

FEMINISMO POSCOLONIAL: BRECHA ANTROPOLÓGICA ENTRE LA SOCIOLOGÍA COLONIAL Y LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS

POST-COLONIAL FEMINISM: ANTHROPOLOGICAL BREACH BETWEEN COLONIAL SOCIOLOGY AND SUBALTERNAL STUDIES

RESUMEN

En el área del feminismo, los estudios feministas poscoloniales son un campo de conocimiento contemporáneo. En el presente artículo analizamos la producción intelectual feminista poscolonial en el discurso antropológico de la sociología colonial. Nuestro objetivo es adoptar un planteamiento preciso que permita repensar los códigos culturales y extrapolar una línea de visión diferente sobre la cuestión femenina en los países colonizados por el discurso político occidental contemporáneo.

Es importante señalar que Occidente en sus discursos políticos contemporáneos sobre el mundo árabe, especialmente los que tratan la cuestión femenina, no es un bloque único. Lo que queremos investigar aquí es la tendencia encaminada al salvamento en algunos discursos occidentales dirigidos a las mujeres.

Palabras clave: Feminismo poscolonial, estudios subalternos, sociología colonial, discurso antropológico occidental.

Abstract

In the area of feminism, postcolonial feminist studies is a contemporary field of knowledge. In this article we analyze the postcolonial feminist intellectual production in the anthropological discourse of colonial sociology. Our objective is to adopt a precise approach that allows us to rethink cultural codes and extrapolate a different line of vision on the feminine question in countries colonized by contemporary Western political discourse.

It is important to note that the West in its contemporary political discourses on the Arab world, especially those dealing with the women's issue, is not a single bloc. What we want to investigate here is the salvage-oriented trend in some Western discourses directed at women.

Keywords: Postcolonial feminism, subaltern studies, colonial sociology, anthropological-western discourse.

Sumario

1- Introducción. 2- Feminismo y poscolonialismo. 2.1. La teoría feminista de Edward Said abrió una brecha entre indicios y conciencia. 3- Feminismo y estudios subalternos. 4- El posfeminismo, un intento de forjar una identidad fuera del paradigma masculino. 5- La epistemología colonial en el discurso antropológico. 5.1. Del discurso colonial a la producción de conocimiento al servicio del poder colonial. 5.2. Hacia un doble enfoque crítico del

1 Universidad Sidi Mohammed Ben Abdellah de Fez, benmenennenmeriem@gmail.com

conocimiento colonial. 6- Obediencia epistémica de los feminismos islámicos: realidad y procedimientos conceptuales. 7- El legado decolonial en el pensamiento de Fanon, de la opción argelina a la opción universal

1. Introducción

La construcción de lo que se ha dado en llamar feminismo poscolonial implica primero una deconstrucción de la imagen colonial impuesta por Occidente; imagen violentamente fabricada partiendo de una mirada de inferioridad hacia el Otro. Este enfoque interseccional decolonial plantea un análisis crítico de los sistemas universales y ofrece, a la vez, la posible descentración de la ontología liberal feminista occidental. Esta deconstrucción citada debe ir de la mano con una construcción, reconstrucción y renovación del mismo con el fin de generar nuevas lecturas de la cuestión femenina que puedan dar a luz a una liberación del pensamiento «colonizado» de la cárcel eurocéntrica colonial.

Este tema nos pareció un objeto apropiado para constatar de una manera formalizada lo que llevamos observando y valorando. Creemos necesario estudiar los diversos discursos relacionados con la mujer, al mismo tiempo, hacer hincapié en la relación de los mismos con el Islam y el colonialismo. Una de las razones por las cuales tendrá luz este estudio es la de responder a una infinita curiosidad que nos involucra, intentar presentar una perspectiva diferente sobre los discursos feministas islámicos, de la situación epistemicida del pensamiento áraboislámico y del intento de descolonizar los feminismos, entre ellos, el islámico como una alternativa discursiva idéntica.

Hay que reconocer, a priori, que los estudios feministas poscoloniales se hicieron presentes principalmente en India, América Latina, Pakistán y Japón, mientras hay muy pocos estudios árabes publicados. Desentrañar esta circunstancia nos plantea un enorme desafío epistemológico en nuestro estudio por tres razones primordiales. En primer lugar, el problema que se presenta en el artículo deriva, precisamente, del mundo árabe, una de las primeras culturas en sufrir el colonialismo precedido y acompañado en concomitancia, de un movimiento orientalista cargado de numerosas imágenes estereotipadas sobre el poder de seducción y magia de las mujeres orientales para algún que «otro» occidental «noble», «racional» y «casto».

En segundo lugar, los escritos orientalistas y las novelas de los nómadas incluyen diversas connotaciones sobre las mujeres de Oriente —sean estas negativas o positivas—, así, nos encontramos frente a un acervo que debemos comprender y estudiar para poder formular un movimiento cognitivo opuesto y generar voces alternativas.

Y, como última razón, el actual discurso político occidental contemporáneo, así como una parte del discurso cultural contemporáneo, se autoproclaman portavoz y defensor de las mujeres, musulmanas, «maltratadas», «sumisas» y «oprimidas», especialmente en el mundo áraboislámico, debido a la estructura interna de la sociedad y la religión.

Nuestro estudio tiene como objetivo abordar las connotaciones sistémicas implícitas en los discursos feministas occidentales que giran en torno a cuestiones que

aún dependen de las situaciones históricas e ideológicas y sus diversas manifestaciones. En tanto se reflejan en la memoria colectiva de los pueblos colonizados, en forma de reservorio de todas las interacciones históricas, sociales y culturales. En consecuencia, tratamos de revelar las implicaciones de este discurso, según las interacciones de la relación colonizado/colonizador en sus dimensiones históricas y humanas. Se abre, pues, el debate relacional entre colonialidad/decolonialidad en el contexto de la situación poscolonial según la delimitación que incluyen los discursos coloniales, ya que estos intentan reestablecer parámetros según un contexto histórico e ideológico confuso, caracterizado por las cuestiones de la historia y la memoria dentro de las interacciones y la fragmentación del yo poscolonial, especialmente dentro de una situación política tensa y la expatriación del intelectual colonizado, así como su conflicto entre un pasado colonial y un presente autoritario.

Así las ideas y probados como estimamos los objetivos de la investigación, surge la pregunta general del estudio, a partir de la cual se desarrollará la hipótesis:

¿Cómo podemos dar a luz a una alternativa del feminismo en el mundo colonizado a través de ofrecer una visión crítica sobre las aportaciones del discurso colonial y el feminismo occidental?

A partir de todo ello, nos hemos planteado como hipótesis:

La producción de los discursos sobre el feminismo y el islam, en la actualidad, en general, e incluida la de los propios discursos de las mujeres musulmanas aún no han podido liberarse del encarcelamiento colonial. Aquella violencia sistemática hizo de los movimientos colonizados feministas meros consumidores de ideas.

Desde el punto de vista metodológico, se ha surgido el método descriptivo-explicativo y correlativo-comparativo, ya que buscaremos especificar una serie de cuestiones, medir y recolectar información sobre cada una de ellas para así describir la situación feminista poscolonial y su relación con los estudios subalternos, así como pretender explicar el porqué del encarcelamiento ideológico del mundo colonizado para poder llegar a una comparación precisa de los dos mundos: el de la colonialidad y el que pretende establecer su decolonialidad.

Con el propósito de cumplir con los objetivos trazados en este trabajo y dado su carácter multidisciplinar consistente en el análisis del discurso y la sociología coloniales y su relación con el feminismo y sus manifestaciones universales, creemos irrefutable seguir una metodología variada que consistirá en recopilar las referencias bibliográficas que incluyen libros de autores feministas, filósofos árabes y occidentales, en particular, y del pensamiento decolonial en términos generales. Especialistas en el campo poscolonialista en todas sus dimensiones, estudios subalternos y perspectivas internacionales de diverso valor ideológico sobre la cuestión femenina.

Es evidente subrayar que la presencia de métodos descriptivo-explicativos y correlativo-comparativos y de aspectos antropológico-culturales y espacio-temporales de la cuestión femenina, llevará esta investigación a la salida que se espera.

Sin embargo, es importante señalar que Occidente en sus discursos políticos contemporáneos sobre el mundo árabe, especialmente los que tratan la cuestión femenina, no es un bloque único. Lo que queremos investigar aquí es la tendencia encaminada al salvamento en algunos discursos occidentales dirigidos a las mujeres.

2. Feminismo y poscolonialismo

El poscolonialismo es un concepto que trata de abordar los efectos del colonialismo sobre las culturas y sociedades. El término se acuñó tras la segunda guerra mundial para hacer referencia al periodo posterior a la independencia, en contextos como «estado poscolonial».

