

En Revista Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales N° 11, 1° semestre 2014.

**“Mundos (pos)coloniales.  
Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el  
Tercer feminismo”<sup>1</sup>**

Dra. Karina Bidaseca

Investigadora Independiente del CONICET/ Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de Universidad Nacional de San Martín. Profesora de la Universidad Nacional de San Martín y Universidad de Buenos Aires. Coordinadora del Programa Sur Sur (CLACSO). Coordinadora del Programa “Poscolonialidad, Pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” y Co-coordinadora del Programa de Investigación y Extensión sobre afrodescendencia y cultura Afrodiaspórica (IDAES-UNSAM). Publicó entre otros: “Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos)coloniales en América Latina (2010); Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina (2011), y próximo a publicarse: “Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escritos fronterizos desde el Sur” (Godot).

## **I. Mundos (pos)coloniales**

Tiempo al tiempo. “*La revolución: No es limpia, ni bonita, ni veloz*” (Pat Parker, feminista afroamericana).

La obra de Edward W. Said edificó los cimientos de los estudios postcoloniales como una nueva disciplina. Su libro “Orientalismo” (1979) constituye su acta fundacional, fundamental para desempolvar al imperialismo y colonialismo del “destierro intelectual”. A propósito solía decir que la situación “inusual” de su pueblo, es que “somos las víctimas de las víctimas (...) Estamos sujetos a un colonialismo único.” (2001: 53-54).

Sobre cuestiones afines, conversé hace tres años en Buenos Aires con quien lo recuerda con admiración, la socióloga palestina Elise Aghazarian, a quien invité a brindar una disertación sobre el intelectual árabe en la sociedad del conocimiento. Elise me dijo: “Observé tanto aquí como en India, mucha gente hablando sobre post-colonialidad y apropiación colonial. En Oriente Medio (...) *los encuentros coloniales están vivos ahora.* (...)”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este texto fue presentada en el I Congreso de Estudios Poscoloniales, (IDAES/UNSAM y CLACSO), Buenos Aires, 5 al 7 de diciembre de 2012 con el título “Edward W. Said. Entre dos mundos”. Fue discutido en el I Seminario “Pensar al Sur”. Universidad Nacional de San Martín/Programa de Estudios Sur Global. 31 de octubre de 2013. Recientemente, fue traducido al italiano bajo el título: “Mondi (post)coloniali. Considerazioni su razza, genere e sesso, soggettività e temporalità”, en el *Dossier sobre Estudios Poscoloniales en América latina*-Revista Scienza & Política. Per una storia delle dottrine, Vol 25, N° 49 (2013). Dipartimento di scienze politiche e sociali y sociales de la Universidad de Bologna <http://scienzaepolitica.unibo.it/>. Italiano.

<sup>2</sup> Conferencia “Reflexiones sobre geografías racializadas: Entrevista con una socióloga palestina”, a cargo de la Prof. Elise Aghazarian. “Muchas veces los atacantes en el terreno son soldados invisibles, pero

Mientras Elise proseguía su intención de desvelar su capacidad de asombro sobre la circulación de los conceptos tales como *colonialismo* y *colonialidad*, y la lectura en clave “poscolonial” del pensador martiniqués Frantz Fanon, que ella misma aplicaba al contexto palestino, yo misma me preguntaba si era posible comparar los procesos singulares que ella describía con lo que acontecía de este lado del “Atlántico Negro”. Al tiempo que iban surgiendo en nuestra conversación lugares comunes, la política de Muros brotaba como signos de estos tiempos, una metáfora atroz de la exclusión, del racismo que nos confronta con la catástrofe de la modernidad. Occidente trajo consigo la oscuridad del Progreso, cuya máxima expresión fue el etno-genocidio indígena en América y el tráfico de hombres y mujeres libres en África vueltos esclavos en el Nuevo mundo. En el “ahora compartido” el tiempo se *desdobló*. Occidente ya no puede contener la experiencia de lo *Unheimliche*, la narrativa del vacío producido por esa *tragedia de la condición colonial*.

Sobrevolaba en la atmósfera el lugar en que se juntaban el racismo colonial único respecto del practicado “adentro de las fronteras de Europa (cuyo punto máximo es la *shoah*)” y el “afuera de Europa” (donde, como explica el pensador poscolonial africano Achille Mbembe, las colonias fueron el primer laboratorio).<sup>3</sup>

Confrontar el pensamiento apocalíptico posmoderno tras la caída de otro Muro de Berlín y la hegemonía de la tesis hungtintiana del choque de civilizaciones, fue una de las razones que, cuenta Said en el prólogo, de que ese libro no lograra atraer el suficiente interés editorial. Allí discute esa tesis oponiendo la interdependencia de las culturas. Su obra funda hacia 1980 un *zeitgeist* en que confluyen proyectos intelectuales provenientes de distintos sures: el Grupo de Estudios Subalternos en el sudeste asiático cuyo propósito es devolver a la historia las voces bajas de los campesinos indios; en Bolivia, donde su obra fue traducida al castellano por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.) en 1997 bajo el título: “Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad, La Paz, Sefhis-Aruwiyiri” para propiciar el siempre postergado diálogo Sur-Sur, o definitivamente influido por el Norte, des-fetichizando esa relación histórica de amor y odio.

Escriben las editoras del libro con la intensidad de re-insertar la discusión sobre colonialismo, subalternidad y nacionalismo en la tradición intelectual latinoamericana, lo siguiente: “Es curioso anotar que la producción (...) del grupo ha sido difundida en los mas diversos círculos académicos del Norte, y ha llegado, así de rebote, a la discusión académica de américa Latina, desde la corriente *saidiana* de estudios culturales hasta el debate historiográfico mas reciente. Cuando fenómenos como el descrito se observan desde un país como Bolivia, resulta paradójico descubrir que los ecos de muchos debates generados en el Sur acaban llegando mediatizados por la

---

muchas son muy visibles: murallas, víctimas, peajes... (...) la privatización de la guerra. (...)” Ver la Entrevista con Elise Aghazarian. “Reflexiones sobre geografías racializadas”. En *Papeles de Trabajo*, Idaes/Unsam, Año 4, N° 7, abril 2011, pp. 271-281. [http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/17\)%20%E2%80%9CReflexiones%20sobre%20geograf%C3%ADas%20racializadas%E2%80%9D.pdf](http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/17)%20%E2%80%9CReflexiones%20sobre%20geograf%C3%ADas%20racializadas%E2%80%9D.pdf)

reflexión académica del Norte (...) Con la publicación de esta colección de artículos queremos situar los ecos del debate postcolonial **iniciado** en la India al lugar de su primera emisión, restituyendo así la idea de relaciones Sur- Sur algo de su concreción geográfica y experiencial, así como de su peculiar textura y especificidad historiográficas. (...) Pensamos que la reflexión y el debate lanzados por colegas de la India permitirá conectar muchas de estas cuestiones con nuestra propia reflexión, retomando temáticas ya esbozadas en los círculos latinoamericanos desde los años 70, pero también enfrentando nuevas preguntas y realidades como las que se han venido dando en los 80 y 90 y a lo largo del continente” (p. 15)

Ese “diálogo horizontal” entre intelectuales del Sur que las autoras ubican hacia el fin del texto en el lugar del anhelo, señala desafíos y límites propios de la política imperialista.

