

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 21 | enero-junio 2018

online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

INTRODUCCIÓN

Damián Gálvez González
Verónica López Nájera

Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas.

Introducción

Postcolonial Studies: Latin American Genealogies.

Introduction

ARTÍCULOS

Ramón Grosfoguel

La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial

The Complex Relationship between Modernity and Capitalism: a Decolonial Vision

Claudia Zapata Silva

El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina

The Decolonial Turn. Critical Considerations from Latin America

Alejandro de Oto

A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación

On Frantz Fanon. Colonial Bodies and Representation

Christian Soazo Ahumada

Espacio colonial y aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon

Colonial Space and Sovereign Aesthesis: Decolonial Praxis from the Black's Lived

Experience by Fanon

Karina Bidaseca

Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur

Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language of Southern

Ethnographers

José Gandarilla

Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual.

El “colonialismo interno” en la obra de Pablo González Casanova

Notes on the Construction of an Intellectual Instrument. “Internal Colonialism” in the Work of Pablo González Casanova

ENTREVISTA

Enrique Dussel

Nicolás Del Valle Orellana

Crítica desde América Latina: filosofía, política y modernidad

Criticism from Latin America: Philosophy, Politics and Modernity

RESEÑA

Roberto Almanza Hernández

Felix Valdés García, coord. *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo [West Indies, Antillas Francesas y Antillas Holandesas]*.

Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2017.

605 pp. ISBN 9789877222531

Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur¹

*Karina Bidaseca*²

UNIVERSIDAD DE SAN MARTÍN

Recibido: 27 de septiembre de 2017

Aceptado: 29 de diciembre de 2017

Resumen

Este trabajo aborda la universalización del lenguaje etnográfico y del principio maestro que funda lo que defino como el “*heroicismo* androcéntrico”. A partir de la lectura de etnografías realizadas por mujeres feministas del sur, se indaga en una serie de solapamientos y descentramientos de las voces femeninas consideradas como lenguas minoritarias y, asimismo, en el tratamiento de las “nativas” subalternas y las etnógrafas en zonas de fronteras y escenas bélicas. Las “etnografías multisituadas” surgidas en el Norte global, como modalidad relativamente novedosa para el desafío de las hegemonías globales, demostraron que el centro del análisis etnográfico contemporáneo no se encuentra en reclamar algún estado cultural previo, sino en las nuevas formas culturales que han surgido en las situaciones coloniales subalternizadas. Esta etnografía móvil toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad. No obstante, desafiar las hegemonías globales sigue siendo un reto para la desestabilización de las formas convencionales que han solapado otros saberes no hegemónicos anticoloniales y antipatriarcales producidos en el Sur.

Palabras clave

Etnografía feminista posheroica, Sur global, Lenguaje etnográfico.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación en curso “Mujeres diaspóricas. Cartografías poscoloniales racializadas en los debates globales del feminismo”, financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Agradezco las conversaciones con mis colegas: Rita Segato, Antonieta Antonacci, María Paula Meneses, Rhoda Kanaaneh y Aseel Sawalha, así como con mis estudiantes del Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” (IDAES/UNSAM) y de la Universidad Sur-Sur (Programa Sur-Sur de CLACSO).

² Profesora adjunta del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: karinabidaseca@yahoo.com.ar.

Post-Heroic Feminist Ethnographies. The Subaltern, Subversive Language of Southern Ethnographers

Abstract

This work deals with the universalization of the ethnographic language and the master principle that founds what I define as “androcentric heroism”. Based on the reading of ethnographies carried out by feminist women from the South, it investigates a series of overlaps and decentralizations of female voices considered as minority languages, as well as the treatment of subaltern “natives” and ethnographers in border areas and scenes of war. The “multi-sited ethnographies” emerging in the Global North, as a relatively new modality for the challenge of global hegemonies, showed that the center of contemporary ethnographic analysis is not based on the claim of some previous cultural state, but in the new cultural forms that have arisen in subalternized colonial situations. This mobile ethnography takes unexpected trajectories by following cultural formations through and within multiple sites of activity. However, global hegemonies remain a challenge for the destabilization of conventional forms that have overlapped other non-hegemonic, anti-colonial and anti-patriarchal knowledge produced in the South.

Keywords

Post-Heroic Feminist Ethnographies, Global South, Ethnographic Language.

“Las muertas de Juárez”. Desplazar la heroicidad de los relatos

La frontera norte de México, y Ciudad Juárez en especial, se tornaron lugares emblemáticos para abogar por lo que llamo una *etnografía feminista posheroica*. Orientando el trabajo de investigación de Maribel Núñez Rodríguez³, nacida en dicho territorio, observé los límites de una “ética feminista” en la narración representada de esas mujeres a través de coloquios, simposios, centenas de libros y *films* escritos y dirigidos sobre las “Muertas de Juárez” y cómo ello implicaba una revictimización dramática por parte del feminismo liberal y hegemónico. O bien por otras feministas que, aún sensibles, no lograban sortear la trampa de lo que en mi libro definí como “retórica salvacionista”⁴. En otras palabras, y convocando a Gayatri Spivak⁵ en su ensayo de referencia en al campo de los estudios feministas poscoloniales y descoloniales, ese concepto que acuñé me permitió observar cómo a menudo las “mujeres blancas buscan salvar a las mujeres color café de los varones color café”⁶, ejerciendo un colonialismo discursivo sobre las “subalternas” (*sus otras*).

En la obra colectiva *Feminismos y (Pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, que publicamos en 2011, fue posible discutir el tenor de estas denuncias a partir de su trabajo. En palabras de la autora:

En mi ciudad se asesinaban mujeres como si se encontrasen en una línea de montaje, en una escabrosa analogía, eran asesinadas de la misma manera que llevas fabricaban piezas en la maquila para un mercado global, mientras tanto las conciencias de las feministas hegemónicas mexicanas se acallaban dando conferencias por todas latitudes, horrorizándose de la “pesadilla feminista” después que implicaba el asesinato masivo de mujeres, que claramente ellas no padecían pues nunca habían pisado el desierto, además omiñan los aportes académicos y militantes locales. Las mujeres juarenses pusieron el cuerpo, pusieron su militancia y su escritura, ¿y qué reciben a cambio? una vuelta de cara, feministas que no legitiman luchas, pasando por alto los aportes de las juarenses a las denuncias, análisis y expiación del

³ Maribel Núñez Rodríguez, “Feminismos al borde. Ciudad Juárez y la ‘pesadilla’ del feminismo hegemónico”, en *Feminismos y (Pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América Latina*, coord. Karina Bidaseca (Buenos Aires: Editorial Godot, 2011), 123.

⁴ Karina Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina* (Buenos Aires: Editorial SB, 2010).

⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius* 6 (1985).