En efecto, la conceptualización tiene un significado histórico claro. Sin embargo, los críticos literarios usaron el término, por primera vez, a finales de los años 70 como método de discusión sobre los múltiples efectos culturales del colonialismo. Y aunque el estudio del poder representativo dominante dentro de las sociedades coloniales comenzó a fines de la década de 1970 con obras de Edward Said como *Orientalismo*, condujo a la formación de lo que más tarde se conoció como teoría del discurso colonial en las obras de críticos como Homi Bhabha y Gayatri Spivak. El término «poscolonialismo», tal y como lo comprendemos hoy, no se empleó en esos primeros estudios sobre el poder del discurso colonial en influir en la opinión y la política del mundo colonizado. Por ejemplo, Spivak utilizó el término poscolonial, por primera vez, en una colección de entrevistas y escritos recopilados que se publicó en 1990 con el título «*El crítico poscolonial*». Conviene advertir que, aunque el estudio de los efectos representativos del colonialismo ha sido fundamental para el trabajo de estos críticos, el término poscolonial, en sí mismo, se utilizó inicialmente para referirse a formas de interacción cultural dentro de las sociedades coloniales en los círculos literarios (Ashcroft *et al.*, 2010: 282- 283).

El concepto de poscolonialismo es político en su fundamento y, aunque luego se extendió a muchos campos, el más importante es el literario, crítico e intelectual, describiendo un conjunto heterogéneo de posiciones, campos profesionales y proyectos críticos (*Ibid.*, 2010: 285). Forma parte del campo de la teoría cultural o de los estudios culturales multidisciplinares que se basan en la antropología, la sociología, los estudios de género, los estudios étnicos, la crítica literaria, la historia, el psicoanálisis, la ciencia política y la filosofía en su análisis de los textos y prácticas culturales (Robinson, 2005: 27). Posteriormente, este término se generalizó, de modo que pasó a incluir todo el impacto del colonialismo y sus efectos sobre las culturas y sociedades, es decir, un campo que se ocupa de la manera en que los países europeos invadieron y controlaron las culturas del tercer mundo y cómo esas culturas respondieron y resistieron; el poscolonialismo, pues, se considera como estudio y teoría en un enfoque crítico de las transacciones políticas y culturales (*Ibid.*).

Saad Al-Bazai, crítico y pensador saudí, y el doctor Megan Al-Ruwaili definen los términos «discurso colonial» y «teoría poscolonial»:

Estos dos términos que se complementan se refieren a un campo de análisis que no es nuevo en sí mismo, pero que tiene características teóricas y metodológicas y no se hizo evidente en Occidente hasta hace poco, gracias a la intensificación del interés por ello y el aumento de estudios al respecto. El primer término se refiere al análisis de lo que la cultura occidental ha cristalizado en diversos campos, producto que expresa tendencias coloniales hacia las regiones del mundo fuera de Occidente sobre la base de que esta producción constituye en su conjunto un

discurso superpuesto en el sentido que Foucault utilizó para el término (Al-Bazai y Al-Ruwaili, 2002: 158).

Mientras que el segundo concepto, señalan los autores:

Se refiere a otro tipo de análisis que parte de la premisa del fin del colonialismo tradicional y la llegada de un periodo de hegemonía, el imperialismo, que ha creado diferentes condiciones que reclaman un análisis de cierto tipo. Por tanto, los dos términos parten de puntos de vista contrapuestos respecto a la lectura de la historia, aunque, esto es una diferencia en los detalles, no en la esencia, mientras que algunos consideran el final de la etapa del colonialismo tradicional y, en consecuencia, el final de los discursos conexos y la necesidad de que la investigación se centre en las características de la siguiente etapa que es la etapa poscolonialismo, otros argumentan que el discurso colonial aún existe y que la hipótesis del poscolonialismo es injustificada (*Ibid.*).

2.1 La teoría feminista de Edward Said abrió una brecha entre indicios y conciencia

El libro de Edward Said *Orientalismo* ha generado estudios y debates feministas en los estudios de Oriente Medio y en otras áreas que van más allá de la cuestión femenina. Laila Abu-Lughod, académica palestina y profesora de Antropología y Estudios de Género en la universidad de Colombia, señala que hay cuatro consecuencias principales del trabajo de Said:

- En primer lugar, el orientalismo abrió la posibilidad a otros de ir más allá de Said al explorar las áreas de género y feminismo en el discurso del propio Oriente.
- En segundo lugar, el autor proporciona una sólida justificación para el surgimiento de una floreciente investigación histórica y antropológica que ha pretendido trascender los estereotipos de las mujeres musulmanas o de las mujeres de Oriente Medio y las relaciones de género, en general.
- En tercer lugar: la recuperación histórica del feminismo en el Medio Oriente, a su vez, resultado de esta nueva abundancia de investigación, contribuyó a instigar un reexamen del tema central en el orientalismo, la política de Oriente/Occidente.
- Finalmente, la postura de Edward Said sobre el Medio Oriente genera problemas complejos entre los estudios de género y debates feministas, al tiempo que arroja luz sobre las formas occidentales en las que la crítica feminista se ubica en un contexto cósmico (Abu Lughod, 2010-2011: 16), en otras palabras, las formas imperantes del universalismo eurocentrista en la crítica feminista.

Nair Radhika, investigadora india en estudios poscoloniales, al subrayar la conceptualización del discurso poscolonial, insiste en la necesidad de releer el pensamiento occidental:

El discurso poscolonial puede definirse como un discurso crítico que tiende a deconstruir el discurso colonial y reconsiderar la historia de la literatura

colonial que enfrentó el colonialismo europeo. El primer objetivo del discurso posimperialista con sus grandes esfuerzos, es reescribir la historia de la civilización colonial desde el punto de vista de los colonizadores [...] la teoría poscolonial es, de hecho, una lectura del pensamiento occidental en su trato con Oriente a través de un enfoque crítico con sus dimensiones culturales, políticas e históricas (Nair, 2007: 74-75).

En otras palabras, esta teoría analiza el discurso colonial en todos sus componentes ideológicos y metodológicos con la intención de deconstruir y explorar los patrones culturales institucionales implícitos que controlan este discurso centrista (Gandhi, 2013: 86-87).

Said subraya, evidentemente, los diversos sistemas orientalistas que sostienen los orientalistas y académicos occidentales. Asimismo localiza la postura de Oriente como un espejo inverso del Otro, es decir, del Occidente «Supremo». La representación de un Oriente monolítico y coherente conduce, en palabras de Said, a representaciones intrínsecas y estereotipadas de Oriente como «atrasado», «irracional» y «amenazador», lo que da lugar a una cuestión debatible (Joseph, 2006: 526).

Said presenta el tema de los imaginarios masculinos occidentales con un Oriente femenino débil que tuvo ser invadido por un Occidente fuerte y secularmente dominante. Llama la atención la idea del colonialismo basada en nociones de género en la obra de Said, cuyo argumento central, ciertamente, dio impulso a los estudios antropológicos de la sexualidad y la historia y repensó las relaciones entrelazadas de soberanía entre Oriente y Occidente, ya que su teoría condujo al refinamiento de los enfoques feministas y al desarrollo de estudios poscoloniales. Fue el primero en vincular los imaginarios sexuales de las personas nómadas con la tendencia de escape hacia Oriente; esta conciencia dio lugar a una importante producción intelectual que tomó prestado el enfoque metodológico de Michel Foucault, así como su conceptualización sobre el poder y tuvo como objetivo dismantelar los estereotipos en la investigación sobre temas relacionados con las sociedades islámicas (*Ibid.*).

Es evidente que muchos han continuado los esfuerzos iniciados por Said como Mary Louise Pratt, Homi Bahabha, Gayatri Spivak o Rana Qabbani, entre otros. Desde la aparición del libro *Orientalismo* ha aparecido una impresionante cantidad de estudios en diversas áreas humanísticas. La producción intelectual posterior a la obra de Edward Said se centró en los prejuicios y codificaciones culturales estereotipadas y las supuestas hipótesis sobre la cuestión de género en la era colonial y poscolonial; todo ello se elaboró en dos niveles (*Ibid.*): a través del análisis textual y con estudios antropológicos.

Los estudios feministas poscoloniales surgen de una importante metáfora crítica que formula la línea divisoria entre los países coloniales y las mujeres consideradas como «colonizadas» por los hombres y la sociedad y como representantes del Otro, debido a la opresión y marginación en las que están sumergidas durante mucho tiempo por razones políticas, sociales y culturales, complejamente entrelazadas.

Los rasgos del feminismo en el pensamiento feminista poscolonial se desarrollaron entre las categorías de centro/margen, reconvirtiendo el margen feminista de

esta teoría en una cuestión femenina marginada por el sistema colonial y el sistema patriarcal. Los vínculos que unen las mujeres como sujetos históricos, así como sus representaciones a través de discursos hegemónicos, no constituyen una relación de identidad directa o de inclusión, sino más bien interrelaciones fortuitas moldeadas por culturas específicas (El-Sadda, 2002: 53).

Los estudios feministas poscoloniales analizan las perspectivas coloniales y orientalistas hacia las mujeres en las antiguas colonias según el imaginario en la literatura de los nómadas orientalistas, especialmente los asociados con el harén oriental, el patriarcado y la erótica, que el colonialismo asoció con el sentido de la noción de conocimiento de Oriente. En el mundo de las representaciones, el conocimiento se vincula al poder que lo produce, por lo que la relación ambigua entre el yo colonial y el Otro oriental femenino debe ser desmantelada (Lumba, 2007: 58).