“Creo que es difícil hacer una teoría en un espacio global. Porque cada uno de estos espacios y los tiempos se han construido de manera diferente. También son el producto de la manera en que los movimientos de protesta se están organizando. Ciertamente, el lenguaje de la ciencia social no será uno, serán varios. Esto no quiere decir que hay una cierta relatividad. Lo que estoy sugiriendo es que el significado del lenguaje de las ciencias sociales será diferente. Esto va a tener que competir y luchar contra los modelos hegemónicos. Y esta historia tiene que ser entendida y debe ser contextualizada. Si bien es imposible reconstruir que la teoría social se aparte del contexto, es posible adaptarse a diferentes contextos. Es difícil para mí entender los estudios subalternos sin entender su crítica de la historiografía nacionalista. *Pero no hace falta saber aquí la crítica de la historiografía nacionalista India para aplicar ese conocimiento a América Latina.* Al igual que el marxismo creativamente encontró un camino en el mundo sin necesidad de adaptarse a los debates europeos. Tenemos que pensar entonces la contextualización mientras puede surgir la adaptación.” (Entrevista a Sujata Patel, 2/11/2011).

Así respondió Sujata Patel, socióloga de la Universidad de Hyderabad, que fue vice-presidenta de ISA (International Sociology Association) y con una extensa trayectoria como Profesora visitante en Johannesburgo, a una entrevista que le realizamos en 2011 en Buenos Aires invitada por la Universidad Nacional de San Martín, Universidad de Buenos Aires y Universidad de La Plata a brindar su Conferencia “The Binaries of Sociology: The invisible traditions” (2010) donde explora las tradiciones de las teorías y prácticas en que se han organizado sociologías no europeas en el mundo en la India<sup>4</sup>, África y América Latina, y que surgen como consecuencia de la descolonización y el crecimiento del nacionalismo. Su propuesta consiste en defender la necesidad de crear un diálogo comunicativo entre las dos tradiciones. Observar las dificultades de los estudios subalternos indios y poscoloniales respecto del contexto de producción de conocimiento situado requiere desafíos: “África tiene su propia historia, la India tiene su propia historia y América Latina está separada de esta historia. Fue muy difícil unir a todos estos sólo porque es difícil superar las

---

<sup>4</sup> “India es enorme. Mil millones más. Más de trescientas universidades. El Censo de 2001 indica que más del cien mil estudiantes de pregrado en sociología. Más de diez mil maestros y más de dos mil médicos estudiantes al año.” (Entrevista con Sujata Patel, en Buenos Aires, 2010)

barreras del idioma y no todo el mundo puede entender los diferentes contextos en los que se plantea este conocimiento local.”<sup>5</sup>

Y reanuda: “Hay más en África de lo que conocemos. Además lo que se escribe está en francés y tengo grandes dificultades para entenderlo. Los mayores problemas para todos nosotros son los idiomas. Y eso también es parte del imperialismo. Debemos trascender los imperialismos para poder construir un diálogo. Me pareció más difícil escribir sobre América Latina, ya que estaba en español, no podía obtener traducciones al inglés. Acabo de recibir la primera traducción de Aníbal Quijano. El primer paso es hablar con nosotros y entender las diferencias. La sociología comparativa trató de hacer esto. Yo creo que hay que contextualizar y esa es la manera de hacer comparaciones. Si esa es la base epistemológica sobre la que estructurar las comparaciones, entonces podemos seguir adelante”.

En su texto Sujata Patel afirmó que las teorías y prácticas de la disciplina sociológica se pueden dividir en dos: la primera, visible y universal<sup>6</sup>; la segunda, organizada como sociologías no europeas en India, África y A. Latina, surgidas como consecuencia de la descolonización y el nacionalismo, se mantienen fragmentadas, desarticuladas y marginadas por la primera. El atributo clave en esta división es el colonialismo en la constitución de conocimiento social dominante. “Este colonialismo coloniza las mentes (...) El Oeste está en todas partes, dentro y fuera de Occidente, en las estructuras y en la mente”. (Nandy 1983: ix) El colonialismo construye el conocimiento de los demás a través del espacio y la lengua y cualquier teoría del imperialismo tiene que discutir las geografías de poder.<sup>7</sup>

En el caso del pensamiento poscolonial que surge hacia la mitad del siglo XX en el marco de las experiencias de luchas anticoloniales en Asia y África, se consolida en lengua inglesa, principalmente en la India, Gran Bretaña y los Estados Unidos. Es notable la ausencia de producciones poscoloniales en lengua francesa<sup>8</sup> que contrasta con

---

<sup>5</sup> “Una vez dicho esto, hay un libro que se llama "Teoría del Sur" escrito por Connell en la Universidad de Sydney (Australia), que utiliza la teoría de la dependencia para argumentar que se puede crear una teoría del Sur”, prosigue.

<sup>6</sup> “Provincializar Europa”, el gesto reclamado por Chakrabarty (2008: 20), “era precisamente descubrir cómo y en qué sentido las ideas que eran universales habían surgido de tradiciones intelectuales e históricas muy particulares, las cuales no podían aspirar a ninguna validez universal”. Desde A. Latina, Dussel (1993) sostiene que la modernidad aparece cuando Europa se afirma como el "centro" de una historia del mundo que se inaugura; la "periferia" es el afuera. En consecuencia, el examen de la genealogía de la modernidad es parcial y provincial, los intentos de la crítica o la defensa de ella unilateral y en parte falso.

<sup>7</sup> “Y no tenemos ese idioma, sin embargo, porque el marxismo clásico que habla del imperialismo en el exterior de las geografías del saber y del poder, incluyendo a Lenin. Entonces, ¿cómo nos organizamos en términos de conocimientos de geografía y de poder? Y entonces, ¿cómo deconstruir estas estructuras de conocimiento y poder tener un diálogo? Creo que la única manera es a través de estos viajes, el aprendizaje de estas rutas entre los continentes”, (Entrevista con Sujata Patel en Buenos Aires, 30/10/2010).

la importancia de la literatura y el ensayismo africano-francófono (Fanon, Césaire y Senghor, Glissant)<sup>9</sup><sup>10</sup>.

