablar de justicia y de bienestar cuando el mundo se sume en la desigualdad y los pueblos son masivamente marginados [...]. Denunciamos el monopolio decisorio de los ricos por principio, en razón de su carácter antidemocrático, pero también por sus consecuencias concretas. Los ricos quieren que el sistema se reactive, que las tasas de beneficio se recuperen; impiden que los pobres pongan trabas a esta “recuperación” aunque la misma agrave las desigualdades; afirman que los más pobres también podrán beneficiarse de ella a largo plazo gracias al éxito de los más fuertes».⁶ Estamos ante dos discursos y dos objetivos antagónicos: uno promete una globalización feliz y la unión armónica de las «tribus» del planeta bajo la égida de los derechos del

⁶ Timothée Duverger, «Le TOES 89: l'économie alternative et l'altermondialisme», 9 de agosto de 2014; disponible en <https://ess.hypotheses.org/128>

hombre; el otro, la continuidad del combate contra el eje Norte-Sur, contra la explotación de las riquezas del Sur en provecho del bienestar del Norte y por la defensa de derechos que garanticen el acceso a la salud, a la educación y a la tierra. Para el primero, las celebraciones de la Revolución francesa deben contribuir a enterrar definitivamente la radicalidad que aquella pudo conllevar; para el segundo, los ideales revolucionarios siguen vivos. Toda una parte de la izquierda europea, y con ella el feminismo civilizatorio, se lanza a la agenda humanitaria liberal. Para este feminismo se trata de la oportunidad de ser por fin admitido en las esferas del poder. En lo sucesivo, la lucha se vuelve cultural y el enemigo elegido es el Islam. La configuración mundial ofrece al feminismo civilizatorio el impulso para acompañar la contraofensiva y para pronunciar los derechos de las mujeres con acento neoliberal.

El reclutamiento de las mujeres en la misión civilizatoria de la era liberal

Un mes antes, el 24 de octubre de 1989, el Movimiento Francés de Planificación Familiar (MFPPF) había publicado un texto donde se describía el velo como un «símbolo religioso» y sobre todo, como un «signo de discriminación sexista y un símbolo de sumisión». En la década de 1970 hubo grupos de mujeres y feministas que, pese a todas las limitaciones, lograron profundizar en cuestiones de gran potencia emancipadora; en temas como la denuncia del autoritarismo religioso pero no de la religión en sí misma, el análisis de las fuentes de discriminación

y de los mecanismos que estructuran la sumisión de las mujeres al orden heteropatriarcal o los vínculos entre Estado, capital y sexismo. Tras la caída del Muro, estas elaboraciones se caricaturizan y reducen a algunos mantras sobre la laicidad, los peligros del velo, la opresión de los hermanos y los padres musulmanes, etc. Mediante esta regresión, el feminismo civilizatorio se abre un hueco en el seno del «nuevo orden mundial». Esta transformación del feminismo constituye un síntoma del «fin de la historia».

La misión del feminismo civilizatorio está clara: las mujeres europeas han emprendido una cruzada contra la discriminación sexista y los símbolos de sumisión aún persistentes en algunas sociedades no euro-occidentales, presentándose así como un ejército que protege el continente de la invasión tanto de ideas y prácticas, como de mujeres y hombres que amenacen sus conquistas. Se trata de un relato evidentemente falso cuya construcción exige una despolitización previa de las luchas de las mujeres de la década de 1970, la negación de las luchas de las mujeres del Tercer Mundo y el borrado de las aportaciones del feminismo negro. La libertad individual —vestirme como quiero (salvo para llevar el velo)— se erige en el símbolo de las luchas de la década de 1970, un insulto flagrante a las luchas de las mujeres obreras, las inmigrantes o las refugiadas políticas. El combate del feminismo civilizatorio se convierte en una batalla universal del bien contra el mal. El texto del MFPF prosigue así: «Hacemos un llamamiento a la lucidez de nuestras hermanas musulmanas cuyo coraje conocemos. Un coraje que tan a menudo manifiestan las adolescentes y las jóvenes, desgarradas entre su necesidad de liberarse del yugo masculino y

su deseo de permanecer en el seno de su comunidad cultural».⁷ Esta declaración pone en escena la perspectiva colonial de una sororidad que además de naturalizar una cultura adopta el rol de la hermana mayor, una postura que recuerda al «fraternalismo» de la izquierda comunista francesa que Aimé Césaire ya denunciara en su carta de dimisión a Maurice Thorez, en 1956: hermano, ciertamente, pero hermano mayor. La sumisión milenaria de la mujer musulmana, la laicidad como principio de libertad de las mujeres, el Islam como corsé comunitario, la «cultura musulmana» o «islámica» como enemiga de las niñas y las jóvenes, y las mujeres musulmanas como potenciales aliadas y cómplices de una misma misión civilizatoria feminista componen una ideología ampliamente adoptada por ciertos movimientos feministas, el mundo de la economía, la extrema derecha y los Estados.

El encuentro de noviembre provee de argumentos a los debates sobre el velo en la escuela que están teniendo lugar en ese mismo momento en la Asamblea Nacional. Una de las diputadas que recurre a ellos es Michèle Barzach, diputada de derechas en París y futura ministra de Sanidad (1986-1988) quien, fiel a la política colonial que Fanon resumió en la consigna «conquistemos a las mujeres y el resto se nos dará por añadidura», declara: «Las mujeres son las únicas que pueden hacer posible la integración de la población musulmana pues ellas son quienes rompen con la tradición y quienes rechazan, en su caso, sus abusos».⁸ Este argumento es inmediatamente retomado

⁷ Archivos de la biblioteca Marguerite Durand; consultados en febrero de 2018.

⁸ Debates reproducidos en *Actualités Migrations*, 30 de octubre-12 de noviembre de 1989, núm. 300, pp. 6-13, p. 10.

por Michèle André, secretaria de Estado para los Derechos de las Mujeres en el gobierno socialista de Michel Rocard, quien denuncia en una misma frase los matrimonios forzados, la mutilación genital femenina y la sumisión de las adolescentes «de doce a quince años» a la «ley del padre y los hermanos».⁹ La ley de padres y hermanos (las madres, en caso de tenerse en cuenta, solo aparecen como figuras silenciosas y sometidas a la ley de sus maridos e hijos) se naturaliza como un hecho cultural. Los hombres musulmanes serían más duros, más despiadados, más dominantes que los demás hombres. La integración de las mujeres musulmanas en las sociedades llamadas democráticas se medirá, en consecuencia, según su capacidad de convencerlas tanto de alejarse de sus familias y comunidades, como de contribuir a estigmatizarlas. Se trata de un giro ideológico. Desde el inicio de la década de 1990, mientras el Banco Mundial preconiza el microcrédito para las mujeres, las instancias internacionales siguen priorizando el control de la natalidad en los Sures. La Conferencia de 1994 sobre población y desarrollo en El Cairo ratifica ambas prácticas y el microcrédito pasa a ser la solución universal contra la pobreza femenina (causada por los ajustes estructurales). Muhammad Yunus, el «padre» del microcrédito, el «banquero de los pobres», recibe el Nobel de la paz en 2006.¹⁰ Su «obra» da pie a una campaña mundial destinada a fortalecer la capacidad de emprender de las mujeres mediante préstamos bancarios. Las mujeres del Sur global quedan así designadas como las presas fáciles de las políticas de desarrollo.

⁹ *Ibidem*, p. 10.

¹⁰ Muhammad Yunus será detenido en 2011 por malversación.

Impulsadas por una facción de la izquierda, estas campañas forman parte de una ofensiva ideológica contra la larga historia de las luchas anticoloniales. Unas luchas que, sin embargo, habían sido sostenidas por esa misma izquierda si bien a menudo de forma tardía y con la boca pequeña. Desde el punto de vista de esa parte de la izquierda francesa, si bien la guerra por la independencia de Argelia constituía un capítulo glorioso de su historia, el hecho de no haber adoptado el modelo de democracia europeo había llevado a los argelinos a condenar irremediablemente a las mujeres a su propio encierro. Lo mismo había sucedido, según esta misma izquierda, con todas las luchas de liberación en el Sur: todas ellas habían fracasado en liberar a las mujeres. Las feministas fueron las primeras en subrayar dicho fracaso, apoyándose muchas veces para ello en testimonios de mujeres del Sur. Esta operación, consistente en reducirlo todo a una cuestión de patriarcado tradicional en el Sur frente a patriarcado moderno en el Norte, imprimió un rumbo único a la crítica: el civilizatorio. Todo el trabajo del feminismo hegemónico se centra en lo sucesivo en demostrar que esta situación es fruto de un anticolonialismo naíf. La idea de la superioridad europea recupera entonces su lugar y el razonamiento según el cual los procesos de independencia habrían «devuelto a las mujeres a la cocina» se va haciendo familiar. Cualquier crítica a esta posición es interpretada como «relativismo cultural». Para conocer análisis feministas consistentes hubiera bastado, sin embargo, con leer las críticas realizadas por las feministas descoloniales a las políticas de los gobiernos poscoloniales.¹¹

¹¹ Véase, por ejemplo, Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, Cambridge, Harvard University Press, 2013; Chandra

A principios de los años 2000, el feminismo civilizatorio francés ya institucionalizado sigue centrado en las discriminaciones de género. Las razones por las que este feminismo conviene a las mujeres que han accedido a puestos directivos las explica el propio Instituto nacional de Estadística y de Estudios Económicos Francés (INSEE): el «desarrollo de estos servicios remunerados, antaño generalmente garantizados en la esfera doméstica, ha sido de hecho una condición para el acceso de las mujeres a puestos más cualificados gracias a la ampliación de las posibilidades de contratar el cuidado de los niños, de comer fuera de casa... De esta forma, mientras las desigualdades entre los sexos van reduciéndose muy poco a poco, se han ido sumando otras formas de desigualdad entre las propias mujeres: por un lado están las mujeres que disfrutan de carreras profesionales interesantes y bien remuneradas, y pueden conciliar el modelo masculino de éxito profesional con la vida familiar y las constricciones domésticas; por otro, las que sufren la precariedad laboral, el trabajo a tiempo parcial involuntario y los bajos salarios, y no cuentan con ninguna ayuda en la esfera doméstica».¹² Poner el foco en la cuestión del velo elude tener que enfrentar esta contradicción. En 2004 el Parlamento francés vota la ley que prohíbe el velo islámico en los establecimientos educativos. En muy poco tiempo, cada vez más gobiernos europeos

Talpade Mohanty, *Feminisme Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003; Mwasi (collectif), *Afrofrem*, París, Syllepse, 2018; Raquel Rosario Sánchez, «S'il existe quelque chose comme le "féminisme blanc", l'idéologie de genre en est vraiment l'incarnation parfaite», 26 de julio de 2017; disponible online.

¹² Véase <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1283207#titre-bloc-1>

multiplican medidas y leyes que ponen en su punto de mira a las mujeres musulmanas. La ofensiva se extiende después a las feministas descoloniales: en Europa, muchas militantes descoloniales reciben insultos y amenazas, y son llevadas a los tribunales. Las acusaciones de racismo «antiblanco» y de antisemitismo facilitan la censura de los movimientos descoloniales y de las voces de las feministas afro y musulmanas. En dos décadas, los propósitos de la misión civilizatoria feminista lanzada en 1989 en París se han convertido en objetivos gubernamentales europeos; la cruzada europea contra el Islam se lleva a cabo en nombre de la defensa de los derechos de las mujeres.

Las mujeres racializadas son aceptadas en las filas de las feministas civilizatorias a condición de adoptar la interpretación occidental de los derechos de las mujeres. Desde esta perspectiva ideológica, las feministas del Sur global serían inasimilables ya que demuestran la imposibilidad de resolver las contradicciones producidas por el imperialismo y el capitalismo en términos de integración, paridad y diversidad. El feminismo contrarrevolucionario adopta así la forma de un feminacionalismo, de un femiimperialismo, de un femifascismo o de un *marketplace feminism* (feminismo de mercado).¹³ Estos feminismos, que no siempre comparten los mismos argumentos y representaciones, sí convergen, no obstante, en su adhesión a una misma misión civilizatoria: la que divide el mundo entre culturas abiertas y culturas hostiles a la igualdad de las mujeres.

¹³ Andi Zeisler, *We Were Feminists Once: From Riot Girl to Cover Girl, the Buying and Selling of a Political Movement*, Nueva York, Public Affairs, 2016.

