

LAS VOCES DEL SILENCIO: FEMINISMOS POSCOLONIALES

THE VOICES OF SILENCE: POSTCOLONIAL FEMINISMS

Agustín PÉREZ BAANANTE

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: La literatura es el lugar en el que forjamos nuestras subjetividades y desarrollamos nuestro conocimiento del mundo. Sin embargo, como espacio privilegiado, no está disponible para todos. A lo largo del xx, y desde perspectivas y ámbitos inicialmente distintos, dos corrientes han clamado por un cambio del *statu quo* en las ciencias humanas y sociales en general, y en la teoría y crítica literarias en particular: el feminismo y el poscolonialismo. Si el proyecto epistémico poscolonial consiste en restituir formas de pensar y de vivir que han sido sistemáticamente negadas por los discursos hegemónicos, surge de manera natural la posibilidad de incluir en estas lecturas una perspectiva de género. Este artículo se propone trazar una breve cartografía de las principales aportaciones del feminismo y el poscolonialismo a la teoría y crítica literarias.

Palabras clave: feminismo, poscolonialismo, decolonialismo, subalternidad, teoría y crítica literarias.

Abstract: Literature is the place where we forge our subjectivities and develop our knowledge of the world. However, as a privileged space, it is not available to all. Throughout the twentieth century, and from initially different premises and perspectives, two schools of thought have called for a change in the *status quo* in Human and Social Sciences in general, and in literary theory and criticism in particular: feminism and postcolonialism. If the postcolonial epistemological project consists in restoring ways of thinking and living that have been systematically denied by hegemonic discourses, the possibility of including a gender perspective in these readings arises naturally. This article aims at drafting a cartography of the main contributions of feminism and postcolonialism to literary theory and criticism.

Keywords: feminism, postcolonialism, decolonialism, subalternity, literary theory and criticism.

La literatura es un espacio simbólico que permite el encuentro con la otredad, un espacio en el que se oyen voces, se viven vidas y se experimentan emociones que trascienden los límites de nuestra experiencia cotidiana. Es el lugar en el que forjamos nuestras subjetividades y desarrollamos nuestro conocimiento del mundo. Sin embargo, como espacio privilegiado, no está disponible para todos: la literatura es un vasto campo de batalla plagado de cadáveres. Un mapa incompleto colabora con las violencias epistemológicas de la modernidad e impide que tengamos un conocimiento riguroso del hecho literario. Por eso, si se defienden una teoría y crítica literarias que conciban la literatura como un discurso estético, social y moral en relación directa con la (re)presentación del poder, es imprescindible asumir la responsabilidad de tratar las heridas abiertas que causan estas ausencias en el tejido literario. A lo largo del siglo XX, y desde perspectivas y ámbitos inicialmente distintos, dos corrientes han clamado por un cambio del *statu quo* en las ciencias humanas y sociales en general, y en la teoría y crítica literarias en particular: el feminismo y el poscolonialismo.

Recibe el nombre de *estudios poscoloniales* un conjunto no homogéneo de teorías, métodos y perspectivas interdisciplinarias cuyo campo de estudio es el entramado de relaciones coloniales y su posterior desarrollo a partir del advenimiento del derrumbe global del sistema colonial europeo tras la Segunda Guerra Mundial. A pesar de sus divergencias internas, los estudios poscoloniales coinciden en su interés por desplazar los centros neurálgicos de la producción/interpretación de los discursos y escuchar los silencios, rumores y clamores de aquellas subjetividades que han quedado sistemáticamente relegadas a los márgenes. Y, si el proyecto epistemológico poscolonial consiste, en parte, en restituir estas formas de pensar y vivir que han sido negadas desde la hegemonía, surge de manera natural la posibilidad de incluir en estas lecturas una perspectiva de género. Cabría preguntarse de qué manera coinciden, hasta qué punto son deudoras y cómo pueden beneficiarse de un diálogo mutuo estas perspectivas poscoloniales con aquellas que estudian el funcionamiento de las relaciones de poder en el seno del sistema sexo/género.

El presente artículo se propone indagar en estas cuestiones y trazar una breve cartografía de algunas de las contribuciones más relevantes que pueden encontrarse en la compleja topografía de esta tierra fértil que nace del cruce de las perspectivas feminista y poscolonial. En un primer momento, presentaré las líneas generales del pensamiento de las figuras centrales de la teoría poscolonial, con especial atención a sus relaciones con el feminismo y la literatura. A continuación, presentaré el estado de la teoría y la crítica en África —incluidas sus relaciones con la diáspora— y América Latina. La selección del contenido responde al de un primer acercamiento a la teoría y crítica literarias feministas poscoloniales. A lo largo del trabajo y por medio de notas a pie de página he procurado compensar, en la medida de lo posible, las carencias que entraña un proyecto de estas características.