⁶ Ver mi artículo “Mujeres blancas que buscan salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”, *Andamios. Revista de investigación social* 8, no. 17. Dossier “Feminismos y postcolonialidad”, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, septiembre-diciembre 2011.

horror. Pero el fenómeno “salvacionista” no pasó con las feministas conacionales, parecía que cualquier estudiosa del género o militante feminista sentía la necesidad de “salvar” a las mujeres juarenses estudiando a la vez que denunciando el nuevo fenómeno sin mencionar siquiera como se enteraron de la problemática⁷.

Esta cita extensa señala un fuerte cuestionamiento a la política de representación del feminismo hegemónico (de tono liberal y eurocentrado). La feminista poscolonial Chandra Talpade Mohanty definió en su libro *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales* a la “mujer del tercer mundo”⁸. Propuso la idea de que cualquier construcción intelectual y política de los “feminismos del tercer mundo” debe contemplar el tratamiento de dos proyectos simultáneos: por un lado, la crítica interna de los feminismos hegemónicos de occidente y, por otro, la formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas. Algunos escritos feministas “colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, y, por tanto, producen/representan un compuesto singular, la ‘mujer del Tercer Mundo’, una imagen que parece construida de manera arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente”⁹.

Al mismo tiempo, lo que esta revelación indica es la potencia de los cuerpos femeninos *subalternizados* en la escena, desplazados de toda heroicidad, inventando una lengua subalterna subversiva. La crítica feminista desde los bordes no es nueva. Se encuentra anudada a varias corrientes de pensadoras y *artistas* feministas que ya en los años ochenta han llevado adelante sus programas en el seno de los movimientos sociales, confrontando *desde afuera* la maquinaria serial de producción de conocimiento académico, que dejan sus huellas en los feminismos de y descoloniales que se ubican en América Latina.

Desde la clásica interpelación de la afrofeminista y poeta Audre Lorde en el panel “Lo personal y lo político” –desarrollado durante la conferencia sobre el Segundo Sexo de Simone de Beauvoir en 1979 en Nueva York– quien, de este modo, exhortó a las académicas feministas “blancas”: “Qué hacen ustedes con el hecho de que las mujeres que limpian sus casas y cuidan a sus hijos mientras que ustedes asisten a conferencias sobre la teoría feminista son, en su parte, mujeres pobres

⁷ Maribel Núñez Rodríguez, “Feminismos al borde”, 128.

⁸ Chandra Talpade Mohanty, “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, comp. Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (Madrid: Ediciones Cátedra, 2008), 412-16.

⁹ *Ibid.*, 428.

y mujeres tercermundistas? ¿Cuál es la teoría tras el feminismo racista?”¹⁰. Hasta las discusiones de las antropólogas feministas, como Lila Abu-Lughod versus los antropólogos del *mainstream*, las voces femeninas del Sur, el lugar de la enunciación y el trabajo de campo *in situ*, nos permite cuestionar el principio invisible de lo que defino como la heroicidad que rige las políticas de conocimiento, así como la posibilidad de reflexionar acerca de si hay como tal una *etnografía feminista*.

La teórica feminista vietnamita Trinh T. Minh-ha refirió a la fuerza del relato etnográfico androcéntrico en su libro *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*¹¹. En especial, en su capítulo sobre “El lenguaje del nativismo: la antropología como conversación científica de hombre con hombre” (mi traducción), destaca la construcción de “nativo” en la discusión de lo que define como *the great master* (el gran maestro). Con ello refiere en principio a Malinowski, el antropólogo por excelencia, y luego, en un sentido más amplio, a todos los “maestros”.

Esta obra me inspira para señalar cómo la universalización del lenguaje etnográfico funda lo que defino como el “*heroicismo* androcéntrico” mediante una serie de solapamientos y descentramientos de las voces femeninas consideradas como lenguas minoritarias y, asimismo, cómo acontece el tratamiento de las “nativas” subalternas y las etnógrafas del Sur cuando ellas se ubican en zonas de fronteras y escenas bélicas. Las “etnografías multisituadas” surgidas en el Norte global, como modalidad relativamente novedosa para el desafío de las hegemonías globales, demostraron que el centro del análisis etnográfico contemporáneo no se encuentra en reclamar algún estado cultural previo, o su sutil preservación a pesar de los cambios, sino en las nuevas formas culturales que han surgido en las situaciones coloniales subalternizadas. Esta etnografía móvil toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad.

No obstante, desafiar las hegemonías globales sigue siendo un reto para la desestabilización de las formas convencionales que han solapado otros saberes no hegemónicos anticoloniales y antipatriarcales producidos en el Sur. En efecto, la intelectual africana Amina Mama aborda la marginación de África en el orden mundial, reflejada en el ámbito del conocimiento global, en la contribución del 0,5% de las publicaciones científicas a la fecha de 2003, y en la particular inexistencia de datos que incluyan la perspectiva de género. “Aunque el perfil de las universidades africanas a este respecto –con solo un 6% de mujeres entre el profesorado, la mayoría en categorías inferiores del escalafón académico o en

¹⁰ Audre Lorde, “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”, en *Este puente, mi espalda, Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, eds. Chirrie Moraga y Ana Castillo (San Francisco: Ism Press, 1988), 91.

¹¹ Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).

puestos administrativos— sugiere que las mujeres africanas producen un porcentaje insignificante des ese conocimiento”¹².

Lo que me parece importante destacar es la utilidad de los discursos sobre la “mujer del tercer mundo” en cuanto a cómo el comportamiento social desempeñó un papel en la comprensión de las libertades de las mujeres occidentales, entre unas “oprimidas” y otras “libres”. Como veremos, Abu-Lughod al hacer una breve comparación entre mujeres musulmanas de tres países (Irán, Turquía, y Egipto), indica que cuando se habla de “mujeres musulmanas” no podemos generalizarlas, porque cada país tiene su cultura y su historia, las que afectan las decisiones de sus poblaciones. Además, Abu-Lughod dirige su atención a la modernización, a los lazos que la modernidad tendió con las mujeres, y a la cuestión tantas veces discutida de si se puede ser moderno sin ser occidental.

Me interesa en este artículo desarrollar estos argumentos, que fueron madurando a partir del trabajo de mi investigación sobre los feminicidios, con la finalidad elaborar una “metodología no-extractivista”¹³ que se inspira en la interpretación de la obra de etnógrafas del Sur. Lo que denomino “etnografías feministas posheroicas”¹⁴ tiene el valor epistemológico de la diferencia anticolonial y antipatriarcal, pero no de la diferencia *per se*, sino como opuestas a las formas canibalistas y exotizantes de fabricar “otredades subalternas”. Estas etnografías se encaminan a pensar en transformar la mirada bajo ojos que no son los de occidente, al decir de Mohanty en su clásico libro, y procurar una investigación “no sobre sino cerca de” (Minh-ha)¹⁵, poniendo la *cuerpa*¹⁶ en el centro, como acervo de la memoria.