Respecto al suceso del 31 de diciembre de 2015 en la estación de Colonia, que los medios de comunicación presentan como un ataque sexista dictado por la cultura y la religión musulmanas contra mujeres blancas, Alice Schwarzer, gran figura del feminismo alemán de la década de 1970 y amiga de Simone de Beauvoir, declara que en la actualidad «el antirracismo prima sobre el antisexismo»,¹⁴ denuncia «una suerte de “amor pavloviano” hacia lo extranjero que no es, en realidad, más que la otra cara del odio a lo extranjero» y afirma: «¡No queremos perder los derechos que tanto nos ha costado conseguir!». Según Schwarzer, los musulmanes supondrían una amenaza para las conquistas feministas. Sin embargo, no son precisamente los musulmanes quienes están poniendo en peligro las leyes sobre el derecho al aborto y la contracepción, ni los responsables de la explotación de las mujeres racializadas y migrantes, ni los artífices de la sistematización del trabajo parcial infrapagado y descualificado de las mujeres en Europa. Schwarzer tampoco duda en recurrir a un acontecimiento traumático para Alemania, la violación de las mujeres alemanas por los soldados soviéticos (que los soldados estadounidenses perpetraron, por cierto, con la misma ferocidad) cuando dice: «Es la primera vez desde la Segunda Guerra Mundial que las mujeres han sido víctimas de una violencia sexual masiva y organizada en el corazón de Europa».¹⁵ En otras palabras, los hombres musulmanes de 2015 serían los herederos de los soldados soviéticos procedentes de un Oriente salvaje y brutal.

¹⁴ Anne Rosencher, «Alice Schwarzer: aujourd’hui l’antiracisme prime sur l’antisexisme», *Marianne*, 31 de marzo de 2016; disponible online.

¹⁵ *Ibidem*.

Los «islamistas» serían hoy los violadores que «gozan transformando su frustración y su desempleo en un sentimiento de superioridad hacia los “infielos” y disfrutan humillando a las mujeres». ¹⁶ El «velo es la bandera y el símbolo de los islamistas» que «desde la década de 1980 están llevando a cabo una cruzada en el corazón de Europa»: Schwarzer refleja así, en una entrevista, hasta qué punto el velo se ha convertido para las feministas civilizatorias en el fundamento de la nueva misión civilizadora. ¹⁷ Khola Maryma Hübsch da en el clavo cuando denuncia la islamofobia y el chovinismo cultural de la feminista alemana, así como la proximidad de sus puntos de vista con los de la extrema derecha. ¹⁸

La inclusión liberal

El capitalismo no duda en hacer suyo el feminismo *corporate* (que es el que pide integrarse en su mundo) o el discurso de los derechos de las mujeres, según el cual las desigualdades entre hombres y mujeres serían un asunto de mentalidades y de carencias educativas más que el resultado de estructuras de opresión. La transformación de las mentalidades o la exigencia de una educación antirracista y antisexista no son, en efecto, cuestiones baladíes. Pero es preciso denunciar la obstinación en no admitir la existencia de estructuras de poder, en no reconocer que,

¹⁶ Alice Schwarzer, «The Perpetrators on NYE in Cologne Were Islamists», *Breaking World News*, DW.com, 15 de mayo de 2016.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Khola Maryma Hübsch, «Curious Bedfellows», traducido del alemán por Jennifer Taylor, *Qantara.de*, 2016.

sin el racismo, el capitalismo racial se desmoronaría arrastrando con él todo un mundo edificado sobre la invisibilización, la explotación y la desposesión. La idea de que para transformar el mundo solo haría falta cambiar de mentalidad y aprender a aceptar las diferencias se asienta en una concepción idealista de las relaciones sociales. Tal idea seduce porque nos evita actuar sobre las estructuras. Y esto explica el éxito mundial de *We Should All Be Feminists* de Chimamanda Ngozi Adichí, traducido en castellano por *Todos deberíamos ser feministas*.¹⁹ La obra propone un feminismo inclusivo para el siglo XXI demostrando que la división de género mujeres / hombres también tiene consecuencias para estos últimos. Las normas de la masculinidad heteronormativa son, en efecto, constrictivas y convertirse en un hombre suele acarrear la obligación de someterse a toda una serie de mandatos contradictorios y represivos respecto a los sentimientos, los deseos y los cuerpos. La crítica del cuerpo viril, militarizado, duro, que no debe mostrar signo alguno de feminidad (asociada a la debilidad), encuentra hoy mayor audiencia y los estudios sobre la masculinidad virilista se cruzan con frecuencia con los de la supremacía blanca y el capitalismo. El hombre blanco (otra invención de la colonia) constituye una poderosa herramienta de control racial y el análisis de la colonialidad del género no puede eximirse de analizar las diversas

¹⁹ Chimamanda Ngozi Adichie, *Nous sommes tous des féministes*, París, Gallimard, 2015, traducción al francés de Mona de Pracontal y Sylvie Schneiter [ed. cast.: *Todos deberíamos ser feministas*, Barcelona, Random House, 2019]. El «All» de Adichie cuyo género es neutro en inglés se convierte en masculino en las traducciones francesa y española. El libro ha sido número 1 en ventas de Amazon, que también ofrece camisetas para hombres y mujeres con el título del libro como lema.

masculinidades. Existen, no obstante, obstáculos estructurales que impiden la igualdad, para empezar entre las mujeres, pero también entre los hombres. El feminismo inclusivo cuyo anhelo expone *Todos deberíamos ser feministas* se revela irrealizable porque ni todas las mujeres son iguales, ni todos los hombres son iguales: a partir de ahí, ¿respecto de qué hombres deberían ser iguales las mujeres? El racismo, la división en clases sociales y sus combinaciones mutuas, lo hacen imposible. En otras palabras, la argumentación de *Todos deberíamos ser feministas* sería falaz por dos motivos. Por una parte, porque propone una idea de feminismo inclusivo que oculta todas las críticas de los feminismos negros y descoloniales. Estos últimos apuestan precisamente por la liberación de *toda* la sociedad y no por «separarse» de los hombres. Por otra parte, este tipo de razonamientos reduce el feminismo a un simple cambio de mentalidades que sería válido para cualquier mujer y para cualquier hombre, en cualquier época, en cualquier lugar. En su magnífico libro *In the wake. On Blackness and Being*, Christina Sharpe vuelve una y otra vez sobre este impensado, producto de un feminismo blanco burgués que aun no ha acometido su proceso de descolonización. Sharpe cita a Saidiya Hartman quien en una conversación con Frank Wilderson habla de la existencia de «una prohibición estructural (más que de un simple rechazo deliberado) a alianzas posibles entre blanc*s y negr*s a causa de la división de la especie humana en función de lo que significa ser sujeto y lo que significa ser objeto: un antagonismo estructural».²⁰

²⁰ «There is a structural prohibition (rather than merely a willful refusal) against whites being the allies of blacks due to this species division between what it means to be a subject and what it means

Feminacionalismo, natalidad y BUMIDOM

Una de las declinaciones de este conflicto estructural es el auge del feminacionalismo.²¹ Para Sara Farris, la autora que acuñó este término, el feminacionalismo describe la instrumentalización de temas feministas por parte de nacionalistas y de neoliberales islamóforos (que pueden ser al mismo tiempo antiinmigración) y la participación de feministas o de «femócratas» en la estigmatización de los hombres musulmanes. Farris usa también el término de «nacionalismo femocrático».²² Al analizar esta convergencia, la investigadora estudia por un lado las campañas de las políticas xenóforas y racistas impulsadas en nombre de la igualdad de género por partidos de extrema derecha y, por otro lado, la implicación de feministas y de femócratas reconocidas en designar el Islam como una religión y una cultura esencialmente misóginas.²³ Las campañas feminacionalistas son, precisa Farris, inseparables de la reconfiguración del trabajo en la década de 1980, en particular en el sector de los cuidados. Con el propósito de facilitar la incorporación de las mujeres migrantes y musulmanas a este mercado laboral,

to be an object: a structural antagonism». Christina Sharpe, *In the Wake*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 57.

²¹ Sara Farris, que acuñó el término «feminacionalismo», desarrolla en *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism* (cit.) el análisis de este auge; véase asimismo: «Les fondements politico-économiques du fémonationalism», *Contretemps*, 17 de julio de 2013, traducción de Marie-Gabrielle de Liedekerke de su artículo «Femonationalism and the "Reserve" Army of Labor Called Migrant Women», *History of the Present*, núm. 2(2), 2012, pp. 184-199.

²² Farris, cit., p. 4.

²³ *Ibidem*.

el feminacionalismo desarrolla el siguiente razonamiento: estas mujeres —sobre todo las musulmanas— deben ser rescatadas de la dominación masculina, cuya brutalidad es inherente a su cultura, y su emancipación depende de su ingreso en el mercado de trabajo neoliberal. Los empleos que las aguardan en este mercado —trabajo doméstico, acompañamiento de personas mayores, cuidado de los niños o limpieza en la industria de servicios de limpieza— deberían proporcionarles una mayor autonomía, además de permitir a las mujeres de las clases medias europeas la posibilidad de desarrollar una vida profesional. Para las feministas blancas que apoyan estas campañas resulta natural incitar a estas mujeres a desempeñar tareas que el feminismo denunció en su día como alienantes y que conforman un nicho laboral feminizado a causa de la relación de dominio masculina. A veces encuentran aliadas entre mujeres racializadas que juegan el papel de *native informant*, de mediadoras, de traductoras del vocabulario neoliberal en un lenguaje que pone el acento en las nociones de elección individual y de libertad. Si bien no cabe desconsiderar la diversidad de destinos de las mujeres migrantes, ni su capacidad de conquistar su propia autonomía y de escapar a los mandatos del feminacionalismo y del feminismo blanco, su reclutamiento forzoso en este momento de renovación del racismo y de las identidades nacionales (blancas) constituye un asunto de máxima relevancia con consecuencias estructurales. Me gustaría sugerir, no obstante, un posible ajuste respecto de la fecha en la que Farris sitúa el origen del feminacionalismo en el caso de la Francia continental, esto es, la década de los años 2000, pues en la década de 1960 ya cabe discernir, a mi juicio, un tipo de feminacionalismo.

En esta época, mientras la sociedad metropolitana se moderniza, tanto una derecha procolonial represiva en los DOM [dominios de ultramar] como los sucesivos gobiernos apoyan la migración de la juventud y el control de la natalidad. Si bien es cierto que el feminismo de la metrópoli escribe algunas veces sobre la situación de las mujeres en las Antillas,²⁴ también lo es que sus análisis sobre la «masculinidad antillana» se abordan desde un ángulo que psicologiza la esclavitud. En la década de 1960 la sociedad francesa se moderniza reprimiendo su pasado colonial.²⁵ La metrópoli necesita mano de obra femenina para desempeñar los puestos de trabajo menos cualificados de la función pública: hospitales, guarderías, hospicios, jardines de infancia. La incorporación de un mayor número de mujeres blancas a una vida profesional (más allá de la fábrica) exige que las funciones de reproducción social pasen a manos de las mujeres racializadas —cuidado de los críos, de la casa, de la alimentación— y las familias de clase media buscan empleadas domésticas. A fin de responder a estas necesidades, el gobierno francés crea una institución estatal, el BUMIDOM,²⁶ que organiza la emigración de jóvenes de las Antillas, Guayana y

²⁴ Véase Esther M., «Reportage de la Caraïbe. Les Martiniquaises», *Histoires d'elles*, núm. 5, 1977; «Martinique, une oppression doublée par la domination coloniale», *Cahiers du féminisme*, núm. 10, junio-septiembre de 1979, pp. 37-39; «Antillaises», *Nouvelles Questions féministes*, núm. 9-10, primavera de 1985, coordinado por Arlette Gauthier.

²⁵ Véase, entre otros, Kristin Ross, *Laver plus blanc, rouler plus vite. Modernisation de la France et décolonisation au tournant des années 60*, París, Flammarion, 2006; Todd Sheppard, *1962, comment l'indépendance algérienne a transformé la France*, París, Payot, 2012.

²⁶ Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer [Oficina para el desarrollo de las migraciones en los departamentos de ultramar], 1963-1981.

Reunión. Aunque durante sus primeros años el BUMIDOM se centra en el reclutamiento de hombres, las mujeres se convierten muy pronto en su objetivo prioritario. La organización busca «candidatas para establecerse en la metrópoli y ser directamente contratadas como empleadas del hogar» e indica que «el empleo del hogar puede considerarse también un medio para que una joven resuelta y con cierto nivel educativo tenga la oportunidad de adaptarse a la vida metropolitana en un marco familiar, así como de aprovechar sus horas libres para completar sus conocimientos y preparar los exámenes u oposiciones que le abrirán las puertas de otras profesiones».²⁷ El BUMIDOM hace hincapié en el beneficio en autonomía y en formación profesional para las mujeres antillanas y reunionesas. Stéphanie Condon, estudiosa de la migración femenina de las Antillas, describe «una concentración de los empleos femeninos en un pequeño número de sectores, con la mitad de las mujeres concentradas en los servicios públicos: hospitales, servicios sociales, PTT [Correos, Telégrafos y teléfonos, por sus siglas en francés], sectores en los que abundan los empleos “femeninos”».²⁸ El número de mujeres antillanas reclutadas por el BUMIDOM aumenta muy rápidamente:

²⁷ Stéphanie Condon, «Migrations antillaises en métropole», *Les cahiers du CEDREF*, núm. 8-9, 2000; disponible online. Véase asimismo el informe de la Asociación general de Estudiantes de Guadalupe (AGEG, una asociación militante), *L'émigration travailleuse guadeloupéenne en France*, París, L'Harmattan, 1978; Pierre Éverard, «L'intégration des infirmières antillaises dans les équipes soignantes des Hôpitaux de Paris», tesis de maestría, Université de Lyon II, 1983; Fred Constant, «La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 3, núm. 3, 4º trimestre, 1987.