La propia Gayatri Chakravorty Spivak suma la crítica que dispara en su texto “¿Puede el subalterno hablar?” (1988) contra Foucault y Deleuze<sup>11</sup>: “(...) algunos de los más radicales enfoques críticos nacidos en Occidente hoy en día provienen del deseo interesado de conservar cómo está al sujeto de Occidente a conservar a Occidente como el único sujeto y tema (*subject*, en inglés como sujeto y tema)”. Entonces la idea de congelamiento del Sujeto es fundamental. La teoría de los efectos de sujeto/tema pluralizados provoca la ilusión de socavar la soberanía del sujeto mientras a menudo lo que hace es servir de cobertura para la supervivencia de ese mismo sujeto/tema de conocimiento. Aunque la historia de Europa como sujeto/tema está narrativizada en la ley, en la economía política y la ideología occidentales, ese Sujeto tema omnipresente y

---

<sup>9</sup> O el propio Sartre, Levinas, Derrida o Foucault (genealogía) con tensiones expresadas por el propio Edward Said quien, en su artículo, “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología” (1996), habla del campo intelectual francés especialmente en las figuras de Frantz Fanon y Michel Foucault, igualmente herederos del pensamiento de Hegel, Marx, Freud, Nietzsche y Sartre. Mientras para Said, Fanon se nutre de ellos para “representar los intereses de un doble ámbito, el nativo y el occidental saliendo del confinamiento hacia la liberación”, Foucault “va alejándose cada vez más de una consideración seria y rigurosa de los conjuntos sociales, centrándose en su lugar en el individuo como un ser disuelto en una “microfísica del poder” (p. 429). De modo similar, la mayoría de los marxistas occidentales ignoran la cuestión del imperialismo en lo referente a la estética y la cultura. A modo de ejemplo, Said destaca el silencio de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt respecto de la resistencia antiimperialista. Mutismo que según Said no debe ser interpretado como una distracción o descuido, pues bien Habermas en una entrevista señalo que “nada tenemos que decir sobre las luchas antiimperialistas y anticapitalistas del tercer Mundo aun a pesar que “soy consciente de hecho que esta es una perspectiva limitada por el eurocentrismo” (citado por Said, 1996: 430). Todorov, Deleuze y Derrida, en Francia, y Stuart Hall y Williams en Inglaterra, conforman para Said los teóricos de la excepción.

<sup>10</sup> Por otro lado, las críticas de Homi Bhabha (2002) van dirigidas a la “construcción de la modernidad” de Foucault, en tanto modernidad occidental. “La eurocentricidad de la teoría foucaultiana de la diferencia cultural se revela en su insistente espacialización del tiempo de la modernidad” (p. 293). Se deja fuera de la modernidad el espacio de la experiencia colonial de los siglos XIX y XX y ubica a la “raza” (el racismo) fuera de la modernidad, como una “ensoñación arcaica” presente en la shoa. Recordemos que, para Foucault, la *raza* es el fundamento de la producción del biopoder, la forma moderna de poder. El tema aparece en *Historia de la Sexualidad* ([1975] 2002) y en *Defender la Sociedad* ([1976] 2000) donde pone en relación la raza y el colonialismo: El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador; cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones [...]. Destruir no solamente al adversario político, sino a la población rival, esa especie de peligro biológico que representan para la raza que somos, quienes están frente a nosotros [...]. Podemos decir que lo mismo con respecto a la criminalidad. Si ésta se pensó en términos de racismo, fue igualmente a partir del momento en que, en un mecanismo de biopoder, se plantó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para la locura y las diversas anomalías. En líneas generales, creo que el racismo atiende a la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o población (Foucault, 2001:232-233).

<sup>11</sup> Esta crítica que es parte de una crítica general al imperialismo, se basa en el texto de dos filósofos postestructuralistas, Michel Foucault y Gilles Deleuze “Los intelectuales y el poder, una conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze” (1977). Spivak construye un argumento crítico que consiste básicamente en ignorar la cuestión de la ideología, la división internacional del trabajo. La alusión a la clase obrera es inocente dado que es incapaz de enfrentar al capitalismo global, esto es: la producción de un sujeto de los obreros y los desocupados dentro de las ideologías del Estado Nación, el estatuto estructural heterogéneo de la agricultura en los países periféricos, etc.).

latente pretende no poseer “determinaciones geopolíticas”.<sup>12</sup> ¿Puede realmente hablar el subalterno haciendo emerger su voz desde la otra orilla, inmerso en la división internacional del trabajo promovida por la sociedad capitalista, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de una legislación imperialista y de programa educativo que viene a complementar un texto más temprano? (...) El sujeto subalterno colonizado es irrecuperablemente heterogéneo. (1998: 192).

En suma, las disímiles tradiciones de pensamiento es uno de los motivos por los cuales autores como Mbembe no consideran apropiado denominarlo “teoría” poscolonial. Según este pensador grandes momentos distinguen la constitución de esta corriente. Primero, la reflexión que precedió y acompañó las luchas anticoloniales en África, centradas en textos novelísticos, poéticos y militantes producidos por la diáspora africana y negra de habla francesa (Fanon, Senghor, Césaire, Glissant). El colonizado reflexionaba sobre sí mismo, articulando la discusión sobre clase y raza. “El discurso está centrado, entonces, en lo que puede ser llamado la política de la autonomía [...] para adquirir la condición de ciudadano y, por tanto, a participar en lo universal” (Mbembe, 2008:s/d) [La traducción es mía]. El segundo momento nos ubica en la década del ´80 y es el calificado por Mbembe (2008) como de “alta teorización”, cuando el pensamiento poscolonial se moldea junto a la historiografía y la crítica literaria.

“Entendida así, las tesis poscoloniales o decoloniales, como una permanente traducción entre diferencias contextuales, o por decirlo de otra manera, como “Sartre subyaciendo en la politicidad de Fanon y Fanon en el interior de una teoría colonial sartreana expresada con un verbo filosófico construido desde una exigente terminología filosófica”, tendría siempre la peculiaridad de un viaje en que cambiaría de significado, no solo porque muda el efecto de la crítica si se puede criticar la ficción orientalista con teorías occidentales deconstructivas, o si se pueden dar de manera más politizante y dramática conceptos que se replican de manera más abstracta en la filosofía sartreana de la crítica a la razón dialéctica.”, escribe Horacio Gonzalez en el Prólogo a nuestro libro<sup>13</sup>.