1. Novela e imperio: los inicios de los estudios poscoloniales

Aunque el pensamiento crítico hacia el colonialismo existió desde sus orígenes, tuvieron que pasar varias décadas hasta que el debate arraigó en la esfera académica y universitaria. El cambio operó de manera notable en los departamentos de Humanidades y Ciencias Sociales de Estados Unidos gracias, entre otros, a los trabajos de Edward Said, Homi K. Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak.

Antes de trasladarse a Estados Unidos, Edward Said estudió en Palestina y Egipto. Su condición de exiliado, unida a su conocimiento profundo de la literatura y la historiografía, le situó en un terreno fronterizo desde el que pudo examinar las claves del imperialismo. Said identificó en la escritura europea sobre África, India, el *Lejano Oriente*, Australia y el Caribe, en los estereotipos que creaba y en las figuras retóricas que ponía en funcionamiento, el mismo esfuerzo por subyugar y dominar que sustentó la gran empresa colonial de la modernidad. Said defendió esta idea en la obra fundacional del poscolonialismo: *Orientalism* (1978).

En *Culture and Imperialism* (1993), Said dirigió su atención a la novela como *el* objeto estético del XIX y afirmó que el extraordinario desarrollo del género en Francia e Inglaterra es indisociable de su hegemonía imperial. Para él, escritores anti-imperialistas como Conrad no comprendieron que en India, África o Sudamérica latían corazones y culturas que escapaban al control absoluto del imperialismo. Esta es la razón por la que, de acuerdo con Said, es necesario estudiar el discurso como resistencia, es decir, como espacio en el que el sujeto colonizado construye su identidad y la existencia de su propia historia. Igual de importante es la exigencia de una lectura poscolonial que indague acerca de la posición que la escritura ocupa respecto de la Historia¹.

A raíz de la publicación de *Orientalism*, el *ethos* masculino dominante en el campo de estudios sobre Oriente Medio fue superado por trabajos que aunaron la perspectiva feminista con la poscolonial. Obras como *Veiled Sentiments* (1986) de Lila Abu-Lughod, *Women and Gender in Islam* (1992) de Leila Ahmed y *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing* (1991) de Fedwa Malti-Douglas sacaron a la luz la compleja diversidad de la experiencia que subyace en los discursos totalizadores del *orientalismo* y del nacionalismo — eminentemente masculino— de Oriente Medio (*Culture...* xxiv). En la misma línea, *The Rhetoric of English India* (1992) de Sara Suleri y *Critical Terrains* (1991) de Lisa Lowe dinamitaron las oposiciones binarias que tanto aprecia(ba) la empresa colonial. El binomio *nosotros/ellos* que alimentó por tanto tiempo el imperialismo comenzó a derrumbarse en favor de alianzas que delimitaron un nuevo concepto de

¹ No se puede sustraer la trayectoria académica de Said del giro epistemológico que sufrió la historiografía en la segunda mitad del XX. Una figura esencial de este nuevo enfoque fue Hayden White, que acercó el estudio de la historia al de la literatura. Para White, el significado no se deriva exclusivamente de los hechos, tal y como pretende la historiografía, sino de la estructura argumental —romance, comedia, tragedia y sátira— y el tropo predominante —metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía— en que se configuran (81-99). La poética histórica de White puede aplicarse al estudio de la literatura. Ángeles de la Concha propuso tomar como ejemplo dos novelas sobre la posindependencia india: *Midnight's Children* (1981) de Salman Rushdie y *A Suitable Boy* (1993) de Vikram Seth. En la primera, el talante negacional de la ironía y la sátira producen una reescritura de los acontecimientos desde la perspectiva de los personajes nativos; en la segunda, la comedia, con su talante conciliador, y la sinécdoque, con su impulso integrador, conducen a un significado global totalmente distinto (De la Concha 82-3).

identidad continuamente amenazado. Este conflicto identitario ha ocupado un lugar central en las reflexiones de otra de las grandes figuras del pensamiento poscolonial: Homi K. Bhabha.

2. Terrenos fronterizos: el pensamiento de Homi K. Bhabha

El enfoque de Homi K. Bhabha² supuso un cambio sustancial en el marco de los estudios poscoloniales. A diferencia de Said, Bhabha le negó a Europa haber sido capaz de trazar una división nítida entre *the West and the Rest*³. Siguiendo a Fanon⁴, introdujo términos prestados del psicoanálisis para defender que las identidades coloniales son el producto de un complejo *proceso de negociación* constante que instala a las subjetividades en un espacio intermedio de *hibridación* entre los dos referentes estereotípicos antagónicos: colono/colonizado. La indagación sobre este espacio intermedio condujo a Bhabha a la publicación de *The Location of Culture* (1994).