²⁸ *Ibidem*.

en 1962 «la metrópoli contaba con 16.660 mujeres y 22.080 hombres procedentes de las Antillas; en 1968 la cifra sube, respectivamente, a 28.556 y 32.604. El censo de 1968 da cuenta de 13.736 mujeres y 15.152 hombres establecidos en la metrópoli desde 1962».²⁹ Por lo tanto, la organización de la emigración de una mano de obra femenina no solo responde a la demanda creada por la reorganización del capitalismo en Francia, sino también a la reorganización social y política de los territorios de ultramar. Lo que pretendo sugerir aquí es que Francia reorganiza su espacio racializado tras la independencia de Argelia y que en este periodo emerge una suerte de feminacionalismo. Las bases del feminacionalismo de los años 2000 se asientan, por lo tanto, en la década de 1960. Lo impensado de las feministas metropolitanas en el periodo «poscolonial» —cuando se entrelazan la represión del pasado colonial / racial y la reorganización del capitalismo— viene, por lo tanto, de lejos.

En el siglo XXI, el control de las migraciones y la natalidad, así como la organización de una mano de obra móvil, racializada y femenina siguen en el centro de las políticas neoliberales avaladas por las feministas civilizatorias. Sirva de ejemplo el compromiso de la Fundación Gates de facilitar el acceso a información contraceptiva a 120 millones de mujeres de los países más pobres hasta 2020, favoreciendo la distribución de las nuevas tecnologías y, en especial, de anticonceptivos hormonales que se implantan en el brazo (Norplant, Sinoplant, Jadelle) o se inyectan en los músculos de los glúteos para una liberación más lenta (Depo Provera, Noristerat).³⁰ Un proyecto

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ «Planification familiale. Aperçu de nos stratégies»; véase ht-

que apunta especialmente a India, Nigeria y Brasil, países con una elevada tasa de esterilización de mujeres negras (42 % de las mujeres).

El fortalecimiento del feminismo civilizatorio era previsible. Este feminismo da sus primeros pasos durante la época del colonialismo esclavista y posesclavista, y recupera su vigor en el periodo poscolonial francés. Al hacer suya la ficción de que el colonialismo termina en 1962, este feminismo decide autoengañarse tanto en lo que respecta al vasto territorio de «ultramar» procedente del periodo esclavista y posesclavista, como en lo relativo a la presencia de mujeres racializadas en Francia. Así es como se convierte en una ideología cómplice de las nuevas formas del capitalismo y del imperialismo, permaneciendo en silencio durante las intervenciones militares francesas en sus antiguas colonias del continente africano y ante las nuevas formas de colonialidad y de racismo de Estado tanto en los territorios de «ultramar» como en Francia.

La apropiación política del relato militante

A finales de la década de 1980, una de las armas ideológicas del feminismo civilizatorio es la pacificación de las figuras militantes y la reescritura de nuestras luchas. El Estado, sus instituciones y los partidos políticos ya no tratan de impugnar la existencia de las luchas emancipadoras, sino que prefieren integrar a algunas figuras cuidadosamente seleccionadas para «blanquearlas» —en todos los sentidos del término—. Esta pacificación ya se había llevado a

cabo respecto de 1968 y quienes pasaron del «cuello Mao al Rotary Club» fueron bien acogidos en los pasillos del poder. La heterogeneidad del Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLF, por sus siglas en francés)³¹ perdió de esta forma su alcance. Aunque su nombre procedía de los combates por la descolonización, el movimiento olvidó su deuda con las luchas antiesclavistas y anticoloniales. Es preciso recordar asimismo que la denominación de «Movimiento de Liberación de las Mujeres» se adoptó porque el término «feminista» no era hegemónico en aquella época. Para algunos grupos, sobre todo de feministas marxistas o próximas a la extrema izquierda antiimperialista y al Partido Comunista, el término estaba asociado a una posición burguesa impermeable a la cuestión social; para otros grupos, esta denominación no tenía en cuenta la cuestión del inconsciente.³² Desde la perspectiva política de las luchas de las mujeres, algunos colectivos llevaron a cabo una crítica del Estado patriarcal e imperialista, poniendo de manifiesto una comprensión profunda de la dimensión social de la vida de las mujeres. Otras corrientes feministas se centraron en la denuncia de la heteronormatividad. Desde mediados de la década de 1970 comenzaron a aparecer cada vez más grupos de mujeres racializadas.³³ Por último,

³¹ Los periodistas traducían de forma literal el nombre del movimiento en Estados Unidos: «Women's Liberation Movement».

³² No cabe extenderse aquí sobre la diversidad de los grupos de mujeres que constituían el MLF, así que se expone la cuestión de forma bastante resumida.

³³ Véase, por ejemplo, *Algériennes en lutte, bulletin du groupe de femmes algériennes*, enero y febrero de 1978; *Nosotras, 1974-1976*; folleto de la *Coordinadora de mujeres negras*, 1978; disponible en <https://drive.google.com/file/d/0B9hpOds0-6vyTVIMTmsyZ0w5LWc/view?resourcekey=0-AAk83piVOjUeeHfCAjap7Q>. En la década

tanto en Francia como en Italia muchas feministas blancas atacaron duramente la centralidad de las luchas legales (aborto, contracepción, violaciones), una estrategia que desde su perspectiva conducía a dar centralidad también al Estado y a su justicia clasista. La estructura racial del Estado, de la justicia o de la medicina seguían, no obstante, sin ponerse en cuestión. Para dejar de ser una ideología marginal y transformarse en un movimiento legítimo, para ser admitido en los pasillos del poder, para convencer al Estado y al capital de que existía un feminismo que no solo no suponía una amenaza sino que era capaz de convertirse en un arma ideológica y política, el feminismo civilizatorio debía transformar el feminismo militante sustituyendo a su adversario de entonces (el patriarcado blanco, el Estado y el capital) por el Islam. Se trataba de cambiar un MLF francés ya debilitado por el proceso de institucionalización operado por el gobierno del Partido Socialista en 1981, por un movimiento feminista que reivindicase la paridad y aspirase a la liberación sexual más banal, exigiendo, al mismo tiempo, la represión de l*s trabajador*s sexuales y erigiendo el bikini y la minifalda como símbolos de su liberación. Esta operación borraría, evidentemente, los conflictos de las mujeres en las fábricas, los movimientos lésbicos y

de 1980, la Maison des femmes [Casa de las mujeres] de París acoge a múltiples grupos de mujeres y, entre ellos, a colectivos que se nombran como racializados, queer o de mujeres lesbianas. El «Grupo 6 de noviembre», un grupo político no mixto, nace en dicha fecha del año 1999 a partir del «encuentro de lesbianas cuya historia estaba ligada al esclavismo, el imperialismo, las colonizaciones, las migraciones forzosas; mujeres lesbianas que en los países anglosajones se incluyen en el paraguas genérico de “lesbians of color”». En estos espacios se multiplican las investigaciones universitarias y se crean archivos digitales, tanto de texto como audiovisuales.

queer y a las feministas antiimperialistas. Pero era necesario realizarla para devolver cierto lustre a una ideología neoliberal con necesidad de distinguirse de un patriarcado cada vez más perjudicial, además de asociado a la derecha.

Esta adaptación del feminismo también apuesta por reescribir el gran relato militante. El método puede proceder presentando, por ejemplo, a una militante radical, insultada y difamada en su época, desempleada durante mucho tiempo a causa precisamente de su militancia, como una mujer convencional, como una tímida costurera con su bolsito entre las manos pero capaz de enfrentarse ella sola a los malvados. Es el caso de Rosa Parks. Esta transformación consigue barrer varias cosas de un plumazo: una lucha colectiva, la personalidad de una militante y la estructura racista de Estados Unidos. La lucha colectiva fue sin embargo esencial para el desarrollo de un movimiento antirracista político durante los años de la segregación estadounidense. El *Women's Political Council* (WPC) se crea en 1955 para movilizar a las mujeres negras en el Sur. Es el movimiento que lanza la idea de organizar un boicot a los autobuses segregados y el 1 de diciembre de 1955 Rosa Parks se niega a sentarse en la parte reservada a l*s negr*s en el autobús de Montgomery. Si esas semanas de boicot pudieron materializarse fue gracias a una larga preparación cuyo peso recayó principalmente en las mujeres. Las aportaciones del WPC se revelaron igualmente fundamentales para el éxito de la Marcha sobre Washington en 1963. Fueron, efectivamente, sus militantes quienes reservaron los autobuses, prepararon la comida, imprimieron las letras de las canciones combativas para matar el aburrimiento

durante los largos trayectos y enardecieron a los manifestantes; quienes organizaron los relevos. Ellas fueron las «pequeñas manos» de la manifestación, las que se encargaron de hacer todo el trabajo que las mujeres siempre asumen en las movilizaciones. Pese a ello, los organizadores de la Marcha se negaron obstinadamente a que una de estas militantes tomara la palabra en Washington. Ante las protestas, se terminó aceptando que algunas de ellas se sentaran en las tribunas y que se hiciera un «Homenaje a las luchadoras negras por la libertad». Pero sería un hombre, A. Philip Randolph, quien lo protagonizara. A la única mujer a la que finalmente le fue permitido tomar la palabra fue a Daisy Bates, una de las impulsoras del movimiento contra la segregación en las escuelas de Little Rock, Arkansas, un movimiento que desembocó en la decisión federal de 1954 de terminar con la segregación en todas las escuelas.³⁴ Durante la Marcha, las dirigentes negras fueron relegadas a un segundo plano, detrás de los hombres, junto a las esposas de los dirigentes. Ninguna de ellas fue invitada a sumarse a la reunión con el presidente Johnson. El «doble hándicap de la raza y del sexo» (*double handicap of race and sex*) o el sistema «Jane Crow», como lo llamó Pauli Murray, las convenció definitivamente de que «la mujer negra no puede ni aplazar ni subordinar la lucha contra las discriminaciones relativas al sexo a la lucha por los derechos civiles, sino que ha de impulsar ambas

³⁴ También Bayard Rustin, principal organizador de la Marcha, hubo de enfrentarse a los prejuicios del movimiento por ser gay, como señalaría Jesse Jackson: https://www.washingtonpost.com/lifestyle/style/women--nearly-left-off-march-on-washington-program--speaking-up-now/2013/08/22/54492444-0a79-11e3-8974-f97ab3b3c677_story.html

luchas y de forma simultánea».³⁵ Las contribuciones de todas estas mujeres siguen apareciendo únicamente de forma marginal en las narraciones de las luchas por los derechos civiles, convertidas en un movimiento pacificador en vez de pacífico donde la figura individual de Rosa Parks, transformada en heroína según los códigos de la narración dominante y vaciada de su militancia, adquiere un papel hegemónico. Así es como, tras un largo proceso de pacificación, Rosa Parks llega a convertirse en una figura del excepcionalismo estadounidense donde los errores se reparan gracias a los «valores americanos» de *decency* y *fairness* [decencia y ecuanimidad]. Para entrar a formar parte del Panteón estadounidense, Parks tuvo que ser previamente «blanqueada» y desvinculada de su comunidad militante. Lo más irónico es que ella era una militante de largo recorrido, próxima a los comunistas negros estadounidenses.³⁶ Cuando el proceso de blanqueamiento se completa, la estatua de Rosa Parks se inaugura en el Congreso. Así, pues, una vez desembarazadas de su feminismo radical y de su militancia, las mujeres también pueden convertirse en personalidades de la historia nacional. A Coretta Scott King le ocurrió lo mismo que a Rosa Parks. Conocida por su militancia radical y su oposición a la guerra de Vietnam, solo se la recuerda, sin embargo, como la devota esposa de Martin Luther King Jr. Cuando no se puede ocultar su politización, las militantes son descritas

³⁵ Cita de Jennifer Scanlon en «Where Were the Women in the March on Washington?», *The New Republic*, 16 de marzo de 2016 (disponible online), extraída de su propio libro, *Until There Is Justice*, Oxford University Press, 2016.

³⁶ Jeanne Theoharis, *The Rebellious Life of Mrs. Rosa Parks*, Beacon Press, 2013.

como marimachos, como extremistas inasimilables, como mujeres indignas de sus esposos (convertidos mientras tanto en iconos), o bien simplemente condenadas al olvido. Entre los nombres olvidados o marginados que aún debemos evocar continuamente cabría citar a Claudia Jones. Jones fue una militante comunista que propuso una articulación pionera entre emancipación de las mujeres y emancipación socialista, además de la protagonista de la campaña de apoyo a los Scottsboro Boys (unos jóvenes negros falsamente acusados de violación y amenazados de linchamiento), a quien le retiraron la ciudadanía estadounidense tras dos estancias en prisión.³⁷ Debemos recordar asimismo a Winnie Mandela, comparada y dibujada como el reverso negativo de su marido, Nelson Mandela, santificado por el mismo Occidente que durante mucho tiempo lo había tratado como terrorista. Y a Djamila Bouhired, menos asimilable que Djamila Boupacha pues la afirmación de su orgullo por haber participado en la lucha armada contra el Estado francés impedía convertirla en víctima. Tampoco cabe olvidar a Fatima Bedar, la víctima más joven del 17 de octubre de 1961, muerta a los 17 años.