## II. Feminismos poscoloniales. “Acuñar una nueva moneda”

---

<sup>12</sup> Spivak precisa más su argumento afirmando que el nexo de la lucha obrera aparece así simplemente ubicado en el deseo: “el deseo no carece de nada, no carece de su objeto. Es más bien el sujeto lo que le falta al deseo, o el deseo que carece de sujeto fijo; no existe sujeto estable más que por medio de la represión” (p.). En otras palabras, el fracaso de Deleuze y Guattari al considerar las relaciones entre deseo, poder y subjetividad, hace a estos autores incapaces de articular una teoría del interés, como está presente en Marx. En este contexto, su indiferencia frente a la ideología (instancia que está en la base de la comprensión del interés) es llamativa pero coherente. Y allí cita a Foucault (19779: 217) “Nunca deseamos en contra de nuestro interés, pues el interés siempre va detrás, encontrándose siempre donde el deseo lo ha colocado”. A Spivak le interesa problematizar la crisis de la representación partiendo de la afirmación de Deleuze: “Ya no existe la representación, no hay nada más que acción/acción de la teoría y acción de la práctica que se encuentran relacionadas entre sí como las piezas y la forma de una red de engranajes”. Ante lo cual Spivak rescata lo que a su entender Deleuze pasa por alto: “la producción de la teoría es también una práctica.” Pero además aparecen dos sentidos de “representación” como paralelos: “representación” en el sentido de hablar por otro” (como se da a nivel sociopolítico) y de “representación” (como se utiliza el término en arte y filosofía).

<sup>13</sup> “Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur”, Bidaseca, K., De Oto, A. Obarrio, J. y Sierra, M. (Comps.) Ed. Godot, Buenos Aires. En prensa.

“La verdad de una situación humana es el itinerario de no poder encontrarla” (Spivak 2013: 138)

Gayatri Chakravorty Spivak (1942), nacida en Calcuta, se reconoce como feminista, deconstructivista y marxista. Su vida se encuentra atravesada por lo que, en el reciente libro publicado por Paidós, *“En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural”*, llama las “fases de mi feminismo” (2013: 12). Refiere a ello en la “Introducción”, sobre el texto de Dante y Virginia Woolf, escrito a partir de las clases impartidas en 1978 en la Universidad de Texas, momento en que se encontraba en la primera fase de su feminismo (...) indagando en los grandes textos para descubrir cómo podían ayudarnos a hacernos sensibles a la cuestión de género. Lo único que ha cambiado en los años transcurridos, explica, es que el feminismo se ocupa ahora de múltiples asuntos. “Hoy concibo la heteronormatividad reproductiva como la institución mas antigua y mas abarcadora del mundo” (p. 12)

“**El feminismo francés en un marco internacional**” (1981) y “**Draupadi**” de Mahasweta Devi (1981), que se encuentran en el libro citado, son dos textos coetáneos que fueron escritos a pedido de *Yale French Studies* y *Critical Inquiry*. Dice Spivak sobre ellos que “reflejan el comienzo de algo que luego fue llamado poscolonialismo.” (p. 12) Por entonces estaban naciendo: “Textos de tres mujeres y una crítica del imperialismo”, y su mas reconocido “¿Puede el subalterno hablar?” que forman parte de su libro *“Crítica de la razón poscolonial”* (1999).

En “**El feminismo francés...**”, se encuentra la crítica a la relación entre “Occidente” y “Oriente”, y al grupo que define como “las feministas del Primer Mundo”, en el círculo de intelectuales interesados ocasionalmente en “*rozar* al otro de Occidente” (p. 234). En especial, el texto “Sobre las mujeres en China” de Julia Kristeva (1977), refiere a las especulaciones que, sin base en trabajos de archivo, pasan a ser un hecho histórico. Spivak refiere a la “solución” que ofrece Kristeva a las mujeres francesas sobre las “mujeres sin nombre” del Tercer Mundo, las campesinas de la Plaza Huxian descritas por Kristeva en este relato: “Una enorme multitud esta sentada al sol; nos esperan en silencio, completamente inmóviles. Miradas calmas, ni siquiera curiosas, pero levemente divertidas o ansiosas: en todo caso, penetrantes y seguras de pertenecer a una comunidad con la que nunca tendremos nada que ver (...)” (citado por Spivak, 2013: 234). En realidad la “operación colonialista” que subyace en el texto se encuentra develada por Spivak en este (auto) interrogante: “¿Quién esta hablando, pues, ante la mirada de las campesinas de Huxian?”. Para Spivak el foco debe ser cambiado: “no meramente ¿quién soy? Sino también ¿quién es la otra mujer? Cómo la nombro? Cómo me nombra ella? Forma esto parte de la problemática que analizo? La ausencia de estas preguntas impracticables pero cruciales, es lo que hace que la “mujer colonizada como sujeto” vea a las investigadoras como criaturas amables y compasivas provenientes de otro planeta (..) vean el feminismo como establecido en una clase vanguardista y sus luchas como luchas por lujos finalmente identificables con el “sexo libre” de uno u otro tipo” (p. 254)

En “**Feminismo y teoría crítica**” (1986; University of Illinois Press) confirma: “No puedo hablar de feminismo en general. Hablo de lo que yo hago, como mujer,

dentro de la crítica literaria. Mi propia definición de mujer es sencilla: me baso en la palabra “hombre” tal como se la usa en los textos que sientan las bases de ese rincón del establishment de la crítica literaria que habito. Llegados a este punto los lectores podrán decir que definir la palabra “mujer” basándose en la palabra “hombre” es una posición reaccionaria. En mi condición de mujer, ¿no debería acuñar yo una definición independiente para mí misma?” (p. 137).

Su respuesta se encuentra en las reglas del método deconstructivista propuesto por Derrida: 1. No es posible formular ninguna definición rigurosa de nada, pero si uno quiere hacerlo puede seguir deconstruyendo la oposición entre hombre y mujer para demostrar que es una oposición binaria que se desplaza a sí misma. “Por lo tanto como deconstructivista que soy no puedo recomendar esta clase de dicotomía” (p. 138)

En este texto, le interesa volver al histórico divorcio entre marxismo y feminismo y al psicoanálisis, al notar la omisión que observa en Marx y Freud sobre la idea del útero como lugar de producción. Es decir, interpretar la reproducción dentro de una problemática marxista entendida como una “teoría ética” (p. 142). Respecto de Marx interpreta el lugar de la mujer en la tríada: uso, intercambio y plusvalía, de modo de anteponer la idea de “externalización” y “alienación” dentro del proceso de trabajo (tomado de Hegel la alienación es ese “surgimiento de la negación que permite que algo se anule a sí mismo). Siendo la mujer una continua fuente de producción de plusvalía (para el hombre que la posee o a través del hombre para el capitalista que posee la fuerza laboral de ese hombre) (p. 140). Frente al ejemplo de trabajo cero citado por Marx en la negación a trabajar de los esclavos jamaquinos liberados en 1834, menciona como ejemplo el trabajo de las mujeres que sobrevive en todos los modos históricos de producción: trabajo fuera del trabajo asalariado y fuera de los modos de producción. O en el caso de la posesión legal del hijo: el hombre retiene los derechos de propiedad legal sobre el producto del cuerpo de una mujer (p. 142). Asimismo, en la lectura sobre Freud (“Mas allá del principio del placer”), vuelve sobre el útero, la envidia del pene, y el estadio genital fálico (no clitoriano ni vaginal) para proponer la idea de “envidia del útero como algo que interactúa con la idea de envidia del pene para determinar la sexualidad humana y la producción de la sociedad” (p. 144), como lo que llama el “discurso del clitoris” que ha provocado sendas polémica del feminismo lesbico estadounidense sobre el privilegio de las mujeres heterosexuales. Su crítica a las teorías psicoanalíticas implica la constitución del sujeto sexuado en la familia nuclear y el lugar del colonialismo en este campo. Propone así al reescribir los textos de Marx y Freud “acuñar una nueva moneda” que se complemente con la investigación genealógica sobre la escritura de las mujeres y sus condiciones de vida en el pasado.