Una de las primeras repercusiones de la irrupción de lo liminar en el panorama teórico fue la revisión del comparatismo cultural, fundado sobre un concepto homogéneo de culturas nacionales, de transmisión consensual y contigua de tradiciones históricas, y de comunidades étnicas orgánicas. Bhabha detectó, en el teatro contemporáneo de Sri Lanka, la reescritura del canon anglo-celta en Australia o las novelas de Rive, Gordimer y Coetzee, la prueba de que estos fundamentos eran ilusorios. La perspectiva de Bhabha tuvo en cuenta, además, el objeto de estudio de la literatura universal. Si antes la transmisión de las tradiciones nacionales era su asunto central, la propuesta del pensador indio dislocó la dicotomía nacional/universal y se situó en el terreno fronterizo en el que vagan las historias transnacionales de migrantes, colonizados, refugiados y marginados.

Bhabha heredó de Fanon el reconocimiento de la importancia que para los pueblos sometidos tienen tanto la reivindicación de las tradiciones culturales indígenas como la recuperación de sus propias historias reprimidas. Se trata de pensar *más allá* de narrativas de subjetividades originarias y ocuparse de los procesos que se producen en la articulación de la diferencia cultural. Situarse *más allá* implica un extrañamiento, que es la condición de toda iniciación extraterritorial e intercultural. El concepto de *extraño* —ing. *unhomely*— remite al *unheimlich* freudiano, «nombre para todo lo que

² Bhabha nació en Bombay y ha desempeñado su labor académica en Estados Unidos. Actualmente es profesor de literatura inglesa y norteamericana en Harvard. Pueden distinguirse dos vertientes principales en el marco de los estudios poscoloniales: la primera supone un esfuerzo por homogeneizar y entender la escritura poscolonial como resistencia —Said, Harlow, Spivak—, la segunda pone en valor la imposibilidad de establecer una cualidad unitaria en la escritura poscolonial (Kramp et al. 583). Bhabha se adscribe a esta última corriente.

³ Esta conocida expresión fue acuñada por Stuart Hall en *The West and the Rest* (1992). Hace referencia a la manera en la que Occidente definió su singularidad a partir de la comparación con las demás sociedades —el *Resto*— (141–84). El resultado fue la institucionalización de un sistema de representación monolítico binario.

⁴ Frantz Fanon fue un psiquiatra y filósofo de origen martiniqués que dedicó su vida al estudio del sujeto negro oprimido por el colonialismo. En *Peau noire, masques blancs* (1952) se interesó por la sensación de insuficiencia que experimentan las personas negras en un mundo dominado por blancos. Su último trabajo, *Les damnés de la terre* (1961), supuso la culminación de su carrera, así como una llamada a la lucha decolonizadora en aras de la creación de un hombre nuevo: «Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf» (305) [*Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, camaradas, hay que mudar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, intentar poner en pie un hombre nuevo*; traducción propia]. Fanon siguió de cerca a su maestro, Aimé Césaire, poeta martiniqués que, junto a Senghor y Damas, fue una figura clave de la *Négritude*, un marco francófono de crítica y teoría literaria que se enfrentó al *statu quo* de la metrópoli.

debería haber quedado [...] secreto y oculto, pero ha salido a la luz» (cit. en Bhabha 10). El momento de extrañamiento se presenta sin aviso, disuelve las fronteras entre el mundo —público— y el hogar —privado—, y desvela lo oculto. El debate se traslada así a uno de los frentes de batalla de la segunda ola del feminismo. La revelación desafía la naturaleza patriarcal de la sociedad civil, teñida por cuestiones de género. El resultado es el replanteamiento de la esfera doméstica como espacio de las técnicas normalizantes e individualizantes del poder y la policía modernos: lo personal-*es*-lo político; el mundo-*en*-el-hogar (10–11).

A pesar de ser una condición eminentemente (pos)colonial —y, podríamos añadir, *feminista*—, el extrañamiento emerge en toda ficción que negocie los poderes de la diferencia cultural en un amplio abanico de lugares transhistóricos, como *The Portrait of a Lady* (1881) de Henry James, *The Home and the World* (1916) de Tagore, *Beloved* (1987) de Morrison o *My Son's Story* (1990) de Gordimer. Bhabha se interesó especialmente por estas dos últimas obras e identificó en ellas características comunes: personajes femeninos relevantes, espacios privados *extraños*, interrupciones del discurso y temporalidades discontinuas. El momento extraño relaciona en ambas las ambivalencias traumáticas de una historia personal con las dislocaciones más amplias de la existencia política. Así, por ejemplo, *Beloved*, hija de una madre que prefiere el infanticidio a la esclavitud, es el eco de los estertores históricos de las víctimas inocentes del régimen colonial. La memoria del crimen se filtra a través de los huecos, las palabras silenciadas, las preguntas no formuladas, la gente olvidada. Para Bhabha, cuando reconstruimos la narración a partir de los silencios, la base histórica de nuestro juicio ético experimenta una revisión radical (11).