³⁷ Véase Claudia Jones, «Femmes noires et communistes, mettre fin à une omission», *Période*; disponible online. Véase asimismo Carole Boyce Davies, *Left of Karl Marx: The Political Life of Black Communist Claudia Jones*, Durham, Duke University Press, 2007; Claudia Jones, Ben Davis, *Fighter for Freedom*, Nueva York, New Century Publishers, 1954; Claudia Jones, «The Caribbean Community in Britain», *Freedomways*, vol. 4, verano de 1964, pp. 341-57; John H. McClendon III, «Claudia Jones (1915-1964) political activist, black nationalist, feminist, journalist» en Jessie Carney Smith (ed.), *Notable Black American Women*, Nueva York, Gale Research Inc., 1996, pp. 343-348.

Tiempo y narración estatal del feminismo

Erigir a una militante en heroína de la democracia occidental contribuye a esconder las desigualdades subsistentes así como a reducir el racismo a una patología de ciertas personas. El racismo y el sexismo pierden de esta forma su carácter de elementos estructurales para transformarse en accidentes reparables gracias al coraje de ciert*s individu*s. El delito no es más que un momento de confusión. Esta pacificación de nuestro pasado contribuye a nuestra dominación presente. En efecto, el poder usa esta narración para sermonear a movimientos más recientes. Las normas de la respetabilidad se dictan para acallar la cólera, para volverla indigna. En lo sucesivo se hablará de «sujetos dignos de defenderse y de ser defendidos».³⁸ Esta estrategia de borrado construye iconos, mujeres desposeídas de su propia lucha y separadas de los colectivos de los que formaban parte para convertirlas en heroínas tranquilas, dulces y apacibles. En Europa aún no ha hecho falta recurrir a este procedimiento ya que ninguna mujer racializada forma parte de su panteón. Francia tampoco se ha visto obligada a realizar ningún proceso de pacificación de mujeres racializadas militantes, pues a sus ojos estas ni siquiera existen.³⁹ Algunos hombres negros sí han sido, por el contrario, reconocidos por el Estado francés, al precio

³⁸ Elsa Dorlin, *Se défendre, une philosophie de la violence*, París, La Découverte, colección «Zones», 2017, p. 270 [ed. cast.: *Autodefensa: una filosofía de la violencia*, Tafalla, Txalaparta, 2019].

³⁹ Hasta bien recientemente sus nombres ni siquiera se conocían. Solo han empezado a escucharse desde hace unos pocos años en algunos eventos oficiales o en coloquios de «mujeres de los territorios de ultramar».

de su blanqueamiento. Aimé Césaire ingresó en el Panteón de París como autor de *Retorno al país natal*⁴⁰ y no de *Discurso sobre el colonialismo*.⁴¹ Esta última obra denuncia el racismo y propone un análisis del efecto retorno de la esclavitud y del colonialismo en Francia que resuena en nuestro presente. Del mismo modo, si la frase de Frantz Fanon «No soy esclavo de la esclavitud que deshumanizó a mis padres» pudo convertirse en 1998 en el lema del 150 aniversario de la abolición de la esclavitud en las colonias francesas fue porque su mensaje revolucionario había sido anulado y su frase, sacada de contexto, preconizaba un mensaje de reconciliación que obviaba no solo la cuestión de las reparaciones, sino su misma discusión. ¿Es deseable, en consecuencia, ingresar en su Panteón, integrarse, aspirar a «estar ahí», cuando el marco de su relato no ha cambiado y el lugar concedido sigue siendo subalterno? La tentación de pelear por la inclusión de «capítulos olvidados» es, en efecto, enorme. Yo misma cedí a ella, aunque enseguida pude dimensionar los límites de esta estrategia: si se mantiene el marco teórico de la escritura histórica resulta prácticamente imposible que la inclusión de dichos capítulos no suponga la pérdida de su potencia de transformación del mundo. La inclusión va ligada a un ajuste al marco de las fronteras geográficas y narrativas del relato nacional.

En vez de adoptar el marco del relato colonial tanpreciado para el feminismo civilizatorio, es preciso no cejar en el esfuerzo de recuperar las historias de lucha de las mujeres esclavas y cimarronas que revelan la existencia, ya en el siglo XVI, de un feminismo

⁴⁰ *Retorno al país natal*, Zamora, Fundación Sinsonte, 2007. [N. de la T.]

⁴¹ *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2015. [N. de la T.]

antirracista y anticolonial. Cabría alegar que ninguna de esas mujeres se llamaba a sí misma feminista o que las nociones de antirracismo y de anticolonialismo son muy posteriores. Pero si Mary Wollstonecraft, filósofa y autora de *Vindicación de los derechos de la mujer* en 1702 y Olympe de Gouges, autora de la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* que subió al cadalso por sus ideas el 3 de noviembre de 1793, merecen llamarse feministas, son igualmente dignas de tal nombre Sanité Belari, revolucionaria y oficial del ejército haitiano, fusilada el 5 de octubre de 1802 por el ejército napoleónico encargado de restablecer la esclavitud; Queen Nanny en Jamaica, la cimarrona Héva en la isla de Reunión o la Mulata Soledad, que participó en la insurrección contra las tropas napoleónicas en la isla de Guadalupe. Reescribir la historia de las mujeres es seguir la senda abierta en Estados Unidos, América Central y América del Sur, África, Asia y el mundo árabe, para sacar a la luz las contribuciones de las mujeres indígenas, de las mujeres negras, de las mujeres colonizadas, de las feministas antirracistas y anticoloniales.

Solidaridad o lealtad con los hombres racializados

Los relatos occidentales no han sido los únicos en invisibilizar a las mujeres luchadoras. Los movimientos revolucionarios también han contribuido a ello alabando a las figuras masculinas o convirtiendo a las femeninas en heroínas silenciosas. Los argumentos de la división y la occidentalización han jugado un papel decisivo: «Dividís el movimiento cuando este está bajo el fuego de la represión, participáis en

la estigmatización de vuestros hermanos, os hacéis las occidentales». Muchas mujeres militantes han puesto de manifiesto el uso de tales llamamientos a la lealtad para ignorar sus críticas del machismo y del sexismo. En su autobiografía, Elaine Brown, primero militante y más tarde dirigente del Black Panther Party, cuestiona sin tapujos el sexismo de sus camaradas.⁴² Brown describe la espiral de violencia generada por el estrés permanente, el racismo, la represión terrible que se cernió sobre el BPP y la capacidad del FBI para sembrar divisiones en su seno.⁴³ Brown saca igualmente a la luz las múltiples contradicciones, las tensiones tremendas que lastran las vidas negras, independientemente de su género o sexualidad; pero sus observaciones están impregnadas de ternura y de amor hacia las mujeres y los hombres negros, abocadas y abocados a la violencia contra sí mismos, contra sí mismas, contra sus allegados. Esta es la grandeza de una obra dura que pone en cuestión la condena moralista, llevada a cabo por el feminismo civilizatorio, de la dominación masculina en las comunidades negras. En Francia, la Coordinadora de Mujeres Negras enuncia claramente en su folleto de 1978 la necesidad de mantener una posición autónoma tanto del feminismo blanco como del machismo negro: «Poniendo en común nuestras vivencias como mujeres y como negras, hemos tomado conciencia de que la

⁴² Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, Anchor Books, 1994 [ed. cast.: *Una cata de poder. Historia de una mujer negra*, Madrid, Editorial del oriente y del mediterráneo, 2016]. Véase asimismo, Robyn C. Spencer, *The Revolution Has Come. Black Power, Gender and the Black Panther Party in Oakland*, Durham, Duke University Press, 2016.

⁴³ *Ibidem*, p. 401.

historia de nuestras luchas, en nuestros países y en la inmigración, es una historia en la que somos negadas, desvirtuadas. [...] Esta es la razón por la que nuestra lucha en tanto mujeres es, antes que nada, autónoma, pues queremos combatir el sistema capitalista que nos oprime pero también nos negamos a sufrir las contradicciones de unos militantes que luchan por un socialismo en mayúsculas mientras siguen perpetuando con las mujeres una relación de dominio que denuncian en otros ámbitos».⁴⁴ Estas posiciones, cuyas huellas cabe rastrear en los escritos de las mujeres negras esclavizadas o colonizadas, son retomadas hoy por grupos como Locs (*Lesbians of Color*), Mwasi o Afro-Fem, cuyo propósito explícito es enfrentar «la invisibilización de las mujeres negras en los movimientos feministas» pero sin «ocultar el machismo de los hombres afro»,⁴⁵ para lo cual han creado el concepto *misogynoir*.⁴⁶ Divine K., cofundadora del colectivo Afro-Fem en Francia, recupera el mandato de lealtad para subrayar que «cuando las mujeres afro se enfrentan a los hombres

⁴⁴ Texto íntegro del folleto de la *Coordinadora de mujeres negras*, 1978 [cit., nota 33]

⁴⁵ Lucie Sabau, «AfroFem», *feministoclic.olf.site*, 15 de septiembre de 2015.

⁴⁶ Cabría traducir este concepto como misoginia negra. Se trata de una noción acuñada por Moya Bailey en 2008 para visibilizar una misoginia que afecta específicamente a las mujeres negras. Esta misoginia no procedería únicamente de los blancos, hombres y mujeres, sino también de los negros, hombres y mujeres. Y como en el caso de cualquier otra relación de desprecio u odio asentada en relaciones estructurales de dominio, sus consecuencias no se limitan a la ofensa, sino que se reflejan en condiciones materiales de vida como, por ejemplo, la mayor tasa de mortalidad de madres e hijos negros durante los embarazos y partos que recoge el CDC: <https://www.cdc.gov/media/releases/2019/p0905-racial-ethnic-disparities-pregnancy-deaths.html> [N. de la T.]

afro, se las acusa de sembrar la división, de hacer el juego a los colonos» y denuncia «el androcentrismo de los movimientos denominados de afroconciencia, de afrocentricidad, dirigidos por hombres que preconizan una suerte de “retorno a las raíces africanas” e imponen mandatos esencialistas a las mujeres negras». ⁴⁷ La solidaridad es una alternativa al mandato de lealtad: una solidaridad sin fisuras, un amor real y profundo, tan incondicional como intolerante con la violencia.

El feminismo civilizatorio como agente pacificador de las luchas de las mujeres

Es importante analizar las estrategias de pacificación porque, por un lado, no siempre toman el camino de la censura ni de la represión policial o militar y porque, por otro, desdibujan los objetivos emancipadores representándolos como una victoria del bien sobre el mal, de la moral sobre el vicio. El feminismo civilizatorio ha recurrido a esta estrategia para imponer los términos «feminismo» y «feminista»; ha reescrito la historia de las luchas de las mujeres para infravalorar o desconsiderar la participación de las mujeres del Sur en las luchas anticoloniales y antiimperialistas. De esta forma, sus relatos o bien no aluden a las mujeres del Sur más que de forma marginal, o bien ponen el acento en la «traición» de los movimientos coloniales que habrían devuelto a las mujeres «al hogar». Aquí se ha efectuado una elección: la de ignorar los análisis de las mujeres que participaron en las luchas anticoloniales y

⁴⁷ Sabau, cit.

antiimperialistas, sus críticas a la dimensión sexista del nacionalismo, su insistencia en la inequívoca intersección entre derechos económicos, culturales, políticos, reproductivos y medioambientales. Las distancias entre la realidad poscolonial y las promesas de las luchas por la independencia no se deben simplemente a razones culturales, sino que proceden de figuraciones en las que la perpetuación del dominio masculino estaba presente. Estas contradicciones existen, las feministas descoloniales son conscientes de ellas y nunca han dejado de analizarlas. Por el contrario, la voluntad hegemónica del feminismo civilizatorio es incapaz de aceptar la capacidad de las mujeres del Sur para analizar los mecanismos y la ideología de las políticas machistas y heteropatriarcales. Las feministas descoloniales no pretenden ignorar la existencia de la violencia sistemática contra las mujeres, ni la vuelta de las estructuras opresivas en los Estados nacidos de la descolonización cuando hacen hincapié en que la crueldad de los hombres blancos ha sido, hasta el momento, más destructiva que cualquier otra cosa. El movimiento argentino *Ni una menos*, que desde 2016 organiza huelgas y manifestaciones contra el feminicidio, «una de las formas más extremas de la violencia ejercida contra las mujeres, pues se trata del asesinato de una mujer por parte de un hombre que la cree de su propiedad», vincula esta batalla a la defensa del derecho a la tierra de los pueblos autóctonos, así como a la lucha contra las políticas neoliberales impuestas por el FMI.⁴⁸

⁴⁸ Luc Vinogradoff, «Marche contre “les féminicides” en Argentine et dans toute l’Amérique latine» [Manifestación contra los «feminicidios» en Argentina y en toda América Latina], *Le Monde*, 19 de octubre de 2016; disponible online.