Said destacó en *Orientalismo* las extensiones del discurso político y su fusión en diversas formas de conocimiento y producciones culturales (Said, 2006: 29); precisó los sistemas orientalistas y las connotaciones de los imaginarios europeos como símbolos sexuales estereotipados del Oriente imaginado, presentado por las fantasías masculinas occidentales. En el imaginario europeo que describe al Otro, hay dos afirmaciones sorprendentes. La primera es la insistencia en que Oriente es el lugar de la pureza y los placeres, y la segunda, que este Oriente es el mundo intrínseco de la violencia. Estas dos afirmaciones calaron en el pensamiento medieval y se han repetido con diversos grados de fuerza hasta la actualidad (Qabbani, 1993: 19-20).

Said reconsidera las relaciones entrelazadas entre Oriente y Occidente, ya que su visión ha refinado los enfoques feministas y el desarrollo de los estudios poscoloniales. Fue el primero en vincular las fantasías sexuales de la producción literaria de los nómadas con la tendencia a escapar hacia Oriente. Esta conciencia, como hemos mencionado, resultó en una importante producción intelectual sobre género en la era colonial y poscolonial.

Said opina que la investigación en el campo colonial no puede ser imparcial por dos motivos principales. Primero, por el hecho de que la relación establecida entre las culturas es una relación desigual y segundo porque este conocimiento, ya sea del idioma, las costumbres o las religiones de estos pueblos, es siempre el mismo y se utiliza en beneficio de la administración colonial.

3. Feminismo y estudios subalternos

Los estudios poscoloniales derivaron en los llamados estudios subalternos (Chakrabarti, 2016: 8). En el campo de la filosofía y la crítica literaria destaca la teórica india Gayatri Spivak, interesada en la defensa de las mujeres oprimidas cuyo trabajo se centra tanto en el margen como en el centro. Esta autora busca la especificidad de la situación de las mujeres en una comparación entre las mujeres marginadas del tercer mundo y las mujeres «imperantes» en el primer mundo, revelando la naturaleza de la oposición entre las culturas indígenas y coloniales. Desarrolló aspectos vitales en el campo de los estudios de género, donde se abrió

una oportunidad para escribir una nueva historia de la feminidad, al enfocarse en el estudio del concepto de género para revelar el aspecto oculto de la feminidad porque se sabía que su representación estaba ausente en los discursos de la modernidad y las escuelas posmodernas (Faraj, 2018: 60).

Spivak es una de las fundadoras, de facto, de la crítica del discurso neocolonialista además de ser la primera teórica poscolonial de la India. Además de su interés por la literatura y la cultura, sus principales líneas de investigación y de acción tenían como objetivo defender a las mujeres orientales y los migrantes y afrontar la dominación occidental. Spivak se interesa por las dimensiones cognitivas y discursivas de las intervenciones europeas en las culturas ajenas y se centra, al igual que Said, en las relaciones textuales que representan la literatura y el lenguaje que buscan subordinar la cultura de los demás para estar al servicio del centro cultural; esto no significa que no pretenda mostrar las fuerzas materiales del colonizador y la explotación económica. La nación colonizada se esfuerza por comprender dichas fuerzas a través de estructuras representativas y retóricas

Desde finales de los setenta, se ha vinculado al asentamiento de la teoría poscolonial, de hecho, se considera una de sus críticos más prominentes y fue muy influyente en la comprensión de un conjunto de preguntas planteadas sobre el colonialismo y la identidad. Su contribución a la teoría poscolonial fue una mezcla diversa de marxismo, postestructuralismo y feminismo, con la meta de reconocer la compleja formación de la subjetividad y la identidad cultural. Así, su trabajo se considera multidimensional que anhela a buscar el estatus de la mujer en una comparación entre las mujeres «marginadas» del tercer mundo y las mujeres «dominantes» del primer mundo, con el fin de alcanzar la especificidad de dicho estatus (Chamnad et al, 2014: 39-40).

Los estudios subalternos representan, hoy en día, el tema central de los estudios poscoloniales en África, Asia y América Latina. Asimismo, representan el núcleo de los estudios culturales que han trascendido los conceptos tradicionales de la crítica literaria y han abierto las puertas entre la literatura, el pensamiento, la historia, la antropología y la política, apoyándose en la idea de representación, es decir, la manera en que se manifiestan los hechos en los discursos en todas sus formas.

A principios de los años ochenta del siglo XX, apareció el «Subaltern Studies Group», un grupo académico de historiadores indios determinados a replantear la historia oficial de la India (escrita por la élite influenciada por las políticas coloniales británicas) y reescribirla a la luz de diferentes conceptos relacionados con la historia oral olvidada que las élites coloniales habían descartado².

En su tratado *Can the Subaltern Speak?* (Spivak, 1988: 271-313) (¿Puede hablar el subalterno?)³ Spivak plantea preguntas fundamentales: «¿Son los contextos culturales subalternos propicios para hablar? ¿Puede hablar para que se escuche su voz?».

Los pueblos colonizados han sido privados del derecho a representarse a sí mismos, es decir, del derecho a hablar. Spivak afirma que la búsqueda de una auténtica

2 El primer volumen de Subaltern Studies se publicó en 1982, y el undécimo volumen se publicó en 2000.

3 La investigación fue publicada en 1988 y presentada en la conferencia «El marxismo y la interpretación de la cultura» celebrada en la Universidad de Illinois, EE. UU. en 1983.

subalternidad es un proyecto equivocado e inalcanzable, evidenciando con el ejemplo del «sati», un ritual hindú en el que una viuda se arroja a la pira de su marido. Esta tradición hindú ayuda a comprender lo que Spivak llama la «doble reclusión» de las mujeres en la India, ya que está regulado por las costumbres patriarcales del país.

Los patriotas hindúes que confían en el sistema patriarcal establecen un discurso centrado en las intenciones de las mujeres que practican el rito del «sati» y deducen que es la propia mujer la que desea morir, mientras que los británicos prohibieron este ritual en 1929 durante su mandato en la India. Así, establecieron esta legislación sobre la base del concepto de «civilización integral», como queriendo decir que el hombre blanco había salvado a la mujer morena del hombre moreno. Por tanto, la voz de la mujer está ausente en ambas posiciones, la colonial y la patriarcal. Spivak llega a una conclusión importante en la comprensión de la historia del «sati» que es una historia de doble opresión y una descripción basada en mujeres marginadas y subordinadas (Chamnad *et al.*, 2014: 47).

«Es mediante la realización de un rito (sati), que las mujeres hindúes marginadas expresan su voz; una voz que hoy consideramos incomprensible e ilógica» (*Ibid.*: 48). Hay una confluencia entre la gran hegemonía de los textos religiosos hindúes que fomentan la quema de mujeres y la idea de la sumisión de la mujer al hombre debido a la hegemonía de la cultura patriarcal y del dominio colonial, mientras la voz femenina sigue subordinada.

Aquí está la mujer que descubrió que la idea de quemar es una expresión de lealtad reprimida, en medio de círculos entrelazados de bloqueo y prohibición. Se convierte, entonces, en una voz silenciosa condenada al fracaso porque el poder de los seguidos, ya sean tradiciones religiosas, cultura patriarcal o cultura colonial, impide que surjan las voces de los seguidores. Sugiere, sin embargo, una solución que no se opone a este fin, que es restaurar la conciencia del seguidor a través de la voz del intelectual que emana del núcleo del grupo, para representarlo en expresión; ello remite a la idea de representación, incluida la que Marx planteó sobre la incapacidad de los orientales para representarse a sí mismos. La pregunta de Spivak trasciende de una mera pregunta directa a otra filosófica, puesto que habla de la posibilidad de la veracidad de la influencia del discurso del seguidor, en términos femeninos. Deja claro que si bien no todo discurso carga la verdad, el discurso del subalterno está rodeado de contextos apremiantes, saturado de otras culturas que lo incapacitan para expresar la verdad, ya que la complicidad se dio por las políticas coloniales, que el subordinado no puede representarse a sí mismo, y debe ser representado por el poder colonizador.

Las mujeres no solo estaban subyugadas por el dominio de los conceptos coloniales, sino que también estaban subordinadas por el impacto de la cultura masculina, el colonialismo y el patriarcado, sometiénolas a la subalternidad. De ahí que los estudios subalternos anhelan otorgar a las mujeres su legítima justicia como un ser social efectivo en sociedades que, poco a poco, comienzan a recuperar su independencia intelectual, la misma lucha del pensamiento feminista poscolonial. Este «padecimiento» de cierta subalternidad hacia la cultura occidental y, sobre todo, al eurocentrismo

consistente en la «exhaustividad» del pensamiento occidental trascendente de todo tipo de razas y culturas, dio lugar al término «feminismo blanco», es decir, en otras palabras, el pensamiento occidental que aboga por los derechos de la mujer occidental, considerando esta problemática universal y vinculada con todas las mujeres del planeta.

Sería útil hacer hincapié en la estandarización excesiva de los aspectos feministas occidentales que, según Lazerg, profesora universitaria en la universidad de Nueva York, puede conducir a la difusión de prejuicios racistas que, a su vez, se convierten en universalizaciones sobre el estatus de «las mujeres del tercer mundo». Estas están, a menudo, acusadas de describirse como feministas: un fenómeno del primer mundo que se proyecta de manera inapropiada en el tercer mundo, mientras sería inquietante que el problema se radicara en el reconocimiento del individualismo del feminismo liberal del primer mundo y se intentase colocar las mujeres por encima y en oposición a las necesidades de sus sociedades. Lazerg opina que dicha estandarización encierra a las mujeres «colonizadas» en la cárcel epistemológica occidental, en términos de raza, color o nación (Lazerg, 1988: 99).