Este viraje de la estética a la ética constituye una declaración sobre la responsabilidad política del crítico poscolonial, que Bhabha ubica en la realización plena de los pasados no mencionados, no representados, que acechan al presente histórico. La meta del crítico es mostrar cómo se transforma la agencia histórica a través del proceso de significación, cómo los acontecimientos históricos son representados en un discurso que se encuentra, de algún modo, *más allá* de control (12).

3. Cruce de caminos: feminismos y poscolonialismo

¿Tiene voz el silencio? ¿Pueden ser oídas las voces marginales? ¿Hasta qué punto puede la crítica re-presentarlas? Estas son preguntas a las que respondió Gayatri Chakravorty Spivak⁵ en uno de sus ensayos más polémicos: *Can the Subaltern speak?* (1988)⁶. Antes de profundizar en el pensamiento

⁵ Gayatri Chakravorty Spivak es una crítica literaria especialista en literatura comparada que ha mostrado a lo largo de su carrera un gran interés en el posestructuralismo francés. Tras graduarse en la Universidad de Calcuta, emigró a Estados Unidos en 1961, donde realizó una tesis doctoral bajo la dirección de Paul de Man. Sus trabajos sobre Kristeva o Cixous revelan el lugar privilegiado que ocupa el feminismo en su obra.

⁶ Como explicó Asensi Pérez en su estudio introductorio al texto de Spivak, la filósofa dio una conferencia en 1983 cuyo título era «Power and Desire» y que puede considerarse como punto de partida de la obra. Publicó una versión escrita dos años más tarde en la revista *Wedge* bajo el título «Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice». Se publicó una segunda versión en 1988 titulada «Can the Subaltern Speak?», incluida en *Marxism and the Interpretation of Culture* (1988), editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg. En su traducción al español, Asensi Pérez tomó como referencia la versión que conforma el tercer capítulo de *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (1999).

de Spivak, realizaremos una parada previa para desentrañar qué quiere decir *subalternidad*, cómo se define el sujeto subalterno y de qué manera revolucionó esta autora los estudios previos al respecto.

Los *Subaltern Studies* fueron concebidos a finales de los setenta como una serie de volúmenes editados por Ranajit Guha. El punto de partida fue la insatisfacción con la interpretación del movimiento de independencia de la India por parte de la historiografía, que concedía excesivo protagonismo a las élites y relegaba al pueblo al silencio (Guha 3). Para hacer frente a esta laguna intolerable, los ensayos publicados introdujeron la categoría del *subalterno*, tomada del filósofo marxista Antonio Gramsci. La definición es negativa: se refiere a un conglomerado heterogéneo de sujetos que se caracterizan por *no* formar parte de la élite social. Los teóricos del grupo de estudios subalternos encontraron en el equivalente indio del *subalterno* gramsciano al protagonista de la *política del pueblo*; se trataba ahora de reescribir la historia *desde abajo*.

Sin embargo, a partir de la publicación de *Selected Subaltern Studies* (1988), editado por Guha y Spivak, los estudios subalternos viraron de una discusión en términos materiales sobre postulados marxistas a una reflexión sobre la cultura, concebida en términos de análisis textual y discursivo (Chaturvedi xii). Las contribuciones de Spivak fueron especialmente interesantes desde esta perspectiva. *Can the Subaltern Speak?* encaró un análisis alternativo de las relaciones entre los discursos de Occidente y la posibilidad de hablar *de y por* la *subalterna*⁷. Con el pensamiento de Spivak hizo verdadera irrupción el sujeto femenino en los estudios poscoloniales⁸, lo que dotó de una nueva dimensión al complejo problema de la identidad y permitió superar, al respecto, los análisis previos. La respuesta a la que llegó Spivak en este ensayo no solo es que los intelectuales no pueden representar —en su doble acepción: ‘hablar por’ y ‘sustituir’— a la subalterna; sino que, y lo que es más radical, esta tampoco puede salir del mutismo⁹.