### **III. Tercer feminismo**

*“La casa del amo no se destruye con las herramientas del amo”, audre Lorde*

En “*Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*” Chandra Talpade Mohanty (1984), propone 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.

El desafío del “feminismo del tercer mundo”, se halla en la necesidad de construir otras propuestas epistemológicas que descolonicen el conocimiento y develen la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales -construidos como los/as "otros/as" en distintos contextos geográficos e históricos- se convierten en una forma de “colonialismo discursivo” (Hernández Castillo y Suarez Navaz, 2008; ), que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye permanentemente. Codificada en la producción académica de Occidente como víctima de instituciones como la familia, la religión y la educación sin tomar en cuenta las especificidades y contextos en los que cada mujer vive, el discurso feminista de Occidente, al asumir a las mujeres como grupo coherente y previamente constituido que se coloca dentro de las estructuras familiares, legales y de otros tipos, define a las mujeres del tercer mundo como sujetos *afuera* de las relaciones sociales en vez de fijarse en cómo las mujeres se constituyen *a través* de estas mismas estructuras.

En los planteos poscoloniales Mohanty argumenta que mucha de la producción "feminista occidental" peca del *universalismo etnocéntrico* y de la conciencia inadecuada del efecto de la academia sobre el “Tercer Mundo” en un contexto mundial dominado por Occidente (Hernández Castillo, 2013). “La diferencia del Tercer Mundo” es un concepto estable, antihistórico y que aparentemente oprime a casi todas las mujeres, si no a todas las mujeres de estos países. Y es en la producción intelectual de esa “diferencia del Tercer Mundo” donde los "feminismos occidentales" se apropian y “colonizan” la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres de estos países.

“Mujer de tercer mundo” presupone un estatus de subdesarrollo e inferioridad frente a la mujer de primer mundo y así marca una clara relación de dependencia. La “retórica salvacionista” (Bidaseca, 2010) l colonizar otrs mujeres como “las otras” quiebra la unidad en la lucha. Es la crítica a aquellas otras mujeres de África o Asia, de las ex colonis y de las alteriddes excluidas de la nación. Como nos señalaba Audre Lourde, siguen utilizándose las herramientas del amo para derribar la casa del amo, por el universalismo y etnocentrismo.

Todo análisis debe necesariamente *situarse* en la configuración global de luchas y poderes. Es importante que se evidencien no solamente las condiciones de dominación, sino también las luchas y resistencias de las mujeres, explica Mohanty. Sin embargo siendo notables pensadoras, deberíamos pensar cómo traducir las experiencias desde nuestro lugar de enunciación, el Sur.

En primer lugar entendemos que es preciso orquestar, desde donde nos situamos - los bordes-, operaciones teórico-discursivas que subviertan los “pactos de lectura hegemónica” y los desvie hacia resignificaciones locales (Nelly Richard) con los pies puestos en las condiciones reales de nuestra existencia. Dícese “Nuestra América”.

Desde siempre, la idea de América Latina fue desarrollándose como un gran interrogante. Una búsqueda permanente de la identidad en la idea de una unidad regional donde conviven distintas formas de sociabilidad, que perviven al arrasamiento de ese legado colonial que dejó sus marcas en las construcción de las naciones y los estados edificados en la mimesis de los modelos culturales europeos y sajones. Arturo

Ardao<sup>14</sup> menciona que el término Latinoamérica surge en Francia en 1836. De algún modo la palabra “latino” estaba significando una división tajante entre las Américas<sup>15</sup>. La una, la sajona, admirada por la otra, la latina (al menos por cierta parte de la intelectualidad) supo utilizar muy bien la sinécdoque para desarrollar su proyecto hegemónico de alcance global. Sobre la otra parte. Está claro. “Los Estados Unidos de Norteamérica no son América”. Como explica Graciela Speranza (2012) al interpretar la obra visual “Un logo para América” del artista chileno Alfredo Jaar (1987) montada en el Times Square de Nueva York, “salvo en el mapa fantástico borgiano de un imperio que coincide puntualmente con el imperio, la representación cartográfica es una abstracción irreductible a su referente geográfico y está claro que el mapa de los Estados Unidos no es los Estados Unidos” (p. 49)

Si nos movemos en torno de los puntos cardinales que nos orientan en el mundo, la perspectiva hegemónica representada por la idea de “Occidente” recorta la mitad de Europa, a lo que se suma la porción Norte de América. Pero aún esa otra porción llamada la América del Sur también pertenece al hemisferio occidental. Entonces, “Estados Unidos no es América”. Y “América Latina no está completa en América Latina”, como sentencia García Canclini<sup>16</sup>. Su imagen le llega de espejos diseminados en el archipiélago de las migraciones” (2002: 19).

Atravesar el paso transfronterizo que millares de latinos cruzan diariamente tras largas horas de esperas, en condiciones de extrema vulnerabilidad –sobre todo para mujeres y niña/os errantes- en una ruta diseñada por los “coyotes” que los acompañarán en la travesía, se ha vuelto moneda corriente.

Fuertemente defensora de la cultura chicana, de su identidad chicana fundada en “la historia de resistencia de la mujer indígena, que niega la constitutividad de lo indígena, Gloria anzaldúa edificó su crítica al feminismo blanco. En particular, “This bridge called my back”, aquel libro maravilloso, símbolo de las feministas chicanas, representa su crítica contra la idea del sujeto del feminismo de la igualdad: “Todas nosotras somos mujeres, entonces todas ustedes están incluidas y nosotras somos todas iguales. Esa idea fue que nosotras porque éramos feministas éramos *cultureless*; nosotras no podíamos tener otra cultura. Pero ellas (las feministas blancas) nunca dejaron su blanquitud en casa. Su blanquitud cubría todo lo que ellas decían. Entonces, ellas me pedían dejar mi *chicananess* y volverme parte de ellas; yo fui impelida a dejar mi raza en la puerta” (Entrevista a Gloria Anzadúa, 1999: 231<sup>17</sup>).