Ello implica, desde mi posición, tomar distancia del método de la etnografía clásica, puesto que no hay “un” método para las epistemologías del Sur, ni es posible la idea de con-fundirnos con los aún llamados universales —y, de modo masculinizante, “nativos”— ni, en su extremo, postular un romanticismo demagógico populista. Los recaudos respecto de la vigilancia ética en la selección de conceptos

¹² Amina Mama, “¿Es ético estudiar África? ¿Reflexiones preliminares sobre la investigación académica y la libertad?”, en *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, coord. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (Madrid: Ediciones Akal, 2014).

¹³ Santos y Meneses coord., *Epistemologías del Sur*.

¹⁴ Karina Bidaseca, *La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial* (Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2018).

¹⁵ Su comentario, “No es mi intención hablar sobre, sino hablar cerca” (*reassemblage*) impone un cambio epistémico en la constitución misma del acto de la representación, en la relación de poder que se establece entre quien filma y quien es filmada/o. Ver Minh-ha, *Women, Native, Other*, 101 y ss.

¹⁶ Femenino para “cuerpo”, la *cuerpa* es un neologismo surgido como nuevo lenguaje que es utilizado por las activistas de Ni Una Menos y la “Revolución de las Hijas” en Argentina. Ver Karina Bidaseca, Florencia Cremona y Pablo Gentile, “La Revolución de las hijas. Siete reflexiones de una plaza sembrada de pañuelos verdes”, *El País* (online), 14 de junio de 2018, consultado en julio de 2018, disponible en https://elpais.com/elpais/2018/06/14/contrapuntos/1529008920_714025.html.

y teorías parten por la comprensión que las definiciones nunca son asépticas ni objetivas. Evitar la violencia epistémica¹⁷, constitutiva de la ciencia como dispositivo de saber-poder, implica interrogar el *status* epistemológico de nuestro discurso y práctica como investigadoras/es a través de una conversación con las mujeres del Sur. Tomando esto en consideración, en primer lugar, este trabajo se enfoca en la discusión en el campo de la antropología y las epistemologías del Sur, y, en segundo lugar, explora las posibilidades que brindan los estudios feministas des y poscoloniales para encarar una transformación de las formas convencionales de hacer trabajo de campo.

¿Existe como tal una etnografía feminista?

En su libro *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*¹⁸, Lila Abu-Lughod menciona dos méritos de las narraciones orales de cuentos: 1) su poder de generalización en producir “culturas”, y 2) la inevitabilidad de la posicionalidad:

Una historia es siempre situada; debe haber un/a narrador/a y la audiencia. Su perspectiva es parcial y su historia está motivada. Los cuentos de mujeres beduinas presentados en el libro no son una excepción. Las historias representan las voces de las mujeres beduinas seleccionadas y sus perspectivas sobre algunas cuestiones por las cuales ellas han entrado en la literatura antropológica a través de los varones. Pero yo no excluí las historias de varones ni los asuntos masculinos que concernieron por igual a varones y mujeres (por ejemplo, conflictos familiares del pasado) porque a pesar de la segregación sexual existente, las mujeres hablan de sus esposos, padres, hijos, tíos, sobrinos, y están interesadas en estos asuntos. Más importante, yo no pretendo que estas historias levanten o corran el velo como a menudo se habla de las mujeres del Medio Este como el nuevo narrador de estos cuentos, yo quiero elaborar las tres formas en que desafiaron tres tipos de construcciones: 1. Generalizaciones antropológicas estándar sobre estructura y cultura; 2. Interpretaciones feministas comunes sobre relaciones de género en sociedades no occidentales; 3. Comprensiones más amplias sobre la sociedad árabe musulmana. Es en este sentido que esta etnografía es crítica¹⁹.

¹⁷ Spivak, *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*

¹⁸ Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories* (Berkeley: University of California Press, 1993).

¹⁹ *Ibid.*, 17.

Este libro de cuentos puede hablar sobre las políticas de la representación. Generalización, cultura o culturas son conceptos sensibles. El lenguaje de la objetividad es inevitablemente un lenguaje de poder. Asimismo, el problema de la colonización de mundos no europeos y la generalización que puede producir efectos de homogeneidad a-histórica que contribuye a la idea de “culturas” en plural –de los Nuer, de los balineses, de los Awlad Ali Bedouins–, genéricos seres que hacen o creen tal o cual cosa. “Aunque hemos llegado a tener esta noción de culturas separadas por sentido, hay buenas razones para considerar dichas entidades ficciones peligrosas para argumentar a favor de lo que he llamado a escribir contra la cultura”²⁰.

Como el concepto de “raza” o como sinónimo de civilización (contrastando al de barbarie), el problema con el concepto de cultura es que, a pesar de su intento positivo, es visto como una herramienta esencial para fabricar “otros”. De ese modo la antropología construye, produce y mantiene la diferencia. El discurso de la antropología ayuda a dar a las diferencias culturales (y la separación entre los grupos de personas) un aire de auto-evidencia. La otredad y la diferencia pueden ser asumidas por los antropólogos como “cualidades talismánicas”²¹.

Las mujeres beduinas con quienes conversa Abu-Lughod son entonces las narradoras de sus propias vidas. Ellas no son las sujetas u objetos de ideas proyectadas por la imaginación de el/la etnógrafo. Su trabajo es un esfuerzo por *descolonizar* las narrativas orientalizadas por occidente respecto de los estudios sobre mujeres musulmanas árabes. “Comparto el sentido de las limitaciones de la monografía antropológica estándar, aunque sea sofisticada, sensible y se encuentre bien escrita, y me pregunto si puede haber un estilo de etnografía que pueda capturar las calidades de la ‘*life as lived*’ de la vida como es ‘vívida’ en esta comunidad”²². La etnógrafa se encuentra sorprendida como las mujeres recuentan sus historias cotidianas. Retornó varias veces a Egipto entre 1986 y 1989 para ver si conseguía grabar las narraciones. Siendo cuidadosa de su presencia, recordó el argumento de Clifford y Marcus en su libro *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*: todas las etnografías son “verdades parciales”²³. Vinculando el debate acerca de la escritura de mujeres y el método feminista, cita a Carol Gilligan: “Yo comienzo por preguntarme si mi búsqueda por escribir una etnografía ‘en una diferente voz’ ”²⁴, y así argumenta que este libro se escribiría en la voz de las mujeres beduinas (no de los hombres o de la etnógrafa mujer).

²⁰ *Ibid.*, 19.

²¹ *Ibid.*, 12.

²² *Ibid.*, 1-2.

²³ James Clifford y George Marcus eds., *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

²⁴ Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1982).