⁷ Como constató Asensi Pérez a la hora de traducir *Can the Subaltern Speak?*, el término inglés *subaltern* es neutro; en cambio, «el término español *subalterno* posee, más allá de la intencionalidad del hablante, una clara delimitación del género masculino. Se podría discutir mucho a propósito de la no pertinencia de identificar el género gramatical con el género sexual, que equivaldría, por ejemplo, a identificar el sujeto gramatical con el sujeto psicológico o hablante. Desde la óptica de los planteamientos feministas, *queer* e *intersex*, resulta comprensible, sin embargo, que se haya interrogado todas las manifestaciones que puedan dar lugar a alguna clase de discriminación por razones de sexo (raza o clase). Y ello adquiere un sentido más pronunciado cuando se trata de un texto cuyo tema central está constituido fundamentalmente por las mujeres subalternas del llamado *tercer mundo*» (43). Asensi Pérez consideró que el título *¿Puede hablar la subalterna?* sería más adecuado, ya que el referente del ensayo son las viudas que se suicidan en virtud del rito sati. Sin embargo, observó que «las tesis mantenidas en este ensayo, aun teniendo como referente a la mujer subalterna del tercer mundo, son válidas para todo subalterno, sea hombre o mujer (animal, incluso, podríamos añadir), razón por la que en pureza la traducción *¿Puede hablar la subalterna?* no es del todo adecuada a pesar de hacer una mayor justicia política» (43). En virtud de esta mayor justicia política, decido mantener en lo sucesivo, teniendo siempre en cuenta las apreciaciones de Asensi Pérez, la marca genérica femenina.

⁸ En los noventa, los estudios subalternos se consideraban ya parte integral del proyecto poscolonial (Said, «Foreword» ix). Esta década asistió a la proliferación de ensayos y monográficos sobre subalternidad en África, China, Irlanda, Latinoamérica y Palestina, entre otros, así como la fundación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano (Chaturvedi 7). Por otro lado, muchas fueron las autoras que aunaron, como Spivak, la perspectiva feminista con la poscolonial. Sirva como ejemplo de dinamismo y diversidad la siguiente nómina: Ania Loomba, Aruna Srivastava, Gauri Viswanathan, Helen Tiffin, Jenny Sharpe, Kumkum Sangari, Rey Chow, Sara Suleri y Trinh T. Minh-ha. No pueden faltar, por otra parte, Anne McClintock y Ella Shohat, editoras, junto a Aamir Mufti, de *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (1997).

⁹ El mutismo debe entenderse no como la incapacidad de hablar, sino como la incapacidad de ser entendida. Para una discusión sobre las dificultades que entraña la definición de la subalterna, consultar Asensi Pérez.

Posteriormente, la autora matizó sus conclusiones en *A Critique of Postcolonial Reason* (2003): «I was so unnerved by the failure of communication that, in the first version of this text, I wrote, in the accents of passionate lament: the subaltern cannot speak! It was an inadvisable remark»¹⁰ (308). Si el espacio de la enunciación ya no le es vedado a la subalterna, ¿de qué forma es posible la comunicación de las experiencias de la otredad?

El proyecto que acometió Spivak en *Death of a Discipline* (2003) permite ubicar el lugar que ocupa la literatura, y en particular los estudios comparados, en el entramado representacional de las voces subalternas. Puesto que la imaginación es el gran instrumento del *othering*, es decir, del proceso simbólico de creación de una imagen de *las otras* destinada a reforzar la identidad individual y grupal, Spivak reclamó la labor de la enseñanza de la literatura como entrenadora de la imaginación, es decir, como herramienta de intervención sobre las formas de (re)producción de la otredad. De acuerdo con Spivak, si buscamos complementar la formación en cuestiones de género y la intervención en derechos humanos ampliando el alcance del comparatismo, el estudio adecuado de la literatura puede darnos acceso a la performatividad de las culturas tal como se ejemplifica en la narrativa (13). Esta propuesta tiene una dimensión ética ineludible: reclamar la especificidad literaria de lo autóctono nos anima a vernos a través de los ojos de aquellas que están al otro lado del mundo globalizado, imaginarlas leyéndonos y, a su vez, leer con esta premisa en mente (Greene 158).

Para poder llevar a cabo este proyecto, la literatura comparada debe aliarse con los estudios de área y los estudios culturales. El resultado es el nacimiento de una *nueva literatura comparada*. La amplitud de miras que supone un enfoque social no debe ir ligada, para Spivak, a una pérdida de la especificidad de los estudios del comparatismo literario. Esta disciplina aporta ingredientes esenciales como el aprendizaje profundo de las lenguas, la práctica del *close reading* y el manejo de la indecidibilidad, tan trabajada por el posestructuralismo: «dejemos que la literatura nos muestre que no hay certezas, que el proceso es abierto, y que puede ser del todo saludable que así sea» (*Death...* 26).