### III. Consideraciones sobre la raza, género/sexo, agencia y tiempo

---

<sup>14</sup> Ardao, Arturo “Panamericanismo y latinoamericanismo”, en Zea Lepoldo (coord.) *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI.

<sup>15</sup> Véase al respecto Darcy Ribeiro “La nación latinoamericana”, en Martner, G. (coord.) *El desafío latinoamericano: potencial a desarrollar*, Caracas, Nueva Sociedad, 1987.

<sup>16</sup> García Canclini, Néstor *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2002.

<sup>17</sup> Realizada por Karin Ikas, en ANZALDÚA, Gloria *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Book, San Francisco, 1999.

En su Conferencia en Buenos Aires, el Profesor Premesh Lalu<sup>18</sup> refirió a la ficción de la raza y sobre la vinculación entre Raza y Razón, y teorizó sobre la crítica poscolonial del “post-apartheid” y, lo que definió como la “biopolítica del neoliberalismo” en su potencialidad para pensar nuevas gramáticas políticas en el Sur. Ante mi pregunta sobre cómo pensar estas re inscripciones de la historia del neoliberalismo como una teoría de la raza entre los sures, respondió: “La respuesta no es que se sale con el multiculturalismo sino comprendiendo que “las narrativas de la desesperación y la tragedia conjunta nos unen para enfrentar la política de la insularización”. El post-apartheid no es un concepto geográfico, hay que pensar su productividad para el Sur Global.

Pienso central la consideración de la **raza, género, agencia y poder** para un Pensamiento desde el Sur, así como las concepciones culturales y políticas sobre el tiempo<sup>19</sup>. Si bien la raza se encuentran en la perspectiva de la "colonialidad del poder" de Quijano, quien considera que “las cuestiones que esa historia permite y obliga a abrir no pueden ser indagadas, mucho menos contestadas, con el concepto eurocéntrico de modernidad” (2003:215).<sup>20</sup> En este paradigma, “El concepto de raza surge con el descubrimiento de América e implica una cierta jerarquía que será fundamental para justificar las relaciones de dominación de un nuevo patrón de dominio mundial. El “proceso de *re-identificación histórica*” plantea que desde Europa fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales. No obstante, necesita completarse con la de Fanon donde encontramos espacios de iluminación sobre la exclusión de la raza del marxismo en términos de la discusión sobre infraestructura y superestructura o sobre la conciencia. O en la zona de indeterminación del No Ser en Fanon.

Menciono porque permiten repasar las cuestiones contradictorias, complejas y perplejas que se encuentran en el origen de los estudios poscoloniales y que son su propia fibra: la Modernidad/colonialidad como dos caras de la misma moneda y el racismo –traducido en violencia, guerras difusas y “ficción de paz” (Zizek), los procesos de racialización actuales **fuera** de las fronteras europeas- la temporalidad y la historia; el rol de los intelectuales y la representación del subalterno ante el desencantamiento del mundo.

Para Mbembe la “Modernidad Global” es anterior a la Ilustración y su origen debe rastrearse en los “laboratorios” –los sistemas de “plantaciones” y la trata de esclavos– instaurados en América, mucho antes de la colonización imperial en Asia y África: “The postcolonial critique shows that our global modernity needs to be viewed in context well before the nineteenth century, starting with the period when the merchandization of private property was conducted hand-in-hand during the slave trade with that of people” (Mbembe, 2008:s/d). El antecedente más remoto está en el sistema de plantación en América: “Cualquier relato histórico del surgimiento del terror moderno necesita tratar la esclavitud, que podría ser considerada como uno de los

---

<sup>18</sup> Seminario “Cultura y Política en Sudáfrica” organizado por el Programa Sur Global, UNSAM, Buenos Aires, 31/10/2013. [Director del Centro de Humanidades, University of Western Cape. Ciudad del Cabo, Sudáfrica.](#)

<sup>19</sup> Se vuelve fundamental para discutir la retórica –eurocéntrica- de las “modernidades múltiples” (Taylor, 1995; Eisenstadt, 1999). Esta surge en el Norte como respuesta a la fuerza que toman las Teorías del Sur, en su proyecto de retar el relato histórico universalista del pensamiento occidental.

<sup>20</sup> Esto, debido a que la modernidad es de carácter colonial desde su origen, ya que, en tanto perspectiva de conocimiento “se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, en Europa y en el resto del mundo” (219)

primeros casos de experimentación biopolítica” (2006:39)<sup>21</sup> y; el más cercano, el sistema colonial establecido en Asia y África (siglo XIX y XX): “En él se ve la primera síntesis entre la masacre y la burocracia, esta encarnación de la racionalidad occidental” (2006:40).

Con Achille Mbembé, estaríamos ante nuevas formas de racismo:

1. radicalización de la oposición entre el derecho de la gente por una parte, y los objetos y bienes mercantiles por la otra: desregulación del capital vs la regulación de la circulación de las personas;
2. Migraciones: ilegales, clandestinas, tráfico de personas. El mapa legal de los movimientos coincide con el mapa racial del mundo. Cómo se da el derecho a la circulación en un mundo cosmopolita?
3. Guerra: ya no son las guerras de colonización la liberación de la opresión; hoy la guerra es por recursos y por la vida, donde “el cuerpo del otro es lo más inmediato”.

Los territorios coloniales han sido construidos por el imaginario europeo como zonas de frontera, de guerra y desorden lo que les permitió ejercer su dominio bajo un *estado de excepción*. Este es el 3º momento que ubica en los estudios poscoloniales: la radicalización de la globalización y su presión sobre los recursos naturales y la vida humana. Lo que denomina “necropolítica”.

Del neoliberalismo como concepto (Premesh, 2013) tomo la violencia sobre los cuerpos femeninos entre la guerra y la (ficción de) la paz en el Sur, cuando el lenguaje académico se encuentra en el lugar después del cual hay sólo abismo: en el modo abyecto en que se presenta la violencia debemos percibir el cambio gramatical que se decodifica en la escritura sobre los cuerpos (femeninos) en Ciudad Juárez (Segato). Cuando los análisis sociológicos o antropológicos pretenden interpretarlos encuentran su límite: o bien espectacularizan (involuntariamente) la visión, o bien colapsan: “no hay sistema lingüístico que soporte el horror, no hay manera de narrarlo” (decía Reguillo en esta sala hace un mes atrás) o con sus propias políticas de representación estigmatizan aún más el lugar que pretenden desestigmatizar. ¿Dónde hallar la respuesta esperanzadora a un mundo que por momentos se nos presenta desesperanzador?