De acuerdo con el libro citado de Clifford, se discute la controversia que señala que las antropólogas feministas no han hecho textos innovadores –posición que fue cuestionada por muchas antropólogas; entre ellas, junto a la autora, se mencionan otras como Debora Gordon²⁵–. Más tarde, muestra escepticismo con esta posición inicial, en primer lugar, por la disconformidad con la noción de una voz específicamente femenina en la escritura, por la posibilidad de fundar un falso esencialismo y lo que define como “culturas ciegas” (*blindness culture*). Las antropólogas feministas han hecho excelentes trabajos respecto de las experiencias de las mujeres y la variación en los sistemas de género como para imaginar que pudiese haber una “experiencia femenina universal” o “un estilo de mujer”²⁶. Asimismo, se menciona cómo en la década de los ochenta muchos grupos de mujeres (lesbianas, afroamericanas, “mujeres de color”) se sintieron excluidas de su participación en el desarrollo de la teoría feminista de la subcultura blanca euroamericana. “Si no existe una ‘voz diferente’ para las mujeres, ¿cómo debería definir lo que yo buscaba?”, se pregunta.

La siguiente formulación era, entonces, que lo que yo quería escribir era una etnografía feminista. Aquí enfrentamos otra serie de dificultades, siendo la más básica y tendenciosa la que trata acerca de qué significa ser “feminista”. Una definición mínima podría incluir lo que concierne a las condiciones de vida de las mujeres; o bien, confirmar si el feminismo implica una suerte de proyecto emancipador aplicado a las sujetas de la etnografía. El proyecto etnográfico podría, sin embargo, ser feminista *vis-à-vis* el mundo académico que encarna. Ser feminista implica ser conscientes de la dominación de género. Para las etnógrafas, significa ser conscientes de la dominación en la sociedad que describe y en la relación entre escritora/lectores/lectoras y la gente sobre la que escribe. En mi proyecto, señala Abu-Lughod, era relevante la cuestión del método: construir sobre la aprehensión que dice que el conocimiento ha sido generado con escasa atención al género; esto es, su supuesta objetividad y subjetividad. Por ende, narrar las “experiencias de las mujeres” (subalternas, madres, seres sexuales u objetos, hijas, etc.) aparecía como un proyecto inviable.

En lo que sigue, mi intención es reflexionar sobre las escrituras en los *cuerpos* (*cuerpas*) *feminizadxs* como lenguas subversivas que habilitan la transformación de las políticas de conocimiento, al apelar al arte feminista como un código cultural que imprime nuevas subjetividades.

²⁵ Deborah Gordon, “Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography”, *Inscriptions* 3/4 (1988): 7-24.

²⁶ *Ibid.*, 4.

Escritura y subversión: el cuerpo femenino y el texto sagrado

“Abro mi cuerpo para que ustedes se puedan mirar”. La artista Gina Paine se refería de este modo a su arte, fuente de inspiración para otras artistas.

En el escenario de la posguerra fría de fin del siglo, dos tesis se tornaron hegemónicas: la que se conoce como el “fin de la historia”, sostenida por el influyente politólogo estadounidense de origen japonés, Francis Fukuyama; y la del “choque de civilizaciones” promovida por Samuel Huntington –conocida a partir de un artículo publicado en la revista estadounidense *Foreign Affairs* en 1993, y transformado en libro en 1996 bajo el título: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*²⁷-. Si en este libro el autor sostiene que el binarismo de la guerra fría fue sustituido por el “choque de civilizaciones”, el intelectual de origen palestino Edward W. Said responderá con su obra *Orientalismo*, conocida como el acta fundacional de los estudios poscoloniales. En sus palabras: “las culturas son híbridas y heterogéneas (...) las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad”²⁸.

La fiebre orientalista ocupó un lugar de privilegio en el imaginario europeo desde el lejano tiempo de las Cruzadas y fue incentivado por las primeras traducciones de textos como las *Mil y Una Noches* en los primeros años del siglo XVIII.

La penumbra de los harenes, reducto de mujeres que no podían escapar, custodiadas por eunucos gigantescos, excitó la imaginación de los hombres del XIX. (...) Los viajeros ingleses, franceses, alemanes visitaban con devoción los edificios árabes en España, viajaban al Medio Oriente, al Norte de África, y volvían con inquietantes noticias de ese mundo cerrado y misterioso. La posesión imperial se metaforizaba en posesión erótica. Pero a su vez la mirada occidental devolvió nuevos motivos eróticos a los hombres orientales²⁹.

Esta actitud occidental refleja su incapacidad para comprender otras culturas, para analizar a los *otros* desde parámetros de igualdad y respeto, y Said la analiza como una

²⁷ Ver Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Madrid: Editorial Paidós, 2005).

²⁸ Edward Said, *Orientalismo* (Barcelona: Editorial Sudamericana, 2004), 456.

²⁹ Laura Malosetti, “La seducción fatal. Imaginarios eróticos del siglo XIX en el Museo Nacional de Bellas Artes”, en *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, ed. Karina Bidaseca (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Universidad de San Martín, 2016), 70.

construcción cultural, integrada dentro de las formas de dominación imperialista que incluye las políticas orientalistas del feminismo del Norte.

En los últimos años, confrontando las representaciones orientalistas de las mujeres musulmanas elaboradas tanto por feministas liberales como por funcionarios y periodistas, las teólogas feministas desarrollaron diferentes estrategias hermenéuticas revisionistas de los textos sagrados. Estos avances permiten observar que la reproducción del patriarcalismo surge de las interpretaciones o mediaciones que han realizado los profetas. Dentro de esta corriente, Schüssler Fiorenza habla de una “hermenéutica de la sospecha” sobre los relatos androcéntricos y los sentimientos que despiertan en las mujeres. Estas teóricas intentan rescatar a las mujeres como autoras e intérpretes de textos sacros, recuperando así lo que llamo una “memoria epistémica” que ha sido apropiada, silenciada y distorsionada. Sin intermediarios, las mujeres se liberan al leer los textos sagrados que fueron vedados en su acceso por el androcentrismo y lenguaje sexista que impregnó las interpretaciones.

Los estudios del feminismo e islam cuentan con importantes contribuciones de distintas autoras. En su texto “Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”, Lila Abu-Lughod pone su atención sobre el papel de mujeres musulmanas que está cambiando en este nuevo siglo o el mundo poscolonial. Ese cambio es llamativo porque en esos tiempos poscoloniales, “[l]as mujeres se han convertido en símbolos potentes de identidad y de visiones de la sociedad y la nación”³⁰. Como explica desde el feminismo Saba Mahmood:

Fue la imagen del cuerpo de una mujer afgana cubierto por un *burka*, y no la destrucción provocada por 20 años de guerra subsidiada por los EE. UU., lo que sirvió de marco para la movilización de la organización *Feminist Majority* contra el régimen talibán. Esto es evidente en los relatos de mujeres afganas que cuentan que sus vidas no mejoraron desde el derrumbe del gobierno talibán y cómo sus vidas se tornaron más inseguras por la inestabilidad sociopolítica creciente³¹.