Lazerg une su voz a la de Spivak, criticando el enfoque colonial que convirtió a las mujeres árabes en un mito en los escritos feministas occidentales, ya que las diversas experiencias de las mujeres árabes se reducen al límite de ser víctimas o sujetos raros (El-Sadda, 2002: 16).

Discutir el pensamiento feminista bajo la teoría poscolonial plantea varios problemas, entonces, ¿cuáles son las nuevas afirmaciones epistemológicas hechas sobre el sujeto feminista bajo la teoría poscolonial? ¿Cómo se ha beneficiado la teoría feminista de los estudios poscoloniales, sus estrategias deconstructivas y su uso en la creación del autoconocimiento. ¿Qué es ese conocimiento que las mujeres están tratando de crear y responder? ¿Las mujeres ejercieron el poder o se sometieron al poder según una nueva ideología en el espacio poscolonial? De hecho, la pregunta sobre la teoría feminista es un intento de restaurar el «propio yo» en el período poscolonial conforme al nuevo conocimiento emancipatorio por la que aboga el posfeminismo.

El feminismo postcolonial se benefició de la teoría poscolonialista como herramienta útil para la descripción de los discursos masculinos que se formularon en torno a la cuestión femenina como margen en comparación con el «centro masculino».

4. El posfeminismo, un intento de forjar una identidad fuera del paradigma masculino

El proceso de desviación de la exhortación a la igualdad mediante la invocación hacia la diferencia en términos de discriminación cultural entre masculinidad/feminidad, formado por la tercera ola de los movimientos feministas y partiendo de la frase célebre de Simone De Beauvoir «No se nace mujer, se llega a serlo» (De Beauvoir, 1997: 7), refleja el rol que jugó la cultura social en la reconstitución de la conciencia común. Se trasladó el dilema hacia la reformulación de una nueva identidad que deshacía los antiguos discursos femeninos basados en la diferencia cultural, sin

enfocar el lado biológico, para otorgar nueva posición cultural a la mujer, dado que la nueva conciencia se encaminaba a la igualdad meramente y debido a la injusticia generalizada en aquel entonces, a pesar de que la propia mujer era quien empleaba el enfoque de inferioridad de la mujer, por naturaleza, en comparación con el hombre (Wolf, 2007: 302).

Cuestionamos, pues, lo ineludible que es la conceptualización postfeminista para reestablecer la diferencia entre masculinidad y feminidad a través de la descomposición biológica, social y cultural. Sara Gamble (Gamble, 2002: 13) opina que la idea de la etapa pos-feminista nos remonta a una de las condiciones de la prefeminista. En otras palabras, la etapa posfeminista tuvo por objetivo, beneficiándose de los mecanismos del poscolonialismo y posmodernidad —dentro de un marco más teórico que práctico—, marcar la diferencia a escala de los valores imperantes de cultura y reconstruir el concepto de género y la conciencia común entre todas las mujeres de las diferentes sociedades, con la abolición total de la discriminación cultural de clase o de etnia —mujer negra / mujer blanca— Este es un hecho destacado que debe enfocarse para no pasar por alto de la relación mujer / mujer y recurrir, por lo tanto, a la etapa pre-feminista (Baali, 2009: 72-73).

Entonces, si el colonialismo trata de restablecer los parámetros básicos de la cultura colonial antes del colonialismo o, en otras palabras, antes de la configuración de la identidad precolonial, ¿qué busca restaurar el feminismo poscolonial?

Considerando que el poscolonialismo trata de plantear el problema consistente en la relación entre el poder y conocimiento así como la hegemonía intelectual y cultural, contextualizaría, por consiguiente, dichas temáticas y velaría por erradicar los prejuicios de la injusticia; de esta manera, la teoría poscolonial y feminista muestran similitudes (Wolf, 2007: 340).

Si tratamos la conciencia femenina que el feminismo poscolonial intenta formular fuera de la conciencia masculina, nos enfrentamos con la falta de espacio en la que esa conciencia pueda tener cabida, sobre todo, si consideramos la conciencia femenina como fuerza femenina en posicionarse, plantear problemáticas y reivindicar derechos como participantes en la vida social (Spivak, 2009: 13-14).

La teoría feminista poscolonial se centró en la necesidad de tomar conciencia de la cuestión de género para desviarse de la cultura de la hegemonía masculina, intentando escaparse del modelo femenino-masculino y crear una identidad independiente radicada en los principios de la Filosofía de la Diferencia, es decir, pensamiento de la diferencia o Filosofía de la Diferencia Sexual (Boukhris, 2016: 38). Y si el feminismo poscolonial implica poner fin a lo que se dio en llamar «origen masculino» e «incertidumbre natural», socavaría sus previsiones con el respeto a las estrategias posmodernas; la confirmación de Spivak en torno a la dificultad de recuperar voces alternativas⁴ radica en el nuevo colonialismo, ya que el subalterno no puede hacer escuchar su voz en conseguir el autoconocimiento (Spivak, 1998: 134).

4 Spivak confirma en su artículo, anteriormente mencionado, la imposibilidad de revelar la conciencia del seguidor.

Los escritos feministas poscoloniales tratan de cuestionar la realidad dominante o impuesta, eligiendo algunos discursos que socavan el «yo marginal», estableciéndolos mediante brechas en las estructuras culturales y confiriendo proyección a las voces de las mujeres. La escritora egipcia Radwa Ashour eligió *The Subordinate Wakes Up* como título de su libro, a modo de insurgencia hacia la esencia ideológica del colonialismo y el papel que jugó en la desaparición del «yo colonizado», trascendiendo el conflicto entre masculinidad y feminidad y tratando de hacer justicia a las minorías oprimidas. Esta posición es la que el posfeminismo está tratando de lograr a través de su lucha en el contexto de mujeres «que rechazaron la centralización del modelo masculino del ser humano moderno “ilustrado”». ⁵

5. La epistemología colonial en el discurso antropológico

El fenómeno del colonialismo lleva implícito actuar como impostor de una autoridad simbólica representada en la remodelación de la estructura cultural, social y cognitiva de los pueblos colonizados. Este hecho facilitó lo que trajo el colonialismo posibilitando el enfrentamiento y eliminación de todo lo que pudiera constituir una autoridad de resistencia en las colonias.

El poder simbólico del colonialismo, basado en la producción de conocimiento cuyo objetivo era reformular y dar forma a los hechos y acontecimientos históricos y sociales de una manera que se correspondiese con los objetivos políticos y económicos del colonialismo, no habría echado raíces en estas sociedades sin estudios preliminares y clasificaciones de clases raciales. La antropología como campo de conocimiento se caracterizó en sus inicios por preocuparse por el Otro diferente, y el estudio de las fuentes de esta diferencia fue el mejor modelo donde aplicar estos preliminares y clasificaciones para el colonizador.

Así es como los pueblos europeos entraron en contacto con el resto de los pueblos del mundo, no por primera vez en la historia, se les resultará diferente a sus predecesores, acompañado de un conjunto de discursos y saberes representativos que los europeos produjeron en nombre de estos pueblos para representarlos en el mundo.

En este apartado intentaremos descifrar el dilema consistente en cómo se formaron estos discursos y conocimientos coloniales y en qué medida pueden abordarse mediante enfoques metodológicos dirigidos a reconsiderarlos. Para ello, abordaremos qué se entiende por discurso y conocimiento colonial. Ambos se vinculan a la antropología como un campo estrechamente relacionado con el colonialismo en tanto que fenómeno histórico, para luego establecer una doble mirada crítica que ofrece conocimientos y discursos coloniales como una producción cognitiva discriminatoria, a la vez que genera reacciones contrarias a estos discursos y conocimientos como una producción fanática de otro tipo.

Si nos basamos en el discurso colonial, no es posible afirmar la existencia de un sistema colonial unificado entre el Este, Norte de África y África Occidental, ni

5 Cf. el libro «*Filosofía y feminismo: al exponer y criticar el “desprecio por el derecho femenino” y criticar “La centralización masculina”*» publicado en 2013, escrito por un grupo de académicos árabes y editado por la Asociación Académica Árabe de Filosofía.

sobre las políticas seguidas por cada sistema colonial por separado puesto que cada política colonial europea varía de cada una otra. Sin embargo, si lo único que no se puede evitar es la verdad, el hecho de que la actividad colonial, en su versatilidad de formas políticas, trató de construir una imagen de las colonias acorde con lo que el hecho colonizador y sus políticas requerían, resultando en los cismas que jerarquizaron las razas humanas, legitimando la conquista europea y el dominio de los «otros» pueblos.

Se puede recordar lo expresado en el discurso de Jules Ferry, uno de los ministros de Educación en Francia durante la época colonial, en un discurso «racista». El ministro Ferry confirmó ante la Cámara de los Diputados que las «razas superiores» deben formar a «las razas inferiores» (Ramadan, 2014: 214).