Dirigiré mi crítica a la tesis de una *inquietante* cercanía entre, por un lado, los discursos coloniales y los de algunas representantes del feminismo occidental, que o bien, se expresan en términos “salvacionistas” o bien, como afirma bell hooks (2004), han “silenciado” a las mujeres de color. Cuando el subalterno es mujer, como sostiene Gayatri Spivak, “su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras” (1988: 199).

---

<sup>21</sup> En la plantación es donde el esclavo se convierte en una figura emblemática para analizar el ejercicio del poder. Por un lado la humanidad del esclavo queda reducida a una “sombra”, “La condición de esclavo resulta de una pérdida triple: la pérdida de un “hogar”, la pérdida de los derechos sobre el propio cuerpo y la pérdida del estatus político. Esta triple pérdida es idéntica a la dominación absoluta, la alineación mental y la muerte social (la expulsión total de la humanidad)” (...) Por el otro, “...el esclavo sigue siendo capaz de incorporar cualquier objeto, instrumento, lenguaje o gesto a una representación y estilizarlo. Por medio de la ruptura con su desarraigo y el puro mundo de las cosas del que es solo un fragmento, el esclavo es capaz de mostrar las capacidades proteicas de los lazos humanos mediante la música y el propio cuerpo, que es supuestamente la posesión de otro” (Mbembe, 2006:39-40).

Para este feminismo poscolonial la mujer es el punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales. Es el punto de sutura del capitalismo globalizado, racista y sexista: en el Sur en las cadenas de montaje de las maquilas donde ellas, las “nuevas subalternas” (Spivak) son la mano de obra más barata, descartable, y en el Norte donde la presencia de las subalternas inmigrantes, “sin papeles”, trabajadoras sexuales... provenientes de Europa del Este, África o América Latina, dispuestas a realizar los trabajos (trabajo sexual, empleo doméstico, cuidado) que las mujeres blancas no realizarían, han transformado la cartografía de las metrópolis del norte.

Me animo a decir que “El mapa legal de los movimientos femeninos marca el mapa racial del mundo” (Mbembe).

*Ciudad Juárez*, estado de Chihuahua, frontera Norte de México con El Paso, Texas. Desembarco de las maquiladoras<sup>22</sup>. “La relación directa que existe entre capital y muerte, entre acumulación y concentración desreguladas y el sacrificio de mujeres pobres, morenas, mestizas, devoradas por la hendidura donde se articulan economía monetaria y economía simbólica, control de recursos y poder de muerte.” (Segato, 2006)

El nombre de “feminicidio” son los crímenes ininterrumpidos desde 1993 de mujeres de tipo físico semejante perpetradas con dosis excesivas de crueldad, mujeres estudiantes y trabajadoras que producen las mercancías globales, sin que la plusvalía extraída de ese trabajo sea suficiente: **la deuda contraída con el capital es siempre impagable**. E ineluctablemente la guerra ha originado una transformación en la correlación entre género y violencia política y sexual y orden patriarcal.

Ahora bien, en este diseño global el tratamiento de la violencia queda atrapado, eclipsado por otros debates que, por alguna razón, tienen mayor eficacia simbólica y política. ¿Por qué la mujer se está convirtiendo en un signo visible de los problemas contemporáneos de nacionalidad, raza y religión? ¿Cómo explicar la violencia en el Tercer Mundo o Sur? ¿Cómo llegar a escribir una narrativa feminista que sea eficaz simbólicamente de escribir esas pérdidas, que sea capaz de interpelar al mundo? Desde qué teoría podemos narrarla?<sup>23</sup> *Cuando el uso del velo, la ablación del clítoris se insertan en las discusiones globales como símbolos del imperialismo, lo que pretendo es cambiar las preguntas.*

Baste acaso revisar las actuales discusiones internacionales sobre la infibulación, el velo y la *hijab* observamos que son intencionadamente promovidos y se profundizan en un período histórico preciso, posterior al 11 de septiembre, lideradas a su vez por reconocidas feministas académicas. Ya hay allí un anclaje temporal e histórico. Por medio de un mecanismo de abstracción, una vestimenta se asocia a otros significantes:

---

<sup>22</sup> Las maquilas son centros de producción en expansión desde la apertura de los mercados en los años 1990. Están localizadas preferentemente en países pobres del Sur (como México, Guatemala, Honduras, Marruecos, Bangladesh o la India). Se trata de una inversión extranjera (empresas multinacionales del Norte) que subcontrata a empresas locales para la producción de una parte de la actividad industrial, que está destinada a la exportación. Estas empresas buscan la reducción de los costes de producción a través de la obtención de una política de incentivos impositivos y la utilización de mano de obra barata (mujeres e infantes, y pobladores de zonas rurales), en precarias condiciones de trabajo y sometida a la violación de los derechos humanos y laborales.

arcaísmo, barbarie, opresión. Se trata de un discurso que está asociado claramente a la política antiinmigratoria. Fanon mismo se refirió a ello durante la ocupación francesa en Argelia. De allí que tiene tanta fuerza en Europa. Como dice Zizek: la coexistencia multicultural armoniosa es una ficción, se va hacia una radicalización cada vez mayor.

La retórica salvacionista en que mujeres blancas buscan salvar a las mujeres color café de sus varones color café (Bidaseca, 2010)<sup>24</sup>. Es la propia del feminismo occidentalizante que se asocia con la ideología imperialista tal como Edward Said la define.

Escuchar que Ciudad Juárez porta el horroroso clamor de erigirse como el primer laboratorio del neoliberalismo, como lo fue América para las políticas racialistas del llamado con Santiago Castro-Gómez “racismo colonial”.

La especificidad de las guerras contemporáneas difusas y la “guerra contra el terrorismo”, declarada el 11 de setiembre, tiene implicancias decisivas en la racialización de los cuerpos de las mujeres. Las estadísticas muestran una diferencia entre la Primera Guerra Mundial – en que el 80 o 90 % de las bajas fueron militares- y en los conflictos actuales cerca del 90% de las bajas corresponden a población civil, de la cual la mayoría son mujeres y niña/os. Las violaciones hechas a las mujeres se traducen en “armas de guerra”. “Hay pruebas de que en los conflictos postcoloniales la agresión sexual sucedió a gran escala. Durante la subdivisión del subcontinente indio entre la India y Paquistán en 1947, se calcula que 100.000 mujeres fueron violadas, raptadas y casadas a la fuerza. (...) (UNRISD, 2006: 250).

En 1992 la violación se reconoció como un arma de guerra, cuando en los medios de comunicación de masas se dio atención a nivel mundial, a la violación masiva de mujeres en Bosnia y Herzegovina, seguida por la de entre 250.000 y 500.000 mujeres durante el genocidio de 1994 en Rwanda.” (UNRISD, 2006: 250).