De cara a ejercitar la indecidibilidad y visibilizar el funcionamiento procesual de los textos, Spivak analizó la prosa de ficción de Virginia Woolf, Tayib Salih y Mahasweta Devi. La obra de esta última autora adquiere especial relevancia en «A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text From the Third World»¹¹, donde Spivak se sirvió de sus relatos para sacar a la luz los límites de algunas lecturas del feminismo marxista, liberal, posestructuralista y, asimismo, de la propia lectura de Devi, quien, al proponer una interpretación metafórica de la maternidad en términos nacionales, acabó perpetuando los discursos imperialistas. Podría decirse que el objetivo del análisis literario de Spivak es liberar a los discursos de la apropiación, devolverlos de manera reiterada a ese *más allá de control* que reivindicó Bhabha.

Spivak observó que, mientras que la literatura comparada tradicional no pretendía ser inclusiva más allá de su núcleo europeo, la literatura comparada globalizada tampoco supone una alternativa:

¹⁰ «Estaba tan perturbada por el fracaso de la comunicación que, en la primera versión de este texto, escribí, animada por este lamento pasional: ¡la subalterna no puede hablar! Fue un comentario descuidado» [traducción propia].

¹¹ El ensayo está recogido en G. C. Spivak. *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Methuen, 1987.

pretende hablar por todo el mundo bajo la rúbrica del multiculturalismo liberal (Greene 158). Por otra parte, debe tenerse en cuenta que el flujo de conocimiento en la cultura global no es homogéneo. Spivak llamó la atención, al respecto, sobre la poca comunicación que existe entre, y en el interior de, la inmensa heterogeneidad de culturas subalternas e hizo suya la sorpresa de un personaje subalterno de *Hérémakhonon* (1976), de Maryse Condé: «Quelle étrangeté ce pays [Guadeloupe] qui ne produit ni Mandingue, ni Peul, ni Toucouleur, ni Sérère, ni Ouolof, ni Toma, ni Guerze, ni Fang, ni Fon, ni Bété, ni Fanti, ni Baoulé, ni Éwé, ni Dagbani, ni Yoruba, ni Mina, ni Ibo. Et ce sont tout de même des Noirs qui vivent là!»¹² (Condé 47-8).

Una de las razones por la que es necesaria la colaboración estrecha entre las ciencias sociales y los estudios literarios es precisamente la importancia de dejar de lado los modelos geográficos nacionales y tener en cuenta las nuevas fronteras demográficas propuestas desde los estudios de área. En este sentido, Spivak instala las reflexiones feministas poscoloniales no en un horizonte global, sino *planetario*. Este horizonte reclama la superación de los ámbitos etnolingüísticos que incorporó el comparatismo globalizado, como por ejemplo *francofonía*, término que, como nos recuerda la novela de Maryse Condé, apisona todas las lenguas habladas en Guadalupe bajo la sombra del francés. De acuerdo con Spivak, la nueva literatura comparada debe tomar las lenguas del hemisferio sur como medios culturales activos y no como objetos culturales de estudio para la ignorancia sancionada del migrante metropolitano. El objetivo no es potenciar solo las literaturas nacionales del sur global, sino las escrituras de innumerables lenguas que fueron condenadas a la extinción cuando Europa se repartió el mundo con escuadra y cartabón (*Death...* 9–15).

En los siguientes epígrafes, me traslado al ámbito africano y al hispanoamericano para explorar algunas de las propuestas feministas que se articulan desde una coincidencia con la nueva literatura comparada, es decir, desde la premisa de que el sur global debe ser estudiado como un medio cultural activo, rico, suficiente y generador de un pensamiento autóctono propio que dialogue con lo planetario.

4. Feminismos africanos

Antes de abordar un estudio del panorama teórico de los feminismos africanos, conviene preguntarse en qué medida es realmente posible, qué contradicciones supone y qué salvedades deben tenerse en cuenta: ¿está la mujer negra y/o tercermundista incluida en los discursos feministas?, ¿es el feminismo un producto de Occidente que colabora con las estructuras (neo)coloniales?, ¿podemos hablar de *feminismos africanos*?

La situación de las mujeres negras en África y en la diáspora es distinta de la de otras mujeres del tercer mundo; sin embargo, coinciden en haberse situado en los márgenes —o directamente fuera—

¹² «Qué extrañeza aquel país [Guadalupe] que no produce ni mandingo, ni fulani, ni tuculor, ni serer, ni wolof, ni toma, ni guerze, ni fang, ni fon, ni beté, ni ewé, ni dagbani, ni yoruba, ni mina, ni igbo. ¡Y, sin embargo, son negros los que allí viven!» [traducción propia].

del interés feminista tradicional. Como explicó bell hooks¹³ en *Feminist Theory: From Margin to Center* (1984), la razón es el racismo presente en los escritos de mujeres blancas feministas, que refuerza el supremacismo blanco y niega la posibilidad de que las mujeres puedan formar alianzas políticas más allá de las barreras étnicas y raciales (3).