Asimismo, Jean Ernest Mercier, alcalde del municipio argelino de Constantina durante la época colonial, agrega:

Los habitantes necesitan una regla, porque son niños mayores que no pueden actuar por sí mismos. Determinación y desánimo, y al mismo tiempo debemos protegerlos y dirigirlos paternalmente, sobre todo para restaurar nuestra influencia sobre ellos, como perseverantes en demostrar nuestra superioridad moral sobre ellos (Gibson, 2013: 171).

Este discurso colonial fue una justificación de las contradicciones que presenta el acto colonial en las sociedades europeas, ya que hubo minorías que rechazaron la toma europea de estos pueblos y se preguntaban cómo podía hacerse compatible el acto colonial con la necesidad de ilustración que reclamaban. Por ejemplo, la objeción al comercio de esclavos del grupo religioso cuáquero en Gran Bretaña con la suposición basada en «todos somos de una misma sangre» (Barth et al, 2017: 17) fue necesariamente para recibir una respuesta justificativa de los colonialistas. Así, el discurso colonial continuó produciendo conceptos y eslóganes discriminatorios y apologeticos que necesariamente estarían entre los preparativos básicos sobre los que luego se basaría el conocimiento colonial. Entre estos conceptos y consignas, está el lema «recalificación de la naturaleza salvaje», ya que el discurso colonial equiparaba las colonias con seres más cercanos a la naturaleza que debían ser recalificados y salvados, incluyendo las dualidades del «yo y el otro», «civilización y barbaridad», «blanco y negro» y otros conceptos, de los cuales se formó posteriormente el conocimiento colonial.

Ahora bien, ¿cómo se convirtió, pues, este discurso colonial en un conocimiento del Otro diferente? Es lo que abordaremos en la siguiente sección.

5.1 Del discurso colonial a la producción de conocimiento al servicio del poder colonial

Anteriormente explicamos que el colonialismo era una fuerza militar y política que controlaba y dominaba a algunos pueblos para beneficiarse de sus recursos naturales y humanos. Asimismo, discutimos cómo el colonialismo en realidad presentaba contradicciones al discurso europeo que se autojustificaba bajo los conceptos

de civilización y progreso, y era necesario para las potencias coloniales formar conciencia y justificar discursos para el acto colonial, como hemos visto. Sin embargo, para la perpetuación de su poder sobre estos pueblos, el colonialismo miró más allá de la explotación de los sujetos, trató de despojarlos de su humanidad y sus orígenes y «transformar estos sujetos en cosas».⁶

El colonialismo se fundó así para reconfigurar las estructuras del conocimiento humano e imponer su autoridad y permanencia en las colonias, y produjo tres tipos de conocimiento sobre estas sociedades:

A- Conocimiento fundacional:

Se trata de misiones de antropólogos lanzadas por las potencias coloniales para allanar el camino con la intención de controlar a estos pueblos con la producción.

Este tipo de conocimiento antropológico colonial se distinguió por su naturaleza de campo, en el que los antropólogos describieron las sociedades coloniales con tal precisión que sus ejércitos pudieron dismantelar las estructuras sociales y políticas de estas sociedades y controlarlas fácilmente.

Es cierto que las potencias coloniales diferían en sus políticas y métodos de producción de conocimiento.

B- Justificación del conocimiento:

«El blanco hizo un hombre del negro, y Europa hará un mundo de África» (Mbembe, 2018: 112). Tales declaraciones fueron una parte integral del proyecto colonial y ejercieron un papel justificativo para el acto colonial, lo cual afectó claramente a la conciencia pública europea.

En secciones anteriores, hemos aclarado cómo el discurso colonial formó un conjunto de conceptos y consignas sobre las que se construyeron algunos conocimientos y teorías de la antropología clásica.

En el discurso antropológico europeo clásico, el autoconcepto representa el «yo» europeo civilizado, mientras que el concepto del «otro» entraña el bárbaro y salvaje; además, aquel «otro» en este discurso, igual que todas las razas más allá de las fronteras europeas, es visto como uno más cercano a la naturaleza y al animal. En el mismo grado, la dualidad de civilización y barbaridad, o urbanización y primitivismo, constituía un conocimiento antropológico que estaba incorporado en la interpretación inevitablemente lineal de la historia humana, en el sentido de que los pueblos europeos representan la civilización y otros pueblos representan la barbarie y el primitivismo, y que los «pueblos bárbaros» deben seguir la misma línea evolutiva y preparatoria que la Europa civilizada.

El colonialista adoptó la idea de salvar a los pueblos primitivos, «recalificarlos» y tomar el control de sus asuntos para que pasaran por las mismas etapas que el

6 Interpretación y traducción nuestras de la lectura del artículo del profesor Faoubar. Cita completa en la bibliografía.

proceso de progreso y desarrollo en la «civilización europea». Fue en esta interpretación lineal y evolutiva de la historia humana como conocimiento antropológico en la que se basó el acto colonial como justificación.

C- Conocimiento abolicionista

Si el colonialismo fue una fuerza militar y política que se apoderó de estos pueblos con el pretexto de no ser civilizados y conducirlos del caos a la organización, entonces no es de extrañar que se base en una autoridad simbólica que apunta influir en los miembros de estas sociedades y crear en ellos una mentalidad colectiva que acepte este control (capacidad de colonización). Esto se refiere implícitamente al vínculo dialéctico entre conocimiento y poder en la visión foucaultiana, como veremos más adelante, y, en este sentido, Said se refiere a la medida en que el «conocimiento de Oriente» tal como se produjo y circuló en Europa, es un acompañamiento ideológico del poder colonial (Said, 2006: 291). Este tipo de conocimiento colonial fue producido teleológicamente con el objetivo de servir al poder colonial, despojar a estos pueblos de la autenticidad y borrar su pasado y memoria colectiva.

Frantz Fanon (en Mbembe, 2018: 127) dice al respecto: «Los pueblos colonizados no son solo personas cuyo trabajo ha sido explotado, sino personas en las que ha surgido un complejo de inferioridad debido a la muerte de su originalidad cultural y local».

5.2 Hacia un doble enfoque crítico del conocimiento colonial

El tema del conocimiento colonial fue abordado plenamente desde la paradoja dominación-liberación de Dussel hasta hoy en día. Se plantearon una serie de preguntas al respecto, de las cuales, las más importantes fueron las siguientes:

¿Qué sistemas políticos encontró el colonialismo en las sociedades coloniales?

¿Cuál fue el sistema ideológico local y las interacciones jerárquicas que podrían haber enfrentado al colonialismo?

Tales preguntas planteadas como enfoques críticos del conocimiento colonial tienen un rigor científico e histórico que puede ayudar a comprender la realidad precolonial local, pero el problema metodológico que puede surgir a la hora de analizar dicha realidad es que la mayoría de las sociedades coloniales se basaban en la oralidad, no en la escritura, sobre todo cuando se trata de las sociedades de África Occidental. Estas acercaban su autenticidad cultural y local a la memoria más que a la historia registrada, y una de las estrategias puestas en marcha por el colonialismo para borrar esta memoria era un intento de visualizar la historia del colonialismo en estas sociedades, ya sea por crear la arquitectura de estas sociedades según el modelo europeo o construir monumentos que se remontan a la época colonial y se interponen entre los pueblos indígenas y su autenticidad cultural y local. Estas estrategias coloniales funcionaron sin duda alguna a la hora de «enterrar» muchas de las memorias colectivas de estos pueblos, especialmente en África. Pero, este «entierro», más tarde, se convirtió en un vínculo con el pasado perdido e inculcó en la mentalidad de las sociedades colonizadas una nostalgia. Esto cons-

tituyó, desde nuestro punto de vista, un obstáculo epistemológico para los críticos del conocimiento colonial.

Todo ello es enfatizado por una de las críticas más prominentes del conocimiento colonial en Oriente, muy influenciada por el pensamiento de Michel Foucault, así, dice la filósofa india Spivak: «La nostalgia por los orígenes perdidos puede ser dañina cuando se exploran las realidades sociales que se encuentran en la crítica al imperialismo» (en Mniolo, 2016: 23).

Esta nostalgia habilita el subjetivismo en las obras de muchos críticos del colonialismo cuya confianza en los conceptos del «discurso colonial» para criticar el «conocimiento colonial» es en sí un defecto epistemológico al estar apoyados en los mismos conceptos.

Por otro lado, vemos que uno de los enfoques críticos más prominentes del conocimiento colonial es la visión de Foucault (1966: 388) de la relación entre poder y conocimiento. Michel Foucault ve que el conocimiento está vinculado al poder de manera polémica, ya que el primero en sí mismo ejerce un poder simbólico sobre los individuos, las ideas de los estudiosos se caracterizan a veces por el poder de influir en el comportamiento, y, al mismo tiempo, según el mismo autor, el conocimiento está sujeto a las directrices y tendencias del segundo, que es el poder.

Si hay algo que aúne el conocimiento colonial en todas sus formas, es su conexión con las fuerzas políticas y militares que lo sirven. Por lo tanto, la mayor parte de conocimiento que se produjo en nombre de estos pueblos que mantenían los conocimientos subjetivos y donde el «yo» europeo estaba claramente en contradicción con la objetividad y la imparcialidad científica actual, se acercaba más a una ideología usada como herramienta de dominación, tal y como lo concibe el filósofo italiano Anthony Gramsci (Sutrisno y Putranto, 2004: 23-24).