La importancia que ha adquirido el velo como signo de la dominación es insoslayable en la propaganda mediática y en las discusiones sobre los derechos de las mujeres musulmanas que viven en el “primer mundo”, como si fueran *víctimas* del sistema patriarcal de sociedades no occidentales en sociedades occidentales. La obsesión europea por *desvelar* a las mujeres, es decir por *quitarles* (a ellas) el velo, lo inscribe, a mi entender, como signo de autenticidad cultural. Hay una inquietante cercanía entre,

³⁰ Lila Abu-Lughod, “Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”, en *Feminismos y modernidad en Oriente Próximo*, ed. Lila Abu-Lughod (Madrid: Ediciones Cátedra, 2002), 14.

³¹ Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011), 10.

por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, en términos “salvacionistas” por vía del modelo occidental y, por el otro, el discurso del “regreso a la autenticidad cultural” ante la amenaza que imponía para las mujeres lo que en el pensamiento iraní radicalizado se denominaba como “intoxicación occidental” (*gharbzadegi*). De modo que “el velo en sí mismo no debe ser confundido con, o hecho para, una suerte de agencia”³².

Es amplia la bibliografía en estos últimos tiempos al respecto. Entre otras publicaciones, en *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*³³ Barbara Stowasser examina todos los pasajes del *Corán* donde se refiere a las mujeres y les compara con los pasajes correspondientes en el *Hadith* (los dichos del profeta Mohamed). El *Hadith* es un libro de historias compiladas de dichos del profeta. No obstante, ese libro fue establecido cientos de años después de su muerte, y las historias fueron transmitidas de boca en boca a través de generaciones. Aunque había un proceso rígido en donde se decidía si una historia era verdadera o falsa, no se puede saber certeramente si los dichos son realmente del profeta o no. Para los musulmanes creyentes, ellos son los dichos del profeta y es un pecado negarlo. Stowasser muestra, sin embargo, las diferencias chocantes entre las versiones del *Corán* con el *Hadith*, cuyas historias en muchas ocasiones culpabilizan a las mujeres por ciertos hechos, o suman leyes para las mujeres que no están mencionadas en el *Corán*, o tratan a la mujer como inferior al hombre. Esta obra es esencial para entender los cambios ideológicos de la religión y para reconocer las interpretaciones machistas, así como las manipulaciones de la religión.

*Women and Gender in Islam*³⁴, de Leila Ahmed, fue uno de los libros más importantes para el conocimiento de la historia del género y las costumbres de las mujeres en el islam. Ahmed hace una investigación histórica de las regiones musulmanas en el Oriente Medio desde los tiempos del pre-islam. Un tema que aborda es el uso del velo, demostrando con pruebas históricas los orígenes de la costumbre de llevar el velo, y también analiza los cambios de los derechos de mujeres musulmanas desde el reinado del segundo Califa, Umar. Suma estudios sobre la evolución de la sexualidad y del hecho de esconder la sexualidad en países islámicos; los cambios históricos del papel de la mujer en la región y las actitudes de las mujeres musulmanas actuales. Siendo de origen egipcio, Ahmed se enfoca en la última parte de su libro específicamente sobre mujeres del Egipto y la nueva ola de islamización de las generaciones jóvenes³⁵.

³² Abu-Lughod, “Introducción”, 4.

³³ Barbara Freiser Stowasser, *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation* (Nueva York: Oxford University Press, 1994).

³⁴ Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992).

³⁵ En mis conversaciones con una estudiante iraní, Lila, de quien fui tutora en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires durante parte de su estadía en 2007, era recurrente la imagen negativa, peligrosa e inestable que ella destacaba como perteneciente

El libro *Believing Women in Islam*³⁶, escrito por Asma Barlas, reinterpreta el *Corán* de manera feminista y demuestra que, al contrario de lo que se piensa de esta religión, el islam es una religión igualitaria para los dos sexos. Cita varios pasajes del *Corán* que se refieren específicamente a mujeres y otros que se refieren a mujeres y hombres. En este libro se tratan varios temas polémicos como el velo, los derechos de las mujeres, el problema de la ley Shariá, y la sexualidad para las mujeres y los hombres en el islam.

Ahora bien, volviendo al texto de Mahmood, me interesa destacar su aporte a la noción de “agencia” en la etnografía del movimiento femenino de las mezquitas, que es parte del revival islámico en El Cairo, Egipto, como un *ethos* o sensibilidad religiosa que se desarrolla en las sociedades musulmanas desde los años setenta. Se trata de un movimiento que altera el carácter histórico centrado en la dominación masculina, que se da en un contexto de crecimiento inusitado de mezquitas en los barrios de El Cairo, aunque se choca con los límites de una tradición discursiva que propicia la subordinación a una voluntad trascendental³⁷. Su interés por discutir la noción de agencia humana en la teoría feminista comporta la tesis que establece que

el modelo de agencia propuesto limita la capacidad interrogar y comprender la vida de las mujeres cuyo sentido del *self*, aspiraciones y proyectos fueron configurados en el seno de tradiciones no liberales. (...) Sugiero que pensemos la agencia no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad para la acción creada y propiciada por relaciones concretas de subordinación históricamente configuradas³⁸.

a todos los aspectos de la región, y que, según su sentir, aún se refleja en la percepción de la religión musulmana. Me contaba su propia percepción de las imágenes de mujeres musulmanas llevando el velo que las cubre desde la cabeza hasta los pies: da la impresión de que ellas son oprimidas, sin derechos, y tienen la necesidad de “ser salvadas”. Se piensa que esas mujeres no quieren llevar los velos y que quieren ser liberadas de su religión. Sin embargo, por más que haya mujeres que no tienen la opción de no llevar el velo, muchas musulmanas son creyentes y llevan el velo voluntariamente, me decía. Lamentablemente, mucha gente no tiene la posibilidad de ver el otro lado de la cultura musulmana, y se quedan con prejuicios y desconfianzas construidas en base a representaciones sociales producidas en gran medida por los medios de comunicación (conversaciones con la autora, Buenos Aires, octubre de 2007).

³⁶ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002).

³⁷ Esta característica contrasta con el movimiento de mujeres iraní, cuyo objetivo es reinterpretar los textos sagrados con la finalidad de construir relaciones equitativas entre hombres y mujeres.

³⁸ Mahmood, *Politics of Piety*, 123.