El desvelamiento en la década de 2010

En Francia, el verano es una época propicia para la proyección del feminismo civilizatorio y sus fantasmas racistas sobre el cuerpo de las mujeres musulmanas.⁴⁹ En verano «la mujer» *debe* desnudarse pues esta es la forma de manifestar su libertad. ¿O acaso Marianne, icono de la República, no enseña su seno desnudo que «alimenta al pueblo? ¡Ella no lleva velo porque es una mujer libre! ¡Eso es la República!».⁵⁰ El bikini⁵¹ se convierte así en un icono de la liberación femenina, en el símbolo de las victorias feministas de «la década de 1970», en la prenda que encarnará la adhesión de las mujeres a «los

⁴⁹ El texto que sigue procede en gran parte de Françoise Vergès, «Toutes les féministes ne sont pas blanches! Pour un féminisme décolonial et de marronnage [¡No todas las feministas son blancas! Por un feminismo descolonial y cimarrón]», en Ahmed Boubeker y Serge Mboukou (dir.), *Philosophies des limites postcoloniales, Le Portique*, núm. 39-40, 2017, pp. 155-177.

⁵⁰ «Valls évoque le sein nourricier de Marianne, la polémique enfle» [Valls evoca el pecho amamantador de Marianne y dispara la polémica], *Ouest-France*, 30 de agosto de 2016. Véase la rectificación de la historiadora Mathilde Larrère quien recuerda que la desnudez de los senos de Marianne no es más que una forma de imitar la Antigüedad, que esa representación ha ido cambiando a lo largo de los siglos y que no guarda ninguna relación con idea alguna de libertad de las mujeres: Assma Maad, «La leçon d'une historienne à Manuel Valls après ses propos sur Marianne et le voile» [Lección de una historiadora a Valls, tras sus declaraciones sobre Marianne y el velo], *BuzzFeed*, 30 de agosto de 2016; disponible online.

⁵¹ Louis Réard llamó «bikini» a su diseño, en 1946, de un bañador de dos piezas que se vendía en una caja de cerillas y que salió al mercado con el eslogan «El bikini, ¡la primera bomba anatómica!». En 1946, Estados Unidos realizó en el atolón Bikini las primeras pruebas nucleares. Se detonaron 23 bombas nucleares en total, condenando al exilio a los habitantes de la zona. La isla sigue siendo inhabitable.

valores de la república», su acceso a una feminidad real y completa, emancipada, vivida en plenitud. Es la rúbrica a su laicismo pues feminismo, república y laicismo se vuelven intercambiables. El bikini es, evidentemente, lo contrario del burkini, vestimenta en la que cristalizó la opresión de las mujeres durante el verano de 2016.⁵² El burkini fue prohibido por ordenanzas municipales y un cuerpo de policía se encargó de multar a las mujeres en burkini en las playas del sur de Francia. Un año antes, el verano ya había proporcionado su contingente de incidentes en torno a la prenda femenina estival por excelencia. Un incidente en Reims revolucionó los medios de comunicación, las redes sociales y a algunos políticos: según un medio local, cuatro chicas habían agredido a otra joven cuando esta última tomaba el sol en bikini en un parque público. Inmediatamente transformada en «una agresión inaceptable por la que se nos intenta imponer un modo de vida que no es el nuestro», en palabras de uno de los líderes de la derecha francesa que hacía un llamamiento a «la intransigencia»,⁵³ el bikini de Reims brindó a

⁵² Les décodeurs, «Comment le “burkini” est devenu la polémique du mois d’août» [¿Cómo se convirtió el burkini en la polémica del mes de agosto?], *lemonde.fr*, 26 de agosto de 2016; disponible online. «Burkini: les islamistes sont contre» [Burkini: desaprobado por los islamistas] de Jean-Claude Kaufmann (autor del libro *Burkini. Autopsie d’un fait divers*), Entrevista *Soir* 3, 5 de julio de 2017; disponible en <http://www.francetvinfo.fr/societe/religion/laicite/polemique-sur-le-burkini/>. Frantz Durupt, «Le tribunal administratif de Bastia valide l’arrêté “anti-burkini” de Sisco» [El tribunal administrativo de Bastia valida la orden «anti-burkini» de Sisco], *Libération*, 6 de septiembre de 2016; disponible online.

⁵³ Julien Vlassenbroek y Franceline Beretti, «Femme en bikini agressée à Reims: analyse d’un emballement sur la Toile» [Mujer en bikini agredida en Reims: análisis de un sobrecalentamiento en la Red], *rtbf info*, 28 de julio de 2015; disponible en <https://>

las feministas blancas, a la derecha y a la izquierda, la ocasión de explayarse en acusaciones contra una «policía religiosa»,⁵⁴ así como de deshacerse en elogios al cuerpo femenino desnudo en tanto símbolo de la república. Cuando la investigación sacó a la luz la banalidad del incidente ya era demasiado tarde: el bikini se había convertido en un asunto nacional.

El verano de 2017 tampoco escaparía a esta nueva convención. Los últimos días de julio algunos medios de comunicación franceses se dedicaron a publicar noticias cotidianas sobre una «revuelta del bikini» en Argelia, con evocadores titulares como «Argelia: la revuelta del bikini se extiende»⁵⁵ o «Argelia: sobre

www.rtf.be/info/medias/detail_femme-en-bikini-agresse-e-a-reims-analyse-d-un-emballement-sur-la-toile?id=9042079

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ «Algérie: la révolte du bikini s'étend», *LCI*, 3 de agosto de 2017; el ladillo es todavía más sugerente: «ITSY BITSY. Desde la fiesta nacional argelina, el pasado 5 de julio, un grupo de mujeres organiza salidas a la playa en el norte del país... en bikini. Acudir en grupo es, para ellas, una forma de luchar contra el acoso y la presión religiosa». «Itsy Bitsy» alude a la canción de Dalida: «Sur une plage il y avait une belle fille / Qui avait peur d'aller prendre son bain/ Elle craignait de quitter sa cabine / Elle tremblait de montrer au voisin/ Un, deux, trois, elle tremblait de montrer quoi? / Son petit itsi bitsi tini ouini, tout petit, petit, bikini» [En una playa había una linda chica / Con miedo de irse a bañar / Temía abandonar su casita / No quería al vecino enseñar / Un, dos, tres, no quería enseñar ¿qué? / Su pequeño itsi bitsi tini ouini, pequeño, diminuto, bikini]». Véase asimismo Claire Tervé y Sandra Lorenzo, «Y-a-t'il eu vraiment une révolte du bikini en Algérie?» [¿Ha habido realmente una revuelta del bikini en Argelia?], *Huffington Post*, 7 de agosto de 2017; disponible online. Viviane Forson, «Algérie: les secrets d'une campagne pro-bikini» [Argelia: los secretos de una campaña probikini], *Le Point Afrique*, 27 de julio de 2017; disponible online. H. B., «Algérie: une "opération bikini" a t'elle été organisée sur une plage de Kabylie?» [Argelia: ¿operación bikini en una playa de la Cabilia?], *20 minutes*, 8 de agosto de 2017; disponible online. «Nouvelle opération "bikini" en Algérie» [Nueva operación bikini en Argelia], *BFMTV*,

la “revuelta del bikini”, un movimiento espontáneo y ciudadano». ⁵⁶ Los periódicos franceses hablaban de «manifestaciones feministas», de «inmenso chapuzón republicano», de concentración en la playa de «más de 3.600» mujeres que se enfrentaban, así vestidas, a unos «islamistas» que las estaban «amenazando». ⁵⁷ El lenguaje de los artículos procedía de una legitimidad feminista «laica y republicana» en la medida en que se deseaba ver en las mujeres argelinas una defensa de los «valores republicanos» y se asistía a una lucha de «dos visiones enfrentadas». ⁵⁸ A primeros de agosto llegaron por fin las primeras rectificaciones. Las mujeres argelinas que habían creado un grupo de Facebook para ir juntas a la playa y protegerse colectivamente de los acosos sexistas tuvieron que intervenir en los medios de comunicación franceses para que detuvieran su fabricación de la «polémica del bikini». ⁵⁹ Nouria denunció la manipulación en estos términos: «Se pusieron a usar palabras que nosotras no usábamos nunca, como “islamismo” u

7 de agosto de 2017; disponible online. «Qu'est-ce que “la révolte du bikini” en Algérie?», *BMFTV*, 7 de agosto de 2017; disponible en <https://youtu.be/IsapPrTzHfY>

⁵⁶ Amélie James, «Algérie: qu'est-ce que la “révolte du bikini”, mouvement citoyen et spontané», *RTL*, 8 de agosto de 2017.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Zohra Ziani, «Polémique sur le bikini en Algérie: des femmes veulent tourner la page» [Polémica del bikini en Argelia: algunas mujeres quieren pasar página], *Libération*, 13 de agosto de 2017. Véase asimismo «En Algérie, ces femmes se battent pour porter le bikini» [Mujeres en lucha por el bikini en Argelia], *www.leparisien.fr*, 3 de agosto de 2017; disponible online. Y Lina Kennouche, «La révolution du bikini: de la grandeur à la misère du féminisme en Algérie» [La revolución del bikini: de la grandeza a la miseria del feminismo en Argelia], *Al-Akhbar.com*, 31 de julio de 2017; disponible online.

“oscurantismo”». «No estábamos denunciando ni agresiones físicas, que nunca sufrimos en esta playa, ni a las mujeres en burkini, que no suponen ningún problema para nosotras», abunda Sarah. Su marido, Djaffar, se indigna: «No penséis que solo en grupo las mujeres pueden ir en bañador a la playa. Siempre han ido en traje de baño».⁶⁰

La revuelta del bikini fue una pura construcción de los medios de comunicación franceses en la que algunas feministas blancas entraron al trapo. Estábamos, una vez más y como siempre, ante la empresa de «desvelar» a las mujeres argelinas, tan «bonitas tras su velo» como rezaba un cartel propagandístico del ejército francés durante la guerra de la independencia. La belleza femenina residía tras un velo que había que arrancar. Lo ridículo de estas batallas en torno al bikini no puede, en ningún caso, ocultar su violencia. Se trata de una ofensiva dirigida a imponer normas a las mujeres, sobre todo respecto de su forma de vestirse.

La ficción de la revuelta del bikini no fue el último incidente de la temporada estival del 2017. El 21 de agosto, Julia Zborovska publicaba en su página de Facebook una serie de fotos de mujeres con pañuelo, es decir, de esas mujeres que tantos medios de comunicación, hombres y mujeres del mundo político, así como feminacionalistas, denominan «mujeres con velo».⁶¹ Y en la leyenda de esas fotos, Zborovska escribía: «Llevo una hora en Rivetoile, la playa de Estrasburgo, capital de Europa, ciudad de los derechos del hombre... Está claro (*sic*) que no es la ciudad de los derechos de la mujer... ¿Libertad, igualdad entre

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Renunció al anonimato, puesto que subió estas fotos a su página personal, que lleva su nombre.

hombres y mujeres? Hay más mujeres con velo que niñas con vestidos y falditas... A mí, personalmente, me llama la atención. PD: ¡Y no os molestéis en hablarme de derechos de imagen, con ese camuflaje nadie puede reconocerlas!».⁶² Ante las acusaciones de racismo e islamofobia, Julia Zborovska se defendió apelando a su feminismo: «Estoy sorprendida y algo perpleja de tanto odio y tanta ira. No pretendía provocar ningún conflicto. Mi mensaje era feminista, no racista. De lo único que me arrepiento es de no haber escondido los rostros de las mujeres. Lo que quería fotografiar era su forma vestir. Se me puede acusar de cualquier cosa menos de racista, fascista o nacionalista». ⁶³ La referencia a su feminismo, su reacción defensiva y sus refutaciones —no pretendía, no soy racista...— son sintomáticas de un discurso racista no reducible a una opinión personal y vinculado a una estructura. Habiendo optado por ignorar que el racismo y la islamofobia contaminan el pensamiento, que se introducen en la conciencia, Zborovska no podía más que sorprenderse por el «odio» y la «ira». Dar la vuelta a la situación le permitía esconder su propio odio. Su mensaje tenía el propósito de invertir su sentimiento de culpa: ella nunca había pretendido hacer daño, entonces, ¿por qué se metían con ella? Al insistir en su inocencia, la autora recurría a un registro bien conocido: la negación. Pillada, por así decirlo, con las manos en la masa de la islamofobia, Zborovska se empeñaba en rechazar la realidad

⁶² Céline Rousseau y Marc-Olivier Fogiel, «Strasbourg: la justice saisie contre une femme qui critique les musulmanes voilées sur Facebook», *France Bleu*, 24 de agosto de 2017; disponible online. El Colectivo contra la islamofobia en Francia se querelló contra Julia Zborovska.

⁶³ *Ibidem*.

acusando al mundo exterior de ser injusto con ella. No era ella la que se comportaba de forma injusta y brutal, eran los otros. La proyección, que se ha convertido en uno de los mecanismos típicos del discurso racista —«no soy yo, son los otros» o, en su versión traducida, «las minorías racializadas ven el mal por todos lados, ellas son las racistas»—, preserva así al sujeto de hacerse cargo de su propio racismo. «La culpabilidad y las actitudes defensivas son los ladrillos de un muro contra el que todas chocamos; no tienen el menor valor para ninguno de nuestros futuros», escribió Audre Lorde.⁶⁴ Pero el verano y su cosecha de declaraciones feminacionalistas aún no había terminado. La asociación Lallab, cuyo objetivo es «dar eco a las voces de las mujeres musulmanas para luchar contra las opresiones racistas y sexistas», fue acusada de cercanía con las «indigenistas»⁶⁵ (sic) y de constituir un «laboratorio del islamismo» (sic). Estas acusaciones estaban destinadas a justificar la retirada de la ayuda de voluntarios del servicio público.⁶⁶ «Stop al ciberacoso islamófobo contra la asociación Lallab»,⁶⁷ una petición de apoyo a la asociación,

⁶⁴ Audre Lorde, «De l'usage de la colère», cit., p. 2.