Los saberes y discursos coloniales se forman, pues, entre sí, de manera centralmente discriminatoria para representar y estereotipar al Otro y para servir a las fuerzas militares y políticas en las colonias, por lo que su principal objetivo es enfocarse en reformular las estructuras de conocimiento de estos pueblos y someterlos a la continua acción colonial. La naturaleza teleológica de este conocimiento requiere un enfoque sistemático objetivo que lo reconfigure de una manera que se corresponda con los estándares de producción de conocimiento, lejos de la intolerancia y la discriminación racial.

Cabe concluir que un proceso epistemológico de esta escala viene al cortar la conexión con la nostalgia excesiva por el pasado perdido y luego generar otros conceptos científicos en lugar de intentar criticar estos estudios a través de sus conceptos de valor, lo que logró en cierta medida inculcar estereotipos que representan al Otro, eliminando un aspecto importante de la autenticidad cultural e histórica del pueblo.

6. Obediencia epistémica de los feminismos islámicos: realidad y procedimientos conceptuales

El movimiento apareció por primera vez en Irán a principios de los años 90 y después, se extendió por diversas partes del mundo. Ello intervino en la renovación

del feminismo en el mundo áraboislámico y por consiguiente, en el surgimiento de la tercera ola feminista que siguió a la primera (1920-1940) y la segunda (1960-1980).

El feminismo islámico es una corriente de pensamiento relativamente reciente, desarrollada por una red de activistas transnacionales en contextos sociopolíticos muy diferentes. El feminismo islámico se basa, en general, en múltiples fuentes religiosas para promover la igualdad entre hombres y mujeres sobre la base de referencias islámicas: hermenéutica, hadices y sharía. Algunos también señalan fuentes no religiosas, como los acuerdos internacionales sobre derechos humanos.

Las feministas islámicas están interesadas en desarrollar una lectura ética de los dos pilares del islam, el Corán y la Sunna, para encontrar una interpretación religiosa que apoye su punto de vista feminista. Por tanto, resulta legítimo hablar de la producción de un nuevo discurso islámico y de reapropiación de lo religioso en sentido general.

Las feministas islámicas revisan críticamente las interpretaciones clásicas de las fuentes islámicas y ofrecen nuevas interpretaciones de estas, destinadas a lograr la igualdad política, social y económica entre hombres y mujeres. Con este fin, las feministas islámicas siguen un enfoque de dinámica de género que vincula las enseñanzas que se encuentran en el hadiz (ya sea de libros de hadices sunitas o chiítas), los dichos y acciones del profeta Mahoma (SWS) y codificados por los Asahaaba, (compañeros del profeta), con el contexto social y político de la Revelación, en lugar de vincularlo a un Mensaje supuestamente atemporal como ejemplo mayor de igualdad y justicia social.

Los escritos sobre el feminismo islámico a menudo se refieren a su carácter «contradictorio» o hablan de él como una forma de «oxímoron» que combina dos palabras discordantes (Latte Abdallah, 2010: 216). Sin embargo, las feministas islámicas reclaman su propia herencia feminista, aunque la ven como parte de un mundo con orígenes islámicos más que seculares. La pregunta aquí, entonces: ¿cabe preguntarse aquí, entonces, cuál es el significado de sus actividades y a quién dirigen su discurso?

Basándose en la crítica poscolonial, el feminismo islámico revela que la metáfora de «rescatar a mujeres musulmanas» es producto de la naturaleza colonial del poder (Latte AbdAllah, 2012: 53-70; Abu Lughod, 2002: 783-790). Pero cualquier intento de descolonizar el pensamiento también requiere trascender el concepto de «más allá» y mirar hacia atrás en la historia, como nos sugiere el filósofo Achille Mbembe (2018: 112). Este proceso de trascendencia requiere que tomemos conciencia, desde el principio, de las formas en que el pasado está presente, y luego «olvidemos cómo aprender» para liberarnos de las limitaciones coloniales y dejar espacio para el surgimiento de nuevas perspectivas «compartidas» en el imaginario político (Djelloul, 2018).

Volviendo a los gérmenes del feminismo islámico, es importante señalar que no remitamos a la historia de la mujer, ya que esta es la de toda una humanidad. Es difícil de precisar el origen de dicho movimiento, ya que, en palabras de Ali Zahra (Ali, 2012: 17), desde los primeros días del islam las mujeres ponían en cuestión sus roles y posiciones en la sociedad.

En los estudios que investigan sobre los orígenes del movimiento feminista islámico, frecuentemente se remonta a un período histórico temprano, basándose en la interpretación del texto religioso.

Al leer el libro de la investigadora jordana Maysoon DhaifAllah Al Daboubi,⁷ *El pensamiento feminista islámico en el mundo árabe contemporáneo entre el patrimonio y la modernidad*, publicado recientemente, se nos revela la naturaleza de la participación intelectual de los feminismos islámicos en el mundo árabe y su particularidad que los distingue de los feminismos occidentales seculares. Maysoon desveló la naturaleza de los fundamentos en los que se basan los feminismos islámicos y en qué medida tienen capacidad para descubrir la concepción errónea y los prejuicios culturales locales con respecto a la mujer con un enunciado de las tendencias intelectuales, así como los obstáculos que frenan la evolución de dicho pensamiento.

En la introducción del libro, la autora indica que el término pensamiento feminista procede de mujeres musulmanas, ya sea que el tema de este pensamiento fuese la cuestión femenina u otra temática.

También se percibe que es un pensamiento que emana de mujeres musulmanas o incluso hombres musulmanes que investigan en los asuntos feministas e intentan abogar por los derechos de la mujer en nombre del islam. De hecho, lo que determina la conceptualización es el contexto en el que se presentan las ideas de ambos géneros.

El feminismo islámico suscita debate y polémica en el seno de la sociedad arabo-musulmana hasta llegar a considerarse como oxímoron.

Ángeles Ramírez se pregunta si se puede hablar de feminismo desde el Islam:

«Pero ¿puede realmente hablarse de feminismo desde el Islam? Sería esta una pregunta sobre la posibilidad de la existencia de tal tipo de feminismo. Implica entrar en una definición. Y si existiera ¿cuál es su alcance? ¿Se podría hablar de un «feminismo específico» y «culturalmente auténtico» para las sociedades del norte de África? Las respuestas a ambas cuestiones se emplazan en los contextos locales en los que surgen, producto a su vez de procesos históricos que implican tanto al Magreb como a las relaciones coloniales y poscoloniales» (Ramírez, 2005: 54).

Ramírez achaca a cuatro factores el hecho de que últimamente se esté hablando de feminismo islámico en un momento en que todavía se ve al Islam como contrario al feminismo, no solo por los occidentales, sino incluso por algunas feministas del mundo musulmán, a saber;

1- la tendencia a considerar feministas los discursos sobre las mujeres sostenidos por mujeres;

2- la presencia de las mujeres en el movimiento islamista y el deseo de estas de elaborar un proyecto propio dentro del movimiento;

3- declararse feminista en el marco de un movimiento islamista puede facilitar legitimación y apoyo internacional al movimiento y a la vez protección dentro del país donde surge;

7 En su tesis de maestría, abordó el tema del empoderamiento de las mujeres jordanas en todos los campos.

4- por ser la igualdad de género uno de los objetivos de desarrollo del milenio, forma parte de las prioridades de la cooperación internacional, y las asociaciones que abogan por la igualdad de derechos pueden beneficiarse de fondos de organismos internacionales⁸.

Entre la diversidad de ópticas por las que se enfocó el feminismo islámico, Mernissi critica la actitud de muchas feministas occidentales frente a otros feminismos y desvela los estereotipos legados al imperialismo y la cultura de supremacía:

«Por todo esto, que algunas feministas occidentales vean a las mujeres árabes como esclavas serviles y obedientes, incapaces de tomar conciencia o de desarrollar ideas revolucionarias propias que no sigan el dictado de las mujeres más liberadas del mundo (de Nueva York, París y Londres), a primera vista parece más difícil de entender que una postura similar en los patriarcas árabes. Pero si uno se pregunta muy seriamente (como yo lo he hecho muchas veces) por qué una feminista americana o francesa cree que yo no estoy tan preparada como ella para reconocer los esquemas de degradación patriarcal, se descubre que esto la coloca en una posición de poder: ella es la líder y yo la seguidora. Ella, que quiere cambiar el sistema para que la situación de la mujer sea más igualitaria, a pesar de ello (muy en el fondo de su legado ideológico subliminal) retiene el instinto distorsionador, racista e imperialista de los hombres occidentales. Incluso ante una mujer árabe con cualificaciones, conocimientos y experiencias similares a las suyas, ella reproduce inconscientemente los esquemas coloniales de supremacía. Cuando me encuentro con una feminista occidental que cree que le tengo que estar agradecida por mi propia evolución en el feminismo, no me preocupa tanto el futuro de la solidaridad internacional de las mujeres como la capacidad del feminismo occidental de crear movimientos sociales populares para lograr un cambio estructural en las capitales mundiales de su propio imperio industrial. Una mujer que se considera feminista, en vez de vanagloriarse de su superioridad con respecto a mujeres de otras culturas y por haber tomado conciencia de su situación, debería preguntarse si es capaz de compartir esto con las mujeres de otras clases sociales de su cultura».⁹

Volviendo a la diferencia de la implicación del feminismo islámico y el feminismo en general en la cuestión femenina, se destaca la creencia de este en la particularidad de dicha cuestión y la especificidad de la misma, mientras que el primero aboga por el tratamiento de la cuestión dentro del marco partidario.