La teoría y la crítica literarias, incluidas las feministas, tampoco fueron ajenas a este silencio. A finales de los años setenta, Barbara Smith podía aún escribir que analizar la escritura de mujeres negras desde una perspectiva feminista —y la de lesbianas negras desde *cualquier* perspectiva— era inaudito. No lo habían hecho los hombres blancos, ni los negros, ni las mujeres blancas que se pensaban feministas. Sin embargo, lo que más le llamó la atención fue que las críticas literarias negras, aun estando acostumbradas a prestar atención a las mujeres negras como grupo, rara vez ponían en marcha un análisis feminista coherente o escribían sobre escritura lésbica negra. La conclusión a la que llegó Smith fue clara: todos los estratos del mundo literario desconocían, o fingían no saber, que las mujeres negras escritoras, lesbianas o no, existían (20).

Cuando las mujeres blancas feministas occidentales dirigieron la mirada a la situación de sus hermanas del tercer mundo, el resultado no fue especialmente satisfactorio. Chandra Talpade Mohanty¹⁴ arrojó luz sobre este problema en «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses» (1984). La crítica de Mohanty iba dirigida a los trabajos feministas que, al colonizar las heterogeneidades históricas de las vidas de las mujeres del tercer mundo, contribuyeron a la producción de una imagen unívoca de Mujer¹⁵ tercermundista. Este sujeto representa un estadio inferior en la emancipación femenina, emancipación de la que se encuentra mucho más cerca el concepto no marcado *Mujer* —léase, en realidad, *Mujer blanca occidental de clase media-alta*— presente en estos textos (334–5). Este es el mismo punto de vista que adoptaron Valerie Amos y Pratibha Parmar cuando, desde las coordenadas del feminismo negro británico, llamaron la atención sobre los discursos que explicaban a la Mujer del tercer mundo como un residuo feudal o como un sujeto atado a la tradición, candidato a una necesaria educación en el *ethos* occidental (7). Viene a la mente la famosa frase de Spivak: «Los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena» (Asensi Pérez 22), con un (in)esperado cambio de sujeto: las mujeres blancas están salvando ahora a las mujeres de piel morena.

Se hizo pues necesario el desarrollo de prácticas y teorías que prestaran atención a las particularidades existenciales de las mujeres negras fuera de los discursos feministas tradicionales. El

¹³ bell hooks es el seudónimo de Gloria Jean Watkins. Hooks eligió el nombre de su bisabuela como seudónimo para honrar el legado femenino de su familia. La preferencia por la escritura en minúsculas obedece a un deseo de centrar la atención en el mensaje más que en sí misma. bell hooks nació en Estados Unidos y estudió literatura inglesa en Stanford, la Universidad de Wisconsin y la Universidad de California. Su trabajo explora las diversas percepciones que se tiene de las mujeres negras y de las escritoras negras, así como el desarrollo de las identidades femeninas.

¹⁴ Mohanty nació en Bombay y, tras vivir en Nigeria e Inglaterra, emigró a los Estados Unidos. Actualmente trabaja en la Universidad de Syracuse, donde es profesora de estudios de género, sociología, además de decana de Humanidades.

¹⁵ El ensayo de Mohanty parte de la distinción formulada por Teresa de Lauretis entre *Mujer* —un otro cultural e ideológico construido a través de discursos representacionales diversos— y *mujeres* —sujetos reales y materiales de su historia colectiva—. La relación entre ambos conceptos no es de identidad directa, sino que obedece a una correspondencia arbitraria puesta en marcha por cada una de las culturas (334). Mantengo la mayúscula en lo sucesivo para distinguir entre el sujeto discursivo y el material.

resultado fue la proliferación de teorías con sabor local. En este sentido, es más acertado argumentar no en el contexto de un monolito —*feminismo africano*—, sino en el de un pluralismo —*feminismos africanos*— que capte la fluidez y el dinamismo de los diferentes imperativos culturales, las fuerzas históricas y las realidades locales que condicionan el activismo y los movimientos de las mujeres en África (Nnaemeka, «Introduction...» 5).

En las tres últimas décadas, los feminismos africanos han puesto el foco en la necesidad de resistir la fuerza del imperialismo cultural por la que Occidente socava los sistemas de pensamiento de los pueblos africanos (Nkealah 62). Como consecuencia, estos modelos feministas tratan de revisar y retener las tradiciones africanas locales. Al pertenecer muchas de estas tradiciones al ámbito de la oralidad, los feminismos africanos coinciden con la nueva literatura comparada postulada por Spivak en la superación del (fa)logocentrismo imperialista y el acercamiento a las lenguas locales como medios culturales activos, de manera que los saberes latentes en sus literaturas orales puedan ser aplicados de forma dinámica en la configuración de una teoría que explique el lugar que ocupan las mujeres negras en el mundo. ¿De qué manera lo hacen?