La autora se nutre de la teoría posestructuralista acerca de la formación del sujeto, aunque también se aparta de ella en tanto explora modalidades de agencia cuyo significado y efecto, dice, no se hallan en las lógicas de subversión y resignificación de normas hegemónicas. La alianza Sur-Sur de intelectuales, artistas y activistas feministas es fundamental para la construcción de epistemologías feministas radicales descoloniales. Para la artista iraní exiliada en los Estados Unidos Shirin Neshat, “el tema de las mujeres iraníes era enormemente interesante por cuanto las mujeres de Irán, históricamente, parecen personificar la transformación política. Así que, de cierta manera, al estudiar a la mujer, se puede ver la estructura y la ideología del Estado”³⁹.

De este modo, se crea *Women of Allah*⁴⁰. Se trata de una serie de fotografías de mujeres musulmanas que han sido el foco de atención en el escenario posterior al 9/11 en que las políticas imperialistas de Estados Unidos durante el gobierno de Bush identificaron a Irán como parte del “eje del mal”. La presencia occidental en Irán tiene una larga trayectoria. Aunque en occidente se sitúa el origen del enfrentamiento en la revolución iraní de 1979, los iraníes suelen colocar el golpe de 1953 por la nacionalización del petróleo como la raíz de los problemas. Irán se convirtió en parte del tablero por el cual las potencias europeas se disputaban el control del mundo⁴¹.

En esta estética descolonial⁴² la artista lucha contra el prejuicio occidental que ubica a las mujeres musulmanas como seres pasivas, atrasadas, dominadas por los varones orientales. Ese es el motivo por el cual se incluyen armas en estas fotografías. Jugando con esta doble significación: por un lado, en *Speechless* (1996) se muestra el rostro de la mujer descubierta que lleva incrustado el cañón recortado de un arma apuntada al espectador, que se confunde con un pendiente; por el otro, la (im)posibilidad de leer el texto escrito es –para quien no habla la lengua farsi–

³⁹ Shirin Neshat, *Arte en el exilio*, consultado el 20 de enero de 2018, disponible en https://www.ted.com/talks/shirin_neshat_art_in_exile/transcript?awesm=on.ted.com_8lc7&language=es.

⁴⁰ La serie *Women of Allah* incluye las siguientes obras elaboradas entre 1993 y 1996: *I Am its Secret* (1993), *Faceless* (1994), *Rebellious Silence* (1994), *Stories of Martyrdom* (1994), *Allegiance with Wakefulness* (1995), *Moon Song* (1995), *Seeking Martyrdom* (1995) y *Speechless* (1996).

⁴¹ En 1941 Irán fue escenario del juego entre Rusia y Gran Bretaña, siendo luego ocupada por el imperialismo británico, asediada por el control del petróleo a lo largo de las décadas siguientes, e invadida por Irak, con quien enfrentó una guerra “impuesta” entre 1980 y 1988.

⁴² Diferencio la posición descolonial del feminismo del giro decolonial, en tanto posición que introduce la irrupción de las voces de las mujeres del Sur. Respecto de la crítica a la representación de género al interior del giro decolonial, el feminismo descolonial enfatiza la posición de los testimonios de esas mujeres que luchan por alcanzar en la diferencia, la igualdad de condiciones en el campo académico y en el movimiento social, y en confluencia con los movimientos artísticos. Para ampliar este desarrollo, ver Karina Bidaseca, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina* (Buenos Aires: Editorial SB, 2010), especialmente el capítulo 8, “(Fallido de) Una teoría de las voces”; y *La amnesia del imperio. Los muros del racismo, el apartheid y el ancho mar de las estrellas* (Buenos Aires: Editorial SB, 2018), especialmente “La lengua subalterna”.

un recurso estético simbólico, o la incrustación de textos de feministas iraníes tales como Forough Karokhzad que critica el sistema patriarcal iraní, u otras como la poeta Tahereh Salfarzadeh que expresan su pasión por la *liberación del chador*⁴³.

La caligrafía farsi, que era del dominio exclusivo de los artistas de la corte y de los escribas del *Corán*, fue *conquistada* por la artista para transformar el signo que pende en la representación de las mujeres en oriente por occidente. Bajo grafías que inscriben poemas escritos por otras mujeres iraníes, *la piel* descubierta permite desplegar la superficie de la reexistencia de la voz que habla. Su obra logra quebrar con la representación victimizante de las mujeres que necesitan ser salvadas por el feminismo occidental bajo una “retórica salvacionista”⁴⁴, como con el erotismo orientalista y la posesión imperial traducida en posesión erótica.

En África, el campo de los estudios de la sexualidad, identificado como un espacio dominado por métodos de encuestas, discursos de biomedicina, epidemiología, antropología colonial y patología social ligado a los fondos internacionales sobre vih/sida, se crea el proyecto “Cartografías de las sexualidades africanas” concebido por el Instituto Africano del Género de la Universidad de Ghana y patrocinado por la Asociación de Universidades Africanas, orientado al fortalecimiento de la pedagogía feminista en las instituciones africanas, con la participación de movimientos sociales y activistas.

Los cuerpos femeninos en África, los cuales se utilizan para librar las batallas, en la violencia de la guerra por los recursos naturales como el coltan, continúan siendo subalternizados por las fuerzas conservadoras de la comunidad intelectual patriarcal, o bien exotizados, recolonizados por el discurso académico feminista hegemónico que solapa el sistema representacional de un imaginario cosmológico, “como flujos de *universo cósmico* (...) Enraizados en la tradición viva, conjugando cosmos / cuerpo / cultura, apegados a una escala de valores morales muy válidos, conforme preocupa su capacidad de aguantar, sustentar, actualizar la alteridad cultural al sistema mundial”⁴⁵. Las narrativas de violaciones, agresiones fisco-mentales perpetradas a las mujeres congoleñas, en sus cuerpos y su dignidad humana, junto al desequilibrio de lazos de parentesco, comprometen las vivencias comunitarias. En el acto de narrar, interpreta Antonieta Antonacci, se escenifican símbolos de valores y relaciones simbióticas entre unidad cósmica, modos de ser, vivir y estar en el mundo de civilizaciones africanas. En una dramática llamada de atención a la vulnerabilidad de mujeres congoleñas ante la invasión de conglomerados internacionales en el Congo, inicia con postulados de protección femenina en

⁴³ Helena Reckit, *Kunst und feminismus* (Londres: Phaidon, 2005), 181.

⁴⁴ Bidaseca, *Perturbando el texto colonial*.

⁴⁵ María Antonia Antonacci, “¿África possibleis? Áfricas por si mesmas”, en *Poéticas feministas descoloniales desde el Sur*, coord. Karina Bidaseca (Buenos Aires: Red de Pensamiento Decolonial RPD, 2018).

guerras emitidos por la UNESCO, seguidos por la narrativa de la periodista Caddy Adzuba en el video documental producido por Ouka Leele, *Cultura. Outro olhar* que trabajamos juntas en conversación como herramienta de lógica oral.