“Como el eco del silencio seré” (*Mujeres a la intemperie* 14), escribe la poeta mapuche Liliana Ancalao (Comodoro Rivadavia, 1961) en su poemario *Mujeres a la intemperie- Pu zomo wekun tu mew*. Silencio que no necesariamente es ausencia. Las voces de las mujeres indígenas han sido excluidas de los relatos de la nación argentina; también de las cartografías racialexualizadas de la globalización y de la política del feminismo blanco urbano. Sin embargo, estas palabras logran articular el silencio; recreando una escritura amasada de dos lenguas/memorias (mapuzungun y castellano) (que se asemeja a la forma de escritura barrada de la chicana Gloria Anzaldúa -castellano/inglés/náhuatl-). “El mapuzungun es el idioma de recuperación del orgullo, el idioma de la reconstrucción de la memoria”, escribe Ancalao en *El idioma silenciado* (1). La poesía de Ancalao es metáfora de la casa. La de “las mujeres a la intemperie”. De: El frío – Wutre/La lluvia – Mawün/El viento- Kürüf. Su libro separado en cuatro secciones, se corresponde “con la concepción del Meli Witran Mapu, las cuatro direcciones y

---

<sup>24</sup> Ver Bidaseca, Karina “-“Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café.” O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial”. En Karina Bidaseca (Co-comp.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Ed. Godot, Bs. As, 2011. Reproducido en *Andamios. Revista de investigación social Vol. 8*, N° 17 Dossier “Feminismos y postcolonialidad”, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D.F., setiembre-diciembre 2011. ISSN: 1870-0063 <http://www.uacm.edu.mx/Default.aspx?alias=www.uacm.edu.mx/andamios>

aspectos en que están organizadas la cosmovisión y el territorio mapuche, representado en el kultrun –instrumento musical ceremonial. En el inicio el frío es la infancia; la lluvia, la fertilidad; el viento, lo sobrenatural y finalmente el fin del ciclo vital que es el “más allá”, el encuentro con otras mujeres (la vieja en la balsa y su hermana menor). Ancalao define esta condición como la de “Mujeres a la intemperie”, mujeres invisibilizadas, cuyas voces inaudibles quedaron atrapadas en los laberintos de la colonialidad del género, en la alianza entre varones colonizadores y colonizados, donde unos transmitieron el poder a los otros (Bidaseca, *Sitios liminales* en prensa). Ancalao lo escribe de este modo, refiriendo nuevamente al Viento - Kürüf:

como un tremendo viento  
dicen que fue el malón  
un torbellino en contra de los días  
y eso que los antiguos eran duros  
como rocas  
firmes  
ahí quedó su sangre  
desparramada  
me decías abuela  
y tu recuerdo es el lago  
al que me asomo  
para sorber un trago. (30)

En las poscolonias la abyección de la violencia es obscenamente respondida por la *violencia de la ficción de la paz, y el feminismo occidental, con todo su potencial emancipatorio, ha quedado atrapado en el sueño de Occidente. Un occidente que está aún a tiempo de volver a escribir poesía.*

## **Bibliografía**

- Aghazarian, Elise; Merli, Andrea; María Russo, Lucia y Ingeborg Tiemann. *Rachel's Tomb: An alien in her hometown ? Perceptions from the other side of the Wall* (Aphorims A VerlagBerlin, 2010).
- Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Bidaseca, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*, Buenos Aires: SB.
- Bidaseca Karina (2013) “Entre dos mundos. Edward Said”. En Bidaseca, K., De Oto, Alejandro, Obarrio, Juan y Sierra; Marta (Coord.) *Legados, Genealogías y memorias poscoloniales*. Escritos fronterizos desde el Sur. Bs. Vs. Ed. Godot. En prensa.
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, E. (1998) (comp). *Teoría sin disciplina*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Chatterjee, Partha (2008) *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires: Siglo XXI y CLACSO.
- Chakrabarty, Dipesh (1999) “Historias de las minorías, pasados subalternos”, *Historia y gráfica*, Año 6, nro. 12. pp. 87-111.

- Cohen Jim (2007) “Los nuevos debates poscoloniales en Francia”, En “Teorías decoloniales en América Latina”, *Revista Nómadas* N° 26. [http://www.ucentral.edu.co/images/stories/iesco/revista\\_nomadas/26/nomadas\\_1\\_b\\_debates\\_jim.pdf](http://www.ucentral.edu.co/images/stories/iesco/revista_nomadas/26/nomadas_1_b_debates_jim.pdf)
- González, Horacio (2013) “Prólogo”. En Bidaseca, K., De Oto, a., Obarrio, J. y Sierra, M. *Legados, Genealogías y Memorias Poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur*. Buenos aires, Ed. SB. En prensa.
- Mbembe, Achille (2006), “Necropolítica”, en Enwezor, O. Lo desacogedor. *Escenas fantasmas en la sociedad global*, Sevilla, Fundación BIACS, pp. 32-51.
- Patel, Sujata (2000) “Sociology’s O`ther’: The Debates On European Universals”. En *Historical Development and Theoretical approaches in Sociology*, Vol. II. <http://www.eolss.net/sample-chapters/c04/e6-99a-22.pdf>
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (eds.) (1997) *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Sefhis-Aruwiyiri.
- Said, Edward, *Orientalismo*. Barcelona, Sudamericana, 1978 (2004).
- Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Buenos Aires, Anagrama, 1996.
- Said, Edward *Representaciones del intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- Said, Edward, “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología”, en González Stephan, Beatriz (ed.) *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Tomo I, Caracas, Nueva Sociedad, 1996.
- Said, Edward (1999).“Palestine: Memory, Invention & Space.“ En: I. Abu Lughod, R. Heacock, & K. Nashef (eds.) *Palestinian Landscape: Equivocal Poetry*. Ramallah: Birzeit University, pp. 3-20.
- Said, Edward *Fuera de lugar*, Madrid, Grijalbo, 1999 (2001).
- Segato, L. (2007). *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Spivak, Gayatri (2003) “¿Puede el subalterno hablar?” en 2003. ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* N°39, pp.297-364.

## Otras fuentes

“Entrevista con una socióloga palestina, Elise Aghazarian”, a cargo de Karina Bidaseca. 1/11/2010. En Papeles de Trabajo, Idaes/Unsam, Año 4, N° 7, abril 2011, pp. 271-281. [http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/17\)%20%20E2%80%9CR reflexiones%20sobre%20geograf%C3%ADas%20racializadas%20%20E2%80%9D.pdf](http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/17)%20%20E2%80%9CR reflexiones%20sobre%20geograf%C3%ADas%20racializadas%20%20E2%80%9D.pdf)

“Entrevista con una socióloga india, Sujata Patel”, a cargo de Karina Bidaseca y Juan Piovani. Buenos aires, 30/10/2010.