⁶⁵ El término *indigénistes*, «indigenistas», es utilizado por la derecha y por la izquierda institucional para referirse a aquell*s a los que atribuyen cercanía a los análisis del Parti des Indigènes de la République, por ejemplo, en relación con el racismo sistémico y estructural.

⁶⁶ Céline Pina, «L'État doit dénoncer clairement l'association Lallab, laboratoire de l'islamisme» [El Estado debe denunciar claramente a la asociación Lallab], *Le Figaro*, 23 de agosto de 2017; Pina es fundadora del movimiento Vi(r)e la République [Vi(r)a la República], «un movimiento ciudadano laico y republicano que llama a luchar contra todos los totalitarismos y por la promoción de la indispensable universalidad de nuestros valores republicanos».

⁶⁷ Collectif, Libération, «Stop au cyberharcèlement contre l'association Lallab» [Stop a los ciberataques contra la asociación Lallab], 23 agosto de 2017; disponible online.

fue inmediatamente criticada por Manuel Valls y Caroline Fourest en Twitter, y acusada de dar alas al comunitarismo.⁶⁸

Y así transcurrió el verano de 2017, al igual que los veranos anteriores pues esta es una estación reconfortante para el feminismo blanco y el feminacionalismo ya que siempre aparecen aquí o allá mujeres musulmanas y negras sobre cuyos cuerpos pueden desplegar su ideología. Se trata de un dispositivo que procura tranquilizar a la opinión pública al respecto de la superioridad cultural de Francia (comparando la libertad de las mujeres francesas con la sumisión de las mujeres musulmanas y negras), a la vez que hace creer que unas fuerzas oscuras amenazan la república y señala a la mujer musulmana como uno de sus caballos de Troya.⁶⁹ Señalar, por

⁶⁸ El comunitarismo como filosofía procede de finales del siglo XIX y supone, entre otros muchos elementos, una crítica a los valores individualistas del liberalismo. El debate europeo contemporáneo en torno al comunitarismo está muy ideologizado y, sobre todo en Francia —pero también en Gran Bretaña— la crítica hegemónica al comunitarismo suele instrumentalizarse en el ámbito de las guerras culturales con intereses racistas y, en especial, islamófobos, para atacar y esencializar a comunidades racializadas como la musulmana tachándolas de atrasadas, refractarias al cambio, ajenas a los valores republicanos, etc. De ahí el uso del término «comunitarismo» como insulto. La socióloga francesa Sylvie Tissot, escribe en «Qui a peur du communautarisme?»: «Cuando es nacional, la "comunidad" se ve engalanada de todas las virtudes y apela a una lealtad, un amor, una devoción imperiosas y exclusivas (un "buen comunitarismo"). Pero se vuelve sospechosa en cuanto se hace regional, social, sexual, religiosa o, más precisamente, en cuanto, bajo esas diferentes modalidades, es minoritaria». Véase el artículo completo y en versión original francesa en <https://lmsi.net/Qui-a-peur-du-communautarisme> [N. de la T.]

⁶⁹ La especificidad de las estigmatizaciones que afectan a las mujeres musulmanas es una cuestión que sigue estudiándose. Véase

último, que los medios de comunicación franceses no dedicaron ni lejanamente el mismo fervor a las manifestaciones de las mujeres del Rif de los meses de julio y agosto de 2017 (en apoyo al movimiento social en esa región), ni a las movilizaciones de solidaridad iniciadas por las mujeres marroquíes en Francia. Las luchas de las mujeres por el respeto y la dignidad no eran tan importantes como la «batalla del bikini» y habrían puesto en cuestión los estereotipos islamófobos.

«*Patriarcado conservador*» vs. «*patriarcado liberal*»

Dos formas de patriarcado se oponen hoy en la escena mundial. Uno se hace llamar moderno, favorable a cierta forma de multiculturalismo y respetuoso con los derechos de las mujeres siempre y cuando se trate de integrarlas en la economía neoliberal. Este patriarcado tiene el mismo plan para las personas LGTBIQA+. En marzo de 2018, la apertura en Manhattan de Phluid, la primera tienda para personas *gender-neutral* [neutrales en cuanto al género] donde

se, entre otr*s, Nacira Guénif, *Des beurettes aux descendantes d'immigrants nord-africains*, París, Grasset, col. «Partage du savoir», 1999; y, con Éric Macé, *Les Féministes et le garçon arabe*, La Tour d'Aigus, Éditions de l'Aube, col. «Monde encours/Intervention», 2004; Asma Lamrabet, *Islam et Femmes, les questions qui fâchent*, Casablanca, En toutes lettres, 2017; Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, París, La fabrique, 2012 [ed. cast.: *Feminismo e islam*, Madrid, Clave Intelectual, 2020], cuya intención explícita ha sido proporcionar «un mapa de los feminismos islámicos, en ruptura con el orientalismo y el racismo que caracterizan los debates sobre las mujeres y el islam en la actualidad, respondiendo a «la necesidad de descolonizar y desesencializar toda lectura del feminismo y del islam»; y los informes del CCIF.

«Fashion meets activism» [La moda se encuentra con el activismo], pone al descubierto que toda identidad minoritaria puede ser integrada vía mercantilización.⁷⁰ Seamos serias: la creación de Phluid no supone por sí misma una amenaza para las luchas. Pero su proyecto de «dar a los individuos el poder de ser ellos mismos, de expresarse de forma abierta, sin ser juzgados, ni tener miedo» no deja de ser un proyecto individualista.⁷¹

El otro patriarcado, neofascista y masculinista, ataca frontalmente a las mujeres y personas LGTBIQA+ y apunta a revertir derechos arrancados tras luchas muy duras, como el aborto, la contracepción, el derecho al trabajo o los derechos de las personas LGTBIQA+. En este sistema lo único aceptable es la sumisión de las mujeres al orden heteronormativo que instituye el poder absoluto del padre y del marido. Este sexismo resurge en forma de llamamientos a la violación y al asesinato de feministas, de representantes políticas de izquierda, de personas LGTBIQA+, de militantes de los pueblos originarios y de migrantes. Se trata de un patriarcado que manipula la religión y que ha aprendido a atizar el odio y el rencor, así como a justificar el asesinato. La diferencia entre ambos patriarcados es de tono, de maneras

⁷⁰ Mikelle Street, «The world's first gender-neutral store just opened in Manhattan. Phluid Project wants to be a safe space for clothes shopping» [Reciente apertura de la primera tienda *gender-neutral* en Manhattan. El proyecto quiere ser un espacio seguro para comprar ropa], *Vice*, 22 de marzo de 2018; disponible online.

⁷¹ «Empower individuals to be themselves. To express themselves openly, without judgement or fear [Empoderar a l*s individuos para que puedan ser ell*s mism*s, para que se expresen abiertamente, sin prejuicios ni miedos]»; veáse su web <https://www.thephluidproject.com>

distintas de decir y de hacer, pero también de prácticas ya que, como constatamos de forma cotidiana, el patriarcado neofascista no duda en recurrir a la tortura, a la desaparición, a la prisión y a la muerte contra las mujeres: en 2016, Berta Cáceres, activista medioambiental autóctona, es asesinada en Honduras. En 2017 son asesinadas Maria da Lurdes Fernandes Silva, militante por el derecho a la tierra en Brasil, y Mia Maunelita Mascariñas-Green, abogada ambientalista, en Filipinas; Jennifer Lopes, militante LGTBIQA+, en México; Sherly Montoya, militante LGTBIQA+, en Honduras, y Micaela García, militante feminista, en Buenos Aires. En marzo de 2018, el asesinato en plena calle de Marielle Franco, concejala municipal asesinada junto a su conductor Anderson Pedro Gómez, presagiaba el triunfo de lo peor en Brasil. El poder masculinista, machista, patriarcal y amigo del neoliberalismo no dudó en mandar ejecutar en público a una figura de la oposición, negra y queer. Los llamamientos a la violación cada vez más frecuentes en las redes sociales que apuntan a las feministas descoloniales y a las mujeres queer y trans en la India, América del Sur, Estados Unidos, Europa o África ponen de manifiesto la furia del patriarcado. En todas partes la amenaza, los insultos, las difamaciones, el acoso y las violencias sexuales, la violación y la censura constituyen tanto formas de intimidación como llamadas al orden.

Pero esta tensión entre ambos tipos de patriarcado no debe cegarnos. Mientras los jóvenes patriarcas del neoliberalismo aseguran a algunas mujeres un liderazgo compartido al mismo tiempo que condenan al resto a la supervivencia, los viejos patriarcas pretenden que «sus» mujeres sigan sometidas a su

papel de sostenedoras silenciosas, que sus hijos se conviertan en patriarcas y que las otras mujeres, las racializadas, continúen siendo las empleadas domésticas y los objetos sexuales de su mundo.

Politizar los cuidados

En Occidente, Asia y América del Norte, las experiencias revolucionarias, comunistas y anarquistas —la Comuna de París, la Revolución bolchevique, la Revolución china, la Revolución cubana, las colectividades anarquistas— se preocuparon por la opresión milenaria que el trabajo doméstico ha representado para las mujeres. Imaginaron por ende una serie de soluciones, en general colectivas: guarderías abiertas 24 horas, comedores colectivos, vida comunitaria donde las tareas domésticas se repartieran de forma igualitaria... El feminismo negro también se interesó obviamente y de forma muy temprana por esta cuestión, puesto que a las mujeres negras se les había asignado el rol de sirvientas, cuidadoras y limpiadoras en el mundo de los blancos. En la década de 1970 en general, en Italia, América del Norte, Inglaterra, Francia y Alemania, parte del feminismo puso el foco en el trabajo doméstico, en su gratuidad y, sobre todo, en la necesidad de considerarlo *trabajo*. Este análisis marxista y feminista abordó tanto el trabajo doméstico como el trabajo sexual. A principios de la década de 1970, un grupo de feministas canadienses funda el Colectivo Feminista Internacional (CFI) en torno a la reivindicación de un salario para el trabajo doméstico. En un libro publicado en 2014, Louise Toupin recoge la historia de

las luchas impulsadas por el CFI y la teorización que sus componentes hicieron del trabajo gratuito de las mujeres.⁷² Los subsidios familiares y las ayudas sociales se convirtieron en auténticos conflictos y del Welfare Movement surgió el colectivo Black Women for Wages for Housework [Mujeres negras por salarios para el trabajo doméstico]. La feminista italiana Mariarosa Dalla Costa hablaba de «la otra fábrica», de la fábrica social, esto es, entendía el trabajo de las «obreras de la calle» y de las «obreras de la casa» como trabajo productivo en tanto productor y reproductor de la fuerza de trabajo. En Francia, Christine Delphy veía en el trabajo doméstico «una de las manifestaciones más flagrantes de la desigualdad entre los sexos, que debería, dada su visibilidad, poder corregirse fácilmente y, a la vez, un desafío para las estrategias de igualdad ya que es también ahí donde la acción militante encuentra su límite».⁷³ La década de 1970 se caracteriza por una profunda intensidad teórica y una extensa producción práctica de políticas en torno al trabajo doméstico como trabajo productivo (con Mariarosa Dalla Costa y Christine Delphy, ya mencionadas, pero también con Silvia Federici y Selma James).⁷⁴ El análisis del trabajo doméstico en

⁷² Louise Toupin, *Le salaire au travail ménager. Chronique d'une lutte féministe internationale (1972-1977)*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2014.

⁷³ Christine Delphy, «Par où attaquer le "partage inégal" du "travail ménager"?» [¿Por dónde enfrentar el "reparto desigual" del "trabajo doméstico"?], *Nouvelles Questions féministes*, vol. 22, núm. 3, 2003, p. 47.