El video denuncia ataques a mujeres por grupos de siete hombres o “predadores armados”, encaminando un dilema político urgente. No casualmente, la narradora deposita en las mujeres una fuerte esperanza, confiando en que estas guardianes de matrices culturales africanas propongan y encaminen directivas conjuntas para solucionar la situación. Además de heridas en su intimidad, por desempeñar un papel fundamental en la economía del Congo, los conflictos desestructuran las actividades sostenidas por las mujeres. A diferencia de las sociedades occidentales, en las comunidades africanas la inserción, el mantenimiento y la responsabilidad de mujeres y hombres se conjugan sin distinciones, representados en el dígito 7, en culturas con volúmenes geométricos, funciones simbólicas del lenguaje, sincronías, que se valen de ancestros saberes en el orden numérico⁴⁶.

Reflexiones finales

Las etnógrafas feministas del Sur que este texto reunió se muestran sensibles a la discusión sobre los relatos androcéntricos que subestiman las etnografías escritas por mujeres del Sur. Sus lecturas agudas sobre trabajos de investigación interpelan las propias construcciones de “heroicidad androcéntrica” que permean las ciencias y los orientalismos en los propios debates feministas. Así, en la frontera norte de México la interpelación de la antropóloga y “nativa” juarense Maribel Núñez Rodríguez es clave para una reflexión sobre las (im)posibilidades de transformar las políticas de representación basadas en lo que definí como “retórica salvacionista”.

De otro modo, pero incluyendo esta misma retórica, se encuentran las importantes contribuciones que están realizando las feministas del Sur acerca de la lectura crítica revisionista de los textos sagrados. Recientemente, la teórica y feminista siria Sirin Adlbi en su libro “La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento feminista decolonial”, habla de la “cárcel epistémica existencial”, es decir, un proceso que impone de forma violenta una religión y lleva a cabo un epistemicidio. Respecto del islam, Sirin Adlbi defiende que: “El Corán establece la igualdad entre hombres y mujeres, de forma que las sociedades musulmanas han otorgado derechos a las mujeres como el de propiedad o el de divorcio y es

⁴⁶ Abdoulaye Kane, “Systèmes de numération et fonction symbolique du langage”, *Revue Critique* 771/772 (2011). “El número 3 representa el sexo masculino (pene y testículos), que sumado a 4 (representa el círculo de la vagina), representa el sexo femenino, alcanzando simbolismo en el número 7, marcado en danzas, teatro, funciones simbólicas en (re) significaciones continuas. Otra representación proviene del número 9 para representar el imaginario de la unidad cósmica: 3 de las formas de minerales, 3 del mundo vegetal y 3 de animales: tierra, agua, aire”, citado por Antonacci, *Ibid.*

hasta que la influencia del mundo occidental está afianzada en estas culturas que el patriarcado islámico se despliega con fuerza”⁴⁷. A su entender, “la islamofobia, como dispositivo de poder colonial, es triplemente generalizada: en el sentido de quién la genera: las instituciones del sistema-mundo moderno/colonial, cómo se genera (a través de qué): del objeto colonial ‘mujer musulmana con *hiyab*’; y sobre quién tiene mayor incidencia: las mujeres musulmanas”⁴⁸. De este modo, su sentido sobre la islamofobia dice:

En mi concepción, la generización no se da en una tipología específica derivada de la islamofobia, sino que atraviesa, estructura, sistematiza y racionaliza todo el aparato de la islamofobia. Es decir, que no hay islamofobia sin género. Esta diferencia es crucial a la hora de concienciarnos, comprender y analizar la fundación-funcionamiento del dispositivo colonial islamófono y por lo tanto, incide determinantemente en la transformación de los diseños de las resistencias/luchas contra la islamofobia/colonialidad⁴⁹.

Otros desafíos se imponen para las intelectuales africanas. La mayor parte del conocimiento sobre África se produce en occidente (siendo Estados Unidos el que domina la producción de conocimiento sobre África) como producto del legado colonial y patriarcal. Así, la autora muestra cómo, a pesar de los esfuerzos en el campo de los estudios de género, y a pesar de la voz antiimperialista de este feminismo, los autores de libros y artículos publicados son norteamericanos, así como lo son las fuerzas conservadoras de la sociedad civil y de la propia comunidad intelectual dominada por los hombres. Las investigaciones sobre acoso sexual citadas por la autora señalan cómo las condiciones de violencia e inseguridad en los campus universitarios africanos genera una cultura del miedo que impacta sobre todo en la vida de las mujeres y en la libertad de expresión de sus ideas. En efecto, el trabajo de Amina Mama señala la no aceptación de la epistemología feminista ni de las implicaciones metodológicas de los estudios feministas por parte de la investigación académica convencional. Propone que

es en el contexto de una profunda desigualdad global y sistémica donde me parece especialmente justo y oportuno preguntarse si es ético estudiar África y reflexionar sobre las implicancias derivadas de las identidades,

⁴⁷ Sirin Adlbi Sibai, *Cárcel del feminismo. Hacia pensamiento islámico deconial* (Madrid: Ediciones Akal, 2016).

⁴⁸ Entrevista a Sirin Adlbi Sibai, *Hacia un pensamiento islámico decolonial*, consultado el 16 de diciembre de 2017. Disponible en <http://www.elviejotopo.com/topoexpress/hacia-pensamiento-islamico-decolonial/>.

⁴⁹ *Ibidem*.

lugares y filiaciones institucionales, así como las limitaciones y elecciones epistemológicas y metodológicas de nuestros estudios⁵⁰.

Añade a la lista de personalidades de la cultura intelectual africana que emergió de la política de la liberación a las mujeres silenciadas implicadas en movimientos anticoloniales, a aquellas que difundieron ideas radicales como las de las nigerianas Funmilayo Ransome Kuti, Margaret Expo y Constanza Agatha Cummings-John, nieta de Africanus Horton, y de activistas de base como la tanzana Bibi Titi o la nigeriana Gambo Sawaba.

Asimismo, las posibilidades de transformar las políticas de conocimiento basadas en lo que Minh-ha llamó el “principio Malinowski” se encuentra aún con dificultades para llevarse a cabo. Lo que la autora define como “triple enlace”: “Ni negro / rojo / amarillo ni mujeres sino poetas o escritores”, refiere a la cuestión de las prioridades identitarias y sigue siendo un tema crucial, como precisa Mama. Ser solamente “una escritora” sin duda asegura un estado de mayor peso que ser “una mujer de color que escribe”. Durante mucho tiempo, imponer la raza o el sexo al acto creativo es un medio por el cual el establecimiento literario desacredita los logros de escritoras que no pertenecen a la corriente principal. La autora denuncia el modo que define la línea de color, cuando “pasa a ser” una miembro (no blanca) del “tercer mundo”. Una mujer y una escritora están obligadas a pasar por la prueba de exponer su trabajo al abuso de alabanzas y críticas que ignoran, dispensan o exageran sus atributos raciales y sexuales. Por un lado, explica, “sin importar qué posición va a tomar, pronto o más tarde se verá obligada a enfrentarse a situaciones en las que tiene que elegir entre tres identidades conflictivas. ¿Escritora de color? ¿Escritora mujer? O ¿mujer de color? ¿Cuál viene primero? ¿Dónde pone sus lealtades?”⁵¹.