Al Daboubi explica, a su vez, que el feminismo islámico buscó dar soluciones a esta problemática pidiendo la reapertura de la puerta de la interpretación. Pero, este nuevo modelo basado en la interpretación personal de los textos religiosos para adaptarlos a las condiciones contemporáneas es la metodología básica de este renacimiento, ya que

8 Depende de qué movimientos y discursos engloba aquí como feminismo islámico. Si tomamos como ejemplo el movimiento de las mujeres de las asociaciones o movimientos islamistas en Marruecos, por ejemplo, no aceptarían en teoría las financiaciones extranjeras de cooperación al desarrollo porque es una práctica que criticaron fuertemente durante el debate sobre el Plan de acción de integración de la mujer en el desarrollo.

9 MERNISSI, Fátima (2005). «Feminismo y árabes». Disponible en: www.mediterraneas.org (Fecha de consulta 29 de noviembre 2021).

los pioneros de este tipo de feminismo emprenden una interpretación que anhelan promover la igualdad de género en todos los ámbitos, gracias a la interpretación del sagrado Corán, pero, también, de los hadices¹⁰ del profeta SWS.

Volviendo a Mernissi, es evidente subrayar el hecho de que considera que tanto Occidente como el patriarcado intercambian intereses y que la existencia de la mujer tomó un único significado: un cuerpo de placer. Una mujer es un cuerpo que puede volverse contra todos los ambientes.

Mernissi investigó el presente de las sociedades tradicionales, su pasado, sus relaciones sociales y sus aspiraciones futuras y concluyó que se trata de sociedades estáticas; detrás de cada velo hay un cuerpo reventado por la violencia.

Contrariamente a Mernissi, nos parece que la cuestión de la mujer musulmana en general y de la mujer árabe en particular es más profunda que ser una mera oposición entre hombre y mujer. Es necesario para tomar conciencia de los desafíos que se nos presentan, no reducir este problema a ciertas dimensiones, sino abrirlo al horizonte no discutido hasta ahora. Coincidimos con Mernissi en que la situación de las mujeres musulmanas se encuentra sumergida en un mar de lucha, en la que las mujeres son consideradas como víctimas sociales, y este conflicto solo puede ser resuelto si las mujeres se «infiltran» más en la vida política y logran ocupar cargos que les permiten, a nivel legislativo o ejecutivo, contribuir a imponer el principio de identificación¹¹ en su sentido amplio.

7. El legado decolonial en el pensamiento de Fanon¹²: de la opción argelina a la opción universal

Algunos líderes políticos como Antonio Agostinho Neto y Cabral adoptaron la cultura africana como una prioridad al vincularla con la emancipación que teóricamente calificaron como forma de acción política. Reiteraron con frecuencia las palabras de Fanon en los condenados de la tierra:

Y afirmaron que la cultura nacional no es sino un folclore o mero populismo que estima poder descubrir la verdadera naturaleza de las personas. No se forma a través de las categorías residuales estancadas y resultantes de acciones injustificadas, es decir, acciones menos ligadas con la realidad actual de los

10 Como es sabido que los hadices son las palabras y acciones del profeta, además de la sharía islámica, que fueron compilados por eruditos religiosos, los pioneros del feminismo islámico consideran que dicha sharía es debatible y polémica, debido a la imparcialidad que puede plantear.

11 Hemos pensado sustituir el término igualdad por identificación porque creemos irrefutable la innecesidad del primer término, a nuestro modesto juicio, ya que lo que necesita la mujer es identificarse dentro de la peculiaridad de su ser y no igualarse a nadie.

12 Aunque no pudo articular una ideología detallada sobre cómo trascender el imperialismo y el nacionalismo puritano para lograr la liberación y la inclusión, podemos responsabilizar a la mente por dicho fracaso, ya que Fanon falleció en fases tempranas de su vida (36 años), no obstante, logró proporcionarnos las herramientas necesarias para formular dicha ideología; aquella percepción educativa, influida por la clara práctica y convertida en una herramienta transformadora que busca liberar la humanidad del imperialismo colonialista. Este es el legado que queremos investigar en este subtítulo de un gran pensador revolucionario.

pueblos. La cultura negro- africana cobra forma y fondo de la lucha de los pueblos, no de canciones, poemarios y tradiciones populares (Fanon, 1976: 188- 189).

Vale la pena tener esto en cuenta cuando pensamos en el papel y el concepto de cultura en la actualidad. ¿Es simplemente una cultura que entretiene y distrae a la gente de los problemas reales? ¿O es una cultura que mantiene una relación discursiva con los pueblos y contribuye al avance de su resistencia y las manifestaciones de su lucha? ¿Es una cultura independiente y libre que fomenta el disenso y la crítica o es una cultura folclórica que está sujeta al patrocinio epistemológico-colonial de algunas élites autoritarias?

Fanon tenía grandes esperanzas y cree firmemente en una Argelia revolucionaria. Prueba de ello es su famoso libro *Estudios sobre el colonialismo anacrónico* o el conocido en francés con el título *L'An Cinq de la Révolution Algérienne* en el que atestigua y muestra cómo la liberación no es un don, sino las masas se la arrebatan y, de hecho, podrían cambiarse.

Fanon había subrayado fuertemente que la resistencia de las masas a la dominación imperial y la incursión colonial era la forma más suprema de cultura y progreso, ya que consideraba la revolución como un proceso de transición que contribuye a la creación de «nuevas almas»¹³. Por esta razón, Fanon concluyó su libro de 1959 con las siguientes palabras: «La verdadera revolución –aquella, precisamente, que transforma al hombre y renueva la sociedad-, ha recorrido un largo camino. Este oxígeno crea y da forma a una nueva humanidad y, esto, también, es revolución argelina» (Fanon, 1967: 181.).

El interés de Fanón en lo que hacen, dicen y piensan las masas, y su creencia de que los pueblos, no los líderes, ni los regímenes, son los que hacen y deciden la historia, es una de sus principales prioridades en sus libros. Es importante analizar la opinión de Fanón porque muestra cómo las masas encuentran los medios para reorganizarse, en medio de los peores desastres, para mantener su presencia cuando tienen un propósito común. En este contexto, las descripciones de Fanón del comportamiento de las masas son de gran importancia porque muestran cómo las masas continúan viviendo y progresando en sus vidas.

Esta concentración y estrecha correlación con los Condenados de la tierra se contrasta con la aversión instintiva a la burguesía nacional que engañaría a las masas, frenaría la emancipación y establecería un sistema nacional de tiranía y explotación que recuerda a la versión colonial. Fanon señaló correctamente cómo una conciencia nacional podría conducir muy fácilmente a una «rigidez estancada» al reemplazar a los caballeros blancos fallecidos con sus contrapartes de color.

Conclusiones

Acortar la cuestión de la mujer en medio de cuestiones entrelazadas la despoja de su importancia y no facilita el desarrollo de soluciones, ya que estas requieren abordar las cuestiones intrínsecas al problema. Además, la cuestión femenina va-

13 El origen de la frase en inglés «New Souls».

ría según las posiciones de clase, familia, educación, y de acuerdo con afiliaciones étnicas, sectarias y tribales. Los prejuicios de raza, secta y tribu, así como los de las minorías en todas sus formas, controlan los destinos y las opciones de las mujeres en un grado que reviste igual importancia que la cuestión del género y, más aún, en las sociedades tradicionales.

Los saberes y discursos coloniales se forman entre sí de manera centralmente discriminatoria para representar y estereotipar al Otro y para servir a las fuerzas militares y políticas en las colonias, por lo que su principal objetivo fue enfocarse en reformular las estructuras de conocimiento de estos pueblos y someterlos a la continua acción colonial.

El campo de los estudios feministas poscoloniales ha abierto la puerta de par en par a ideas y voces alternativas que están incrustadas en las críticas a las visiones coloniales y orientalistas de las mujeres en las antiguas colonias. Este campo feminista ha ayudado a enmarcar voces alternativas que han sido capaces de transmitir el lenguaje silencioso de mujeres oprimidas «formuladas» según el imaginario europeo en algunos de sus aspectos sin generalizar, especialmente, en lo que respecta a las representaciones de mujeres orientales en los libros de los nómadas, en diferentes formas reducidas a la seducción, el sexo, el aislamiento y el Harén.

Estos patrones, que también se reflejaron en la literatura orientalista sobre las mujeres en Oriente, han tenido impacto sobre algunos textos occidentales modernos y contemporáneos, específicamente, aquellos relacionados con el velo y la posición del islam sobre las mujeres. Todo esto no niega el hecho de que hay muchas publicaciones académicas, en diversos campos, «emancipadas» del acervo cultural colonial, que han dado otro itinerario a la visión occidental hacia el mundo árabe y los estudios del Islam en general, y del islam y el género, en particular.