⁷⁴ Véase Louise Toupin, cit.; Mariarosa Dalla Costa y Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Edimburgo, Falling Wall Press, 1975 [ed. cast.: *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, disponible en <https://patagonialibertaria.files.wordpress.com/2015/01/las-mujeres-y-la-subversion-de-la-co>

la familia se convirtió en un punto de partida para «desvelar la extensión de la invisibilidad del trabajo reproductivo privado y público existente, su gratuidad y el beneficio extraído del mismo por la economía capitalista. En una palabra, desvelaba la cara oculta de la sociedad salarial».⁷⁵ En 1977, Federici convierte la reivindicación por el salario para el trabajo doméstico en «un medio para concentrar nuestra revuelta, para organizarnos, para salir de nuestro aislamiento, para dar una dimensión colectiva, social, internacional a nuestra lucha».⁷⁶ Pocas feministas francesas han leído el libro de Françoise Ega, *Lettres à une Noire. Récit antillais*, donde la autora describe la vida cotidiana de una mujer antillana que trabaja como empleada doméstica en Francia y muestra la racialización de este trabajo: «Para el gobierno francés, para toda Francia, nosotras hemos de ser, ante todo, empleadas domésticas, de la misma forma que los polacos son peones agrícolas y los argelinos, obreros de la construcción»⁷⁷. Sin embargo, el problema del reparto de tareas se puso enseguida por delante del análisis materialista del trabajo doméstico, sobre todo en Francia. La indiferencia respecto de la organización del trabajo de limpieza

munidad-1971.pdf]; Silvia Federici, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Ginebra, Éditions Senonevero/Éditions Entremonde, 2014 [ed. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010]; Roswitha Scholz, *Le sexe du capitalisme*, disponible en <http://michel-peyret.canalblog.com/archives/2018/01/16/36052085.html>

⁷⁵ Louise Toupin, cit., p. 311.

⁷⁶ En *Le foyer de l'insurrection: textes pour le salaire sur le travail ménager*, editado por el colectivo feminista L'Insoumise de Ginebra, 1977.

⁷⁷ Françoise Ega, *Lettres à une Noire. Récit antillais*, París, L'Harmattan, 2000, p. 137.

/ cuidados solo podía derivar en una indiferencia de los movimientos de feministas blancas respecto a su racialización.

En Estados Unidos, las feministas negras sacaron muy pronto a la luz los lazos históricos entre el trabajo de limpieza / cuidados y su racialización. En un texto teórico titulado «La pérdida del cuerpo: una respuesta al incompleto análisis de Marx sobre el trabajo alienado», la feminista negra chakaZ demuestra que aplicar la noción de trabajo alienado al género, la raza y las categorías sexuales pone de manifiesto toda la opresión del sistema.⁷⁸

Los Treinta Gloriosos, periodo de enriquecimiento de la sociedad francesa con el telón de fondo de las guerras coloniales, están especialmente marcados por el acceso de las mujeres blancas burguesas a puestos directivos. Este proceso provocó un incremento en la demanda de empleadas domésticas y de niñeras destinadas a hacerse cargo de sus casas e hijos. La mano de obra necesaria se extrajo en un primer momento del sur de Europa (Portugal) y más adelante entre las mujeres racializadas de Guadalupe, Martinica y Reunión, así como de Argelia.

Las feministas negras han demostrado que las mujeres negras no pueden abordar el trabajo doméstico de la misma forma que las mujeres blancas ya que la racialización del empleo del hogar cambia

⁷⁸ chakaZ, «The Loss of the Body: A Response to Marx's incomplete analysis of estranged Labor» [La pérdida del cuerpo. En respuesta a los incompletos análisis marxistas sobre el trabajo enajenado], 24 de mayo de 2011; disponible en <https://chaka85.wordpress.com/2011/05/24/the-loss-of-the-body-a-marxist-feminist-response-to-estranged-labor/>

profundamente sus implicaciones. También se han analizado las diferencias existentes tanto entre las trabajadoras (en función de su origen, del hecho de ser internas o no, de tener que ocuparse de niños o de personas mayores), como entre las medidas adoptadas por los distintos Estados. Y pese a todas las dificultades, las trabajadoras domésticas han sabido superar la soledad y el aislamiento para encontrar maneras de organizarse colectivamente, de dar a conocer sus condiciones laborales y de visibilizar su explotación.

El agotamiento de los cuerpos

Más allá de estos últimos puntos, donde realmente desearía detenerme ahora es en las cuestiones anunciadas en la introducción de este libro, esto es, en la economía del agotamiento y el deterioro de los cuerpos racializados. El antropólogo David Graeber habló de la necesidad de reimaginar la clase obrera a partir de lo que él llama la *caring class*, esa clase social cuyo «trabajo consiste en cuidar de los demás seres humanos, de las plantas y de los animales».⁷⁹ Esta es su propuesta de definición del trabajo de cuidados: «El trabajo cuyo objetivo es mantener o aumentar la libertad de otra persona». Ahora bien «cuanto más útil es tu trabajo en términos de ayuda a los demás, menos te pagan por hacerlo».⁸⁰ En consecuencia, a su juicio sería preciso «repensar la clase

⁷⁹ Josph Confavreux y Jade Lindgaard, Entrevista a David Graeber «Il faut réimaginer la classe ouvrière» [Toca reimaginar la clase obrera], *Médiapart*, 16 de abril de 2018.

⁸⁰ *Ibidem*.

obrero poniendo por delante a las mujeres, esto es, lo contrario de nuestra representación histórica de los obreros». ⁸¹ Mi propuesta sería ir aún más lejos, insistiendo en el agotamiento y el deterioro de los cuerpos racializados, en la limpieza como una práctica de cuidados y en la instrumentalización de la división limpio / sucio en los procesos de gentrificación y de militarización de las ciudades.

A lo que me refiero es a la economía del *agotamiento* de los cuerpos racializados, del debilitamiento de sus fuerzas. Una economía en la que unos individuos son designados por el capital y el Estado como apropiados para ser usados, para convertirse en víctimas de unas enfermedades, deterioros y hándicaps que, aun en el caso de ser reconocidos por el Estado después de amargas luchas, nunca llevan a poner en cuestión la estructura que los provoca. El agotamiento de los cuerpos —que también concierne, evidentemente, a los hombres, aunque solo cabe partir del reconocimiento de la feminización de la industria de la limpieza a escala mundial—, es inseparable de una economía que divide los cuerpos entre quienes tienen derecho al descanso y a una buena salud, y aquell*s cuya salud no importa y que carecen de derecho a descansar. La economía del agotamiento, del cansancio, del debilitamiento de los cuerpos racializados y generizados es una constante en los testimonios de las trabajadoras de la limpieza. Florence Bagou, una de las portavoces de la huelga de enero de 2018 que movilizó a las limpiadoras de la estación de París Norte, cuenta que se levanta a las 4 de la mañana para coger el autobús de las 5:30.

⁸¹ *Ibidem*.

Este autobús la lleva a un primer tren y aún tendrá que subir a otro para llegar a su lugar de trabajo a las 7.⁸² Una vez allí, Florence recoge su material de trabajo y comienza a limpiar estaciones, por fuera y por dentro. Más adelante, un nuevo tren la traslada a una nueva estación: «Barremos y recogemos las papeleras, que pesan mucho, sin ayuda de ningún carro: las llevamos a mano. Repetimos muchas veces los mismos movimientos. Esta forma de trabajar debilita los tobillos y las rodillas. También afecta a las muñecas. Con este trabajo nos cuesta andar normalmente, nos duele todo».⁸³ En Maputo, Camarada Albertina Mundlovo ha de llegar a su puesto de trabajo antes de que sus empleadores inicien su jornada laboral. Para no llegar tarde, lo que hace es coger un primer taxi colectivo en dirección opuesta y después un segundo taxi hacia la ciudad: «Pago el doble pero si tratara de ir de forma directa no llegaría nunca a tiempo. Sé de mujeres que se han dejado la vida intentando conseguir un trabajo de empleada doméstica. Los empleadores no quieren saber nada de estas dificultades».⁸⁴ En Estados Unidos, en Europa, en Asia, en América del Sur o en África, madrugar significa encontrarse con estas mujeres medio dormidas en los transportes públicos o corriendo al trabajo antes de que la ciudad despierte.

⁸² Maya Mihindou, «Portrait de Fernande Bagou. Nous étions des mains invisibles» [Retrato de Fernande Bagou. Éramos manos invisibles], *Ballast*, 2018; disponible en <https://www.revue-ballast.fr/nous-etions-des-mains-invisibles/>

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ «From Mozambique to Mexico, Domestic Workers are Fighting for their Rights and Telling their stories [De Mozambique a México, las trabajadoras domésticas luchan por sus derechos y cuentan sus historias]», 19 de junio de 2018; disponible online.

El capitalismo es una economía de desechos y estos desechos deben desaparecer de la vista de aquellos y aquellas que gozan del derecho a disfrutar de una buena vida. Según el Banco Mundial, la producción global de residuos ascendía en 2016 a mil trescientos millones de toneladas anuales, esto es, casi once millones de toneladas diarias. Toda esta basura no la limpian solo las mujeres, obviamente, sino también muchos hombres y niños que se ocupan de montañas de desperdicios domésticos y de residuos tóxicos —los barrenderos, los dalit que limpian las alcantarillas, los africanos que desmantelan la chatarra electrónica en Accra, los obreros que desguazan barcos en Bangladesh...—. Lo que pretendo señalar aquí es que esta economía de producción de desechos es inseparable de la producción de seres humanos fabricados como «residuos», como «desechos». Toda una parte de la humanidad está condenada a realizar un trabajo invisible y sobreexplotado a fin de crear un mundo limpio destinado al consumo y al funcionamiento de las instituciones. A esos condenados y condenadas les corresponde la suciedad, la polución, el agua no potable, la basura sin recoger, los plásticos que lo invaden todo, los parques donde las plantas se marchitan, los desagües atascados, el aire contaminado. A los demás, la ciudad limpia, los jardines, las flores, el deambular sereno. La segregación del mundo se materializa en una separación entre lo limpio y lo sucio basada en una división racial del espacio urbano y del hábitat. Esta división también existe en los países del Sur. Entre estas personas racializadas, constreñidas a limpiar el mundo burgués, he querido poner el foco en las mujeres de la limpieza, ahora llamadas «técnicas de superficies», que en Francia y en otros países están

emprendiendo luchas fundamentales. Unas luchas que están sacando a la luz el carácter estructural y no igualitario de la muy feminizada y racializada industria de la limpieza, así como su relación con el pasado esclavista y colonial.

La limpieza es una actividad cada vez más peligrosa: además de los trastornos musculoesqueléticos,⁸⁵ los riesgos químicos han ido creciendo debido a la composición de los productos utilizados.⁸⁶ El acoso y la violencia sexual forman parte de esta industria de precarización y explotación, y ponen de manifiesto el carácter estructural del abuso de poder: no se trata de la simple expresión de una masculinidad «anormal», sino de algo inscrito en el mismo funcionamiento del sector. La industria de la limpieza / cuidados es uno de los ejemplos más claros de cómo funciona el capitalismo racial: en términos de Ruth Wilson Gilmore, como fabricación de una vulnerabilidad a la muerte prematura.⁸⁷ En efecto, este sector expone a las

⁸⁵ En 2016, según la empresa Onet, «aún hemos de lamentar 124 enfermedades profesionales (esto es, 17 más que en 2015), que generan 7.092 días de baja laboral. Estas bajas se deben a trastornos musculoesqueléticos, primera causa de las enfermedades profesionales en el sector de la limpieza».

⁸⁶ Véase los estudios del Centro Internacional de Investigaciones sobre el Cáncer y de la Asociación Europea de Consumidores: «Diferentes investigaciones han puesto en evidencia el vínculo entre la aparición o agravamiento del asma y el uso de amoníaco, lejía y otros productos de limpieza, en especial, los aerosoles», observa Nicole Le Moual, epidemiólogo del Inserm, especialista en salud respiratoria y medioambiental. Nolwenn Weiler, «Femmes de ménage: un métier à hauts risques toxiques oublié par l'écologie» [Mujeres de la limpieza: una profesión de graves riesgos tóxicos olvidada por la ecología], *Bastamag*, 4 de marzo de 2014; disponible online.

⁸⁷ Sobre el concepto «vulnerabilidad a la muerte prematura», véase el texto de Ruth Wilson Gilmore «Geografía abolicionista y el problema de la inocencia»; disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n28/1794-2489-tara-28-00057.pdf> [N. de la T.]

mujeres racializadas a los productos tóxicos, al acoso y a las violencias sexuales, a la invisibilización y a la explotación; a la organización legal e ilegal de la inmigración y a la negación de derechos.

¿Quién limpia el mundo?

En Francia el trabajo doméstico se industrializa en el siglo XIX, primero a costa de las mujeres de las clases populares y del campo, después de las esclavas y las colonizadas. En las décadas de 1960 y 1970, la externalización de esta actividad crea unas nuevas categorías laborales que se constituyen en rama profesional en 1981. Según la Federación francesa de Empresas de Limpieza y Servicios Asociados (FEP), la industria de la limpieza en este país es un mercado en constante expansión (1 de cada 40 empleos) y representa trece mil millones de euros en volumen de negocio anual; emplea a medio millón de personas de las que el 66 % son mujeres; el 50 % de sus asalariadas tienen más de 44 años; en 2004, el 29 % tienen nacionalidad extranjera y el 76 % trabajan en Île de France.⁸⁸ En este sector predomina el trabajo a tiempo parcial (79 %), el 47 % de las personas asalariadas trabajan para diferentes agencias y las mujeres son en su mayoría «agentes de servicio» mientras los hombres ocupan más a menudo los puestos de encargados. El Observatorio de la Limpieza explica que la jornada parcial se propone a las personas asalariadas para adaptarse

⁸⁸ Jean-Michel Denis, «¡En el sector de la limpieza no se hace el mismo sindicalismo que en la Renault!», *Politix*, 2009; disponible en <https://www.cairn.info/revue-politix-2009-1-page-105.htm>

a las necesidades de las mujeres.⁸⁹ Los principales clientes son las oficinas (38 %), seguidas por los inmuebles (19 %) y la industria (13 %).⁹⁰ Todos estos datos muestran el carácter estructural de la racialización, la feminización y la precariedad de los empleos del sector de la limpieza, además de señalar su importancia en nuestras economías terciarizadas y nuestras metrópolis gentrificadas.