Hoy en día, la creencia de una conciencia étnico-feminista en el trabajo de campo incluye la discusión y la contraescritura sobre el sujeto que ubicado en una posición de *heroicidad* reproduce la posición del amo. El lenguaje participa en la ideología del blanco-masculino del principio maestro, un vehículo que consolidó relaciones de poder ya establecidas y voces autorizadas que escriben desde una posición de poder la historia de las ciencias sociales y humanidades.

Las etnógrafas feministas del Sur, atrapadas en las intersecciones de género/raza/etnicidad/religión, se ven en la encrucijada de cuestionar el principio maestro en su relación con el trabajo de campo, comenzando por el lenguaje. Ellas mismas “nativas”, deben desafiar las identidades sin afectar su proceso creativo cuando toman la pluma y hablan. O cuando crean desde una estética descolonial nuevas lenguas subversivas.

⁵⁰ Amina Mama, “¿Es ético estudiar África?”, 493.

⁵¹ *Ibid.*, 6.

Hice esta película porque creía que era importante hablarles a los occidentales sobre nuestra historia como Estado (...) [l]a película también habla de la gente iraní, al pedirles que regresen a su historia y que se vean cómo eran antes de ser islamizados; cómo nos veíamos, cómo tocábamos música, cómo era nuestra vida intelectual; y principalmente, cómo luchábamos por la democracia⁵².

⁵² *Ibidem.*

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, Lila. *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- . “Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”. En *Feminismos y modernidad en Oriente Próximo*, editado por Lila Abu-Lughod, 13-59. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.
- Adlbi Sibai, Sirin. *Cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Ediciones Akal, 2016.
- . “Hacia un pensamiento Islámico decolonial”. Entrevista online. Consultado el 16 de diciembre de 2018, disponible en <http://www.elviejotopo.com/topoexpress/hacia-pensamiento-islamico-decolonial/>.
- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Antonacci, María Antonia. “Áfricas possíveis? Áfricas por si mesmas”. En *Poéticas feministas descoloniales desde el Sur*, coordinado por Karina Bidaseca, 80-100. Buenos Aires: Red de Pensamiento Decolonial RPD, 2018.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Bidaseca, Karina. *La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista decolonial*. Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2018.
- . *La amnesia del imperio. Los muros del racismo, el apartheid y el ancho mar de las estrellas*. Buenos Aires: Editorial SB, 2018.
- . “Mujeres blancas que buscan salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”, *Andamios. Revista de investigación social*, 8, no. 17. Dossier “Feminismos y postcolonialidad”, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, septiembre-diciembre 2011.
- . *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB, 2010.
- Bidaseca, Karina, Florencia Cremona y Pablo Gentile. “La Revolución de las hijas. Siete reflexiones de una plaza sembrada de pañuelos verdes”. *El País* online, 14 de junio de 2018. Consultado en julio de 2018, disponible en https://elpais.com/elpais/2018/06/14/contrapuntos/1529008920_714025.html.
- Clifford, James y George Marcus. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1982.
- Gordon, Deborah. “Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography”. *Inscriptions* 3/4 (1988): 7-24.

- Huntington, Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Madrid: Editorial Paidós, 2005.
- Kane, Abdoulaye. “Systèmes de numération et fonction symbolique du langage”. *Revue Critique* 771/772 (2011): 710-725.
- Lorde, Audre. “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”. En *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, editado por Chirrie Moraga y Ana Castillo, 89-94. San Francisco: Ism Press, 1988.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Malosetti Costa, Laura. “La seducción fatal. Imaginarios eróticos del siglo XIX en el Museo Nacional de Bellas Artes”. En *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, coordinado por Karina Bidaseca, 65-77. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Universidad de San Martín, 2014. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf>.
- Mama, Amina. “¿Es ético estudiar África? Reflexiones preliminares sobre la investigación académica y la libertad”. En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, coordinado por Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, 487-535. Madrid: Ediciones Akal, 2014.
- Minh-ha, Trinh T. *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Indiana: Bloomington Indiana University Press, 1989.
- Mohanty Talpade, Chandra. “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, coordinado por Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández, 407-464. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.
- Neshat, Shirin. *Arte en el exilio*. Consultado el 20 de enero de 2018. Disponible en https://www.ted.com/talks/shirin_neshat_art_in_exile/transcript?awesm=on.ted.com_8lc7&language=es.
- Núñez Rodríguez, Maribel. “Feminismos al borde. Ciudad Juárez y la ‘pesadilla’ del feminismo hegemónico”. En *Feminismos y (Pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América Latina*, coordinado por Karina Bidaseca, 123-137. Buenos Aires: Editorial Godot, 2011.
- Reckit, Helena. *Kunst und feminismus*. Londres: Phaidon, 2005.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Editorial Sudamericana, 2004.
- Santos, Boaventura de Sousa y María Paula Meneses. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Ediciones Akal, 2014.

Stowasser, Barbara Freiser. *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation*. Nueva York: Oxford University Press, 1994.

Spivak, Gayatri Chakravorty. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. *Orbis Tertius* 6 (1985): 1-44.

Karina Bidaseca. Profesora adjunta del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín (Buenos Aires, Argentina). Pensadora feminista descolonial y profesora de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Es fundadora y directora del Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín. Se desempeña como coordinadora del Programa Tricontinental Sur-Sur de Cooperación Académica entre América Latina, África y Asia del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, el Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique y la International Development Economics Associates, y de la Red de Derechos Humanos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Entre sus obras recientes incluyen *La Revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial* (Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2018); *La amnesia del imperio. Los muros del racismo, el apartheid y el ancho mar de las estrellas* (Ciudad de México: Marcial Pons editores, 2018); *Escritos en los cuerpos racializados. Lenguas, memorias y genealogías del feminicidio* (Islas Baleares: Universitat de les Illes Balears, 2015); y *Antes de la tormenta. Signos de la insurgencia colona en el desdoblamiento del tiempo. Una tesis sobre su identidad intersticial y la búsqueda de comunidad en un siglo de existencia* (Buenos Aires: Ediciones Teseo, 2017). Correo electrónico: karinabidaseca@yahoo.com.ar.