Conviene afirmar que, a pesar del surgimiento del feminismo poscolonial, como rechazo de las categorías feministas occidentales, este no ha podido deshacerse de los efectos de sus categorías. Mientras permanecía cautivo de la idea del conflicto entre hombres y mujeres, continuó exigiendo el fin de lo que se llama dominación masculina y el rechazo de la autoridad patriarcal, cuando estas ideas son producto de las filosofías, valores y desarrollo de las sociedades occidentales.

La tendencia al rescate, que es evidente tanto en los medios de comunicación estadounidenses y europeos en el discurso político, como en muchos programas y libros culturales que se ocupan del tema de las «mujeres musulmanas oprimidas por su religión y sociedad», viene de Occidente y va dirigida a las mujeres en el Oriente Medio y está muy influenciada por las dimensiones culturales del discurso colonial. El hombre occidental se ha puesto en la posición de defender a las mujeres orientales, a partir de su tendencia a confiscar las voces de los sin voz (las mujeres oprimidas). Esta «apropiación cultural» se ha manifestado en diversos métodos políticos y humanitarios¹⁴.

Los estudios poscoloniales se encuentran todavía en sus primeras etapas en el

14 Véase la postura de Fanon en el séptimo apartado.

mundo árabe y deben desarrollarse a nivel teórico y metodológico. Su objetivo no es solo levantar voces alternativas, sino también establecer una base de conocimiento capaz de corregir muchas de las lecturas occidentales erróneas hacia las mujeres musulmanas y las orientales en un sentido más preciso, estudiando la realidad de las mujeres tal como es, lejos de las ideologías que hacen caso omiso de la verdadera realidad, lo que contribuye a un mejor entendimiento. Cuando el lenguaje del Otro imaginario femenino se vuelve escrito y visible, se convierte en una herramienta eficaz para crear un discurso alternativo y diferente.

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, Laila (2011). «Orientalism and Feminist Studies in the Middle East» en *Al-Rozana*, Jordania, N°6-7, pp.75-92.
- (2015). *Do Muslim Women Need Saving?*, Londres: Harvard University Press, Reprint edition
- (2002). «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others», en *American Anthropologist* Vol. 104, No. 3 pp. 783-790
- AL-BAZAL, Saaad y AL-RUWAILI, Megan (2002). «*La Guía de la Crítica Literaria*», Beirut, Líbano: Centro Cultural Árabe, 3° ed.
- ALI, Zahra. (2012). *Feministas islámicos*. París: La Fabrique.
- ASHCROFT, Bill et al. (2010). *Estudios poscoloniales: conceptos principales*, traducción de Ahmed EL-ROBY et al. Presentado por Karma Sami, El Cairo: Centro Nacional de Traducción, 1° ed.
- BAALL, Hafnawi (2009). *Introducción a la crítica feminista y la teoría del posfeminismo*, Arab House for Science Publishers, 1° ed.
- BARTH, Fredrik et al. (2017). *Antropología, un único campo científico y cuatro escuelas*, traducido por Abu Bakr Ahmed Bakader, Iman Al-Wakili. Doha: Centro Árabe de Investigación y Estudios Políticos.
- BOUKHRIS, Fawzi (2016). *Las mujeres en el discurso de las ciencias sociales (de la variabilidad a la cuestión de género)*, África, Marruecos.
- CHAKRABARTI, Depesh (2016). «*Subaltern Studies and Post-Colonial History*», traducido por Thaer Theeb en *Sutur Magazine*, El Cairo, Egipto, No 3, p.8.
- CHAMNAD, N. et al. (2014). *Gayatri Spivak: teórica india del discurso poscolonial*» en *Cultura de la India*. volumen 65, etc. N° 1, pp. 39-47.
- DE BEAUVOIR, Simone (1997). *The Other Sex*, traducido por Muhammad Ali Sharaf al-Din, Modern Library for Printing and Publishing, Beirut.
- DJELLOUL, Ghalya. «Islamic Feminism: A contradiction in terms?» en *Revista la Nueva*, N° 5. Disponible en <https://www.eurozine.com/islamic-feminism-contradiction-terms/> (fecha de consulta 18/11/2021) (traducción nuestra).
- EL-SADDA, Houda. (2002). *Alternativas Voces: mujer, raza, y nación en el Tercer Mundo*, traducción de Hala Kamal, El Cairo: El Consejo Supremo de Cultura.

- FANON, F (1976). *Los condenados de la tierra*. Penguin (inglés). (1967). *El colonialismo Fallecido*. Grove Pres.
- FAOUBAR, M (verano de 2016). «Sociología de la producción epistemológica colonial sobre la Educación y la Enseñanza en Marruecos» en *Revista Al-Imran*. Nº 17.
- FARAJ, Rita (2018). «Postcolonial Feminism: Deconstructing the Orientalist Discourse on Marginal Women» en *Al-Faisal Journal, King Faisal Center for Research and Studies*, p.60 y p. 498.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.
- GAMBLE, Sara (2002). *Feminismo y Post-Feminismo*, traducido por Ahmed Al-Shami, El Cairo, Egipto: Consejo Supremo de Cultura, 1ªed.
- GANDHI, Leela (2013). *Postcolonial Theory: a critical introduction*. New Delhi: Oxford Univ. Press. Ed 16.
- GIBSON, Nigel C (2013). *Fanon : The Post Colonial Imagination*, traducido por Khaled Ayed Hudyayb. Doha: Centro Árabe de Investigación y Estudios Políticos.
- HAMIDI, Malika (2017). *Un féminisme musulman*. Paris : L'Aube.
- JOSEPH, Suad (2006). *Enciclopedia de Mujeres y Culturas Islámicas, Metodologías, Sistemas y Fuentes*, traducido por Hala Kamal. El Cairo: Brill Boston House, Fundación de la Mujer y la Memoria.
- LATTE ABDALLAH, St. (2012) «Feminismos islámicos y postcolonialismo a inicios del siglo XXIe » en *Revue Tiers Monde*,1, 53-70.
- (2010). «Critique Internationale, 'Islamic feminism today'», 46, 1, p. 216.
- LAZERG, Marnia (1988). «*Feminism and the Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria*» en *Feminist Studies*. 14 (1) 81-107
- LUMBA, Anya (2007). *Sobre la teoría literaria del colonialismo y el poscolonialismo*, traducción de Muhammad Abdul Ghani Ghanoum - Dar Al-Hiwar, Siria: Publicaciones y Distribución, 1ª ed.
- MBEMBE, Achille (2018). *Crítica de la mente negra*. Traducido por Touahri, M. Argelia: Ibn Al- Nadim Publishing and Distribution.
- MERNISSI, Fátima (2005). *Feminismo y árabes*, disponible en www.mediterraneas.org, (fecha de consulta 29 de noviembre 2021).
- MIGNOLO, Walter. D (2016). *Cognitive Disobedience: Independent Thinking and Decolonial liberty*. Traducido por El- Meskini, F. Believers without borders Foundation.
- NAIR, Radhika C (2007). *Samakalika Sahithya Sidhantham*. Thrissur, Kerala: Current Books. 2ª ed. Disponible en <http://arabicuniversitycollege.yolasite.com> (Fecha de consulta 26/01/2022), traducción nuestra.
- QABBANI, Rana (1993). *Europe's Myths about the Orient: Fabricate and Conquer*, traducido por Sabah Qabbani, Tlass House for Studies, Translation and Publishing, Damasco, 3ª ed.
- RAMADAN, A. (2014). *La invasión colonial del mundo árabe y los movimientos de resistencia*. El Cairo, Egipto: Dar Al- Maaref, p. 214
- RAMÍREZ, Ángeles (2005). «Estrategias políticas y luchas identitarias: feminismos islamistas en el norte de África». (p.54) Afkar, No7.
- ROBINSON, Douglas. (2005). *Translation and Empire: Postcolonial Studies, Translation*

- Study*, traducido por: Thaer Dib - El Consejo Supremo de Cultura, El Cairo, Egipto, 1º ed.
- SAID, Edward (2006). *Orientalismo, Conceptos occidentales de Oriente*, traducido por Muhammad Anani. El Cairo, Egipto: Roya Publishing and Distribution House, 1ª ed.
- SPIVAK, Gayatri. (1998). «Subaltern Studies, Mahrez's Orthography, Comparative Rhetoric» en *Journal: Postcolonial Discourse in South Asia*, N.º. 18, American University, El Cairo, p. 134. (1988). «Can the subaltern speak?», in CARY Nelson and Grossberg LAWRENCE (eds.) *Marxism and interpretation of culture*. London : Macmillan Education, pp : 271-313.
- (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris: Ed Amsterdam.
- SUTRISNO, Mudji y PUTRANTO, Hendar (2004). *Hermeneutika pascakolonial soal identitas*, Yogyakarta: Penerbit Kanisuis.
- WOLF, Christa (2001). *A History of Feminist Criticism*, traducido por Faten Morsi, Cambridge Encyclopedia of Literary Criticism, Twentieth Century.

Recibido el 25 de marzo de 2022
Aceptado el 19 de septiembre de 2022
BIBLID [1132-8231 (2022): 183-207]