En Francia, la empresa familiar Onet, cuyos descendientes se han mantenido a la cabeza del negocio desde su creación en 1860, domina el mercado de la limpieza. Desde la misma constitución de la SNCF,⁹¹ Onet mantiene con ella un contrato de exclusividad para la limpieza de sus trenes y estaciones.⁹² Además del sector de la limpieza, esta compañía ha extendido su campo de acción a la seguridad (con empleos mayoritariamente masculinos), la gestión de residuos nucleares, los servicios logísticos y el cuidado de personas mayores. En su página web, Onet nos descubre los valores de la empresa: «Escucha. Respeto. Audacia». Su web nos informa de la creación de la

⁸⁹ *Synthèse de l'Observatoire de la propreté* [Síntesis del Observatorio de la Limpieza], junio de 2014; disponible en https://www.monde-proprete.com/sites/default/files/egalite_hommes_femmes.pdf

⁹⁰ *Le Monde de la propreté*, «Chiffres clés et actions prioritaires, Propreté et services associés», 2018; disponible en <https://www.monde-proprete.com/taxonomy/term/778><https://www.monde-proprete.com/chiffres-cles-nationaux>

⁹¹ SNCF son las siglas de la Sociedad Nacional de Ferrocarriles, esto es, la RENFE francesa. [N. de la T.]

⁹² Más recientemente, Onet ha reforzado su perfil europeo uniéndose a la empresa alemana Gegenbauerbosse y a la británica OCS para crear Euroliance. Gracias a esta operación, estas compañías controlan el 10 % de los servicios de limpieza del mercado europeo; véase su web <https://www.euoliance.eu>

fundación Onet cuya «misión es promover la solidaridad y la lucha contra la precariedad habitacional, participando en acciones concretas sobre el terreno y favoreciendo la toma de conciencia sobre el problema de la precariedad habitacional». Onet también habría apoyado el lanzamiento del documental sobre Al Gore y el cambio climático,⁹³ así como la película *Demain*.⁹⁴ La empresa se adhiere a los diez principios del Pacto Mundial de Naciones Unidas sobre desarrollo sostenible, proclama el respeto al diálogo social y se compromete en el «desarrollo de la empleabilidad». Dispone de un servicio denominado «Oasis Diversidad» que anima sesiones formativas para los oficios de limpieza, tecnológicos y de recepción. Entre 2008 y 2016 su cifra de negocios pasó de 1,3 millardos de euros a 1,741 gracias en un 50 % al aumento de los trabajos de la Red de Servicios Onet que se incrementaron en un 5 %.⁹⁵ Para Onet el empleado es un «colaborador» y la empleada una «colaboradora», a quienes se invita a evolucionar gracias a la «universidad Onet». En 2016, Onet contaba con «64.392 colaboradores», mujeres en un 63 %. En los empleos de la Red de Servicios Onet existe «un contraste importante entre los trabajos de limpieza, en los que los efectivos son mayoritariamente femeninos, y los de

⁹³ *An Inconvenient Truth* [Una verdad incómoda] es un documental dirigido por Davis Guggenheim sobre la campaña realizada por el ex vicepresidente de Estados Unidos Al Gore para educar a los ciudadanos sobre el cambio climático. [N. de la T.]

⁹⁴ *Demain* [Mañana] es un documental de 2015 realizado por Cyril Dion y Mélanie Laurent, donde se muestran algunas iniciativas concretas que dan respuesta a los retos ambientales y sociales del siglo XXI. [N. de la T.]

⁹⁵ Cifras proporcionadas por Onet; véase <https://fr.groupeonet.com>

seguridad, donde la situación se invierte».⁹⁶ En otras palabras, más allá de las declaraciones de la empresa y pese a todos los ejemplos de hipocresía empresarial antes mencionados, las limpiadoras son mujeres racializadas. En Youtube hay un montón de vídeos promocionales de la empresa. Uno imprescindible es *Life is beautiful* (*La vida es bella*, 2016), cuyo título procede de la película de Roberto Benigni en la que un padre miente a su hijo para esconderle los horrores del campo de concentración nazi al que han sido deportados. No está claro si la analogía entre el guión de la película y el contenido del vídeo promocional es intencionada, pero la comparación entre ambos relatos no carece de ironía. En el videoclip de Onet se ve a una mujer rubia en traje de chaqueta y pantalón que llega, sonriente, a su despacho. A su alrededor hay mujeres y hombres limpiando paredes, suelos y estanterías pero para ella estas personas son invisibles, no las ve. Nuestra protagonista entra después a un supermercado donde, gracias a Onet, lo que compra está limpio y desinfectado. Más adelante, la vemos coger un tren, limpio gracias a Onet, para acudir a un estadio de fútbol, limpio gracias a Onet, y visitar a alguien en un hospital, asimismo limpio gracias a Onet. La vemos entrar por último en una habitación de hotel que una empleada de Onet acaba de limpiar y la cápsula audiovisual concluye con la joven andando sobre una hierba desparasitada por Onet.⁹⁷ El videoclip enfatiza continuamente la invisibilidad de las personas que realizan todos estos trabajos. La mujer blanca debe tener la garantía de que todo

⁹⁶ «Limpieza y servicios asociados»: véase <https://fr.groupeonet.com/Nos-metiers/Proprete-et-Services>

⁹⁷ «Life Is Beautiful», Onet, 20 de enero de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=pSbLUVvn2IU>

estará limpio así como la seguridad de que no habrá de enfrentarse jamás a la realidad de la limpieza ni, por lo tanto, a la presencia de las y los que la llevan a cabo. Este es uno de los principios fundamentales de la limpieza: su *invisibilidad*. De esta forma, la persona limpiadora no solo desaparece del campo visual de la sociedad, sino que la violencia y el desprecio hacia su trabajo se ven legitimados. Basta comparar el vídeo promocional con el de la entrevista de Madame Gueffar, brutalmente despedida por Onet tras limpiar catorce años la estación de Agen sin una sola baja.⁹⁸ La limpieza se basa en la violencia y la arbitrariedad. Pero la *mujer blanca* de clase acomodada que prospera en un universo limpio y seguro gracias a *mujeres racializadas* (u hombres, si se trata de seguridad) no debe ver ni esa violencia, ni a esas mujeres. El video *Life is beautiful* incluye además otro detalle: l*s emplead*s que vemos trajinando en la sucesión de imágenes son, en su mayoría, personas blancas. Una cápsula audiovisual que hubiera reflejado el porcentaje real de personas racializadas en estos empleos habría sacado indudablemente a la luz y de forma demasiado flagrante su racialización y su generización.

Todo lo cual nos lleva a la pregunta que me gustaría debatir en el seno del feminismo descolonial: «¿Quién limpia el mundo?». ¿Cómo entender la relación entre el capitalismo productor de residuos materiales y tóxicos y su fabricación de seres humanos desechables? ¿Cómo se invisibiliza la externalización de la basura? ¿Cómo concretar nuestro apoyo a las trabajadoras de la limpieza y los cuidados?

⁹⁸ «Madame Gueffar, ex asalariada de Onet» (testimonio), *Fakirpresse*, 29 de marzo de 2016; disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=W4kDpM1xvMA>

En marzo de 2018, en Chennai, la comisaria de arte Krishnapriya, una mujer dalit, presentaba su exposición *Archiving Labour* partiendo del hecho de que el Colegio de Bellas Artes del gobierno en Chennai había sido originalmente una escuela técnica colonial. En esta exposición apasionante que congregaba a 30 jóvenes artistas dalit, una instalación dedicada al tema del trabajo de limpieza atrajo, precisamente por ello, mi atención. Esta obra reunía varios retratos de mujeres que limpiaban las estaciones de Chennai, así como dibujos de sus actividades donde se las veía recogiendo los excrementos humanos de las vías y los trenes. Un joven artista había añadido a esta instalación tres páginas de cuaderno escolar donde había escrito a mano: «Limpiar heces no es algo banal. Con las manos desnudas, mi abuelo limpió tantas heces humanas que estas terminaron impregnando las líneas de sus manos, como sangre dentro de su sangre». Y concluía: «Esta mujer debería dejar de limpiar excrementos humanos. Cada un* debería limpiar su propia mierda. Tendríamos que acompañar a esta mujer a limpiar excrementos humanos: así ella se convertiría en nuestra igual de forma concreta y no solo teórica».⁹⁹

Las trabajadoras de la industria de la limpieza se han organizado en varios países, algunas desde hace décadas, para reclamar el reconocimiento de sus derechos, la obtención de protecciones sociales, el fin del acoso y la violencia sexuales, el cese de la precariedad organizada. Una noción se repite una y otra vez en la mayor parte de estas organizaciones: dignidad. Al afirmar enérgicamente que hacen bien

⁹⁹ Véase <http://www.krishnapriyadesign.com>

su trabajo, que les gusta su trabajo, las trabajadoras del sector de la limpieza ponen el acento en la dignidad y el respeto al que tienen derecho. Su batalla es central en las luchas feministas por la dignidad, contra el racismo y la explotación. El trabajo secular de las mujeres —el trabajo de «limpieza»— resulta indispensable para la perpetuación de la sociedad patriarcal y capitalista. Pero en Francia es preciso, además, incluir en su historia el trabajo de cuidados y de limpieza asignado a las mujeres negras esclavas y a las sirvientas, más adelante a las mujeres colonizadas y hoy a las mujeres racializadas francesas o extranjeras. Estas mujeres dan un nuevo contenido a los derechos de las mujeres articulando lo que podría ser el derecho a existir en un mundo donde los derechos han sido en parte concebidos para excluir. Para las feministas descoloniales, analizar los trabajos de limpieza y de cuidados en las actuales configuraciones del capitalismo racial y del feminismo civilizatorio es una tarea prioritaria.

Reconectar con la potencia imaginativa del feminismo

La idea de que las mujeres carecían de pasado, de historia, pone de manifiesto que, aunque obviamente sí tenían una historia, esta había sido sepultada, escondida, ocultada. El trabajo de las feministas consistía por lo tanto en reencontrarla y darla a conocer. Este trabajo de arqueología, de redescubrimiento y de reapropiación continua es fundamental. Sin embargo, invirtiendo el sentido de la frase, partiendo de la afirmación de que sí tenemos un pasado, una historia, me gustaría sugerir otro enfoque de cara a

la escritura de la misma. Me pregunto sobre el sentido atribuido a «pasado» y a «historia» en esta frase del himno del MLF: «Nosotras, las mujeres, las que no tenemos pasado, las que no tenemos historia». ¿En qué medida nos ayuda a transformar en relato la herencia catastrófica que es la historia de los pueblos racializados (esclavitud, genocidio, desposesión, explotación, deportación)? ¿Cómo escribir el pasado y la historia de tales catástrofes cuando en general ni siquiera se mencionan? ¿A qué palabras recurrir para hablar de la ofensiva general en todo el planeta que «tiende a hacer desaparecer los territorios habitables y los aún habitados para convertirlos en eslabones de las cadenas globales de producción y consumo», cuando se «multiplican las zonas de sacrificio»?¹⁰⁰ ¿Qué sentido tiene declarar que las mujeres carecen tanto de pasado como de historia cuando, entre ellas mismas, las blancas y las racializadas no gozan en absoluto de la misma legitimidad? La escritura del pasado y de la historia de las mujeres racializadas no ha seguido la misma trayectoria que la escritura feminista europea porque no compartía el mismo enfoque. Las mujeres racializadas no necesitaban colmar una ausencia, sino hallar las palabras capaces de devolver a la vida aquello condenado a la inexistencia, de rescatar mundos arrojados fuera de la humanidad.

A modo de conclusión, reproduciré las palabras de un texto que escribimos colectivamente entre una

¹⁰⁰ Arturo Escobar, *Sentir-Penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*, París, Le Seuil, 2018, p. 180, traducido por el colectivo L'Atelier La Minga [ed. cast.: *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Unaula, 2014; disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/es-cpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf].

treintena de artistas y activistas, en junio de 2017: «Queremos poner en marcha un pensamiento utópico entendido como energía y fuerza insurreccional, como presencia y como invitación a sueños emancipadores, como gesto de ruptura: atrevernos a pensar más allá de lo que se presenta como “natural”, “pragmático”, “racional”. No queremos construir una comunidad utópica, sino devolver toda su fuerza creativa a los sueños de indocilidad y de resistencia, de justicia y de libertad, de felicidad y de bienestar, de amistad y de fascinación».¹⁰¹

¹⁰¹ Cita extraída del «Manifiesto de L'Atelier IV», performance, comisaria Françoise Vergès, París, La Colonie, 12 de junio de 2017. Véase el manifiesto completo en <https://www.fmsh.fr/fr/college-etudesmondiales/28533>