Sirva como ejemplo el caso de Nigeria¹⁶. Este país de África occidental es un constructo imperialista: surgió como resultado del proceso de colonización británico del XIX que, durante el reparto, aglutinó bajo una misma bandera grupos étnicos muy distintos. Puesto que en esta región se privilegian las identidades étnicas por encima de la nacional, se hace imprescindible para las propuestas feministas superar las fronteras geopolíticas implantadas por Europa y abordar las cuestiones de género de la mano de las (pos)coloniales en un intento de diferenciar las maneras en las que el poder se ejerce en cada contexto étnico. De esta manera, las regiones del oeste y norte de Nigeria, dominadas por los pueblos yoruba y hausa respectivamente, han producido sus propios modelos feministas de acuerdo con sus coordenadas religiosas, culturales e históricas particulares (Nkealah 63).

Es especialmente revelador al respecto el *snail-sense feminism*, que puede traducirse como *feminismo en el sentido del caracol*. Se trata de una propuesta de Akachi Adimora-Ezeigbo —escritora y profesora del departamento de estudios ingleses en la Universidad de Lagos— que toma como modelo el caracol de tierra autóctono de África occidental. Al igual que este gasterópodo pone todos sus recursos al servicio de esquivar convenientemente los obstáculos que se encuentra en su recorrido, el sujeto feminista debe negociar su tránsito por el patriarcado de manera que su periplo le permita sobrevivir sin excesivo conflicto. Ezeigbo recurre a la literatura oral igbo, fula y yoruba para apuntalar la necesidad de adoptar acercamientos conciliatorios en lugar de estrategias de confrontación para abordar la opresión por cuestiones de género (Nkealah 68).

Otra propuesta que recurre al saber autóctono recogido en los proverbios y tiene como centro la idea de la conciliación es el *negofeminismo*, definido por Obioma Nnaemeka en *Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way* (2004) como ‘feminismo de la negociación’, ‘feminismo del no ego’ (360). Desde esta perspectiva, el feminismo es un acto *procesual* intrínsecamente dinámico, en contraposición a la estabilidad y reificación impuestas por la

¹⁶ Para un panorama más completo de los feminismos de esta región, consultar Nkealah.

colonización. Lo que está en juego es la asunción —o no— de los parámetros del pensamiento occidental a la hora de rendir cuentas de las prácticas feministas en África. En palabras de Barbara Christian: «Our theorizing (and I intentionally use the verb rather than the noun) is often in narrative forms, in the stories we create, in the riddles and proverbs, in the play with language, since dynamic rather than fixed ideas seem more to our liking»¹⁷ (457).

Quizás sea el *womanism*, traducido al español como *mujerismo*, la teoría más empleada en la crítica literaria. El término *womanist* —esp. *mujerista*— fue acuñado por la novelista estadounidense Alice Walker en *Coming Apart* (1979). Lo definió posteriormente en *In Search of our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (1983) como 'feminista negra' o 'feminista de color' (xii). El punto de partida fue la experiencia vital de las mujeres afroamericanas; sin embargo, su interés se alineó con el de las mujeres de todas las naciones y países donde prevalecen el hambre, la guerra, la pobreza, la tiranía y la injusticia (Orjinta 63). Por este carácter universalista y heterogéneo, el mujerismo no se ha limitado ni al espacio geopolítico africano ni al marco diaspórico. Encontramos prácticas mujeristas en Australia, Canadá, el Caribe, China, Taiwán, Europa, Latinoamérica, Estados Unidos —en especial en las comunidades nativas americanas—, India y el sudeste asiático (Phillips xix–xxi).

Chikwenye Okonjo Ogunyemi¹⁸ es una de las figuras más relevantes en la aplicación del mujerismo al estudio de las novelas escritas por mujeres negras. Para ella, mientras que no es inusual que una escritora blanca diga que es feminista, lo más probable es que una escritora negra diga que es *mujerista*. La diferencia principal radica en que el sometimiento que sufre la mujer negra no obedece exclusivamente a causas sexo-genéricas, sino que es el resultado de la actuación conjunta de diversas consideraciones: coloniales, étnicas, nacionales, religiosas, culturales, económicas y políticas. En «Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English» (1985), Ogunyemi explicó cómo todos estos determinantes extraliterarios han modelado la novela escrita por mujeres negras en inglés. Para analizar la estética literaria negra, escogió una nómina de escritoras tanto africanas —Ama Ata Aidoo (Ghana), Bessie Head (Sudáfrica), Flora Nwapa (Nigeria), Mariama Bâ (Senegal)— como afroamericanas —Alice Walker, Margaret Walker, Paule Marshall y Toni Morrison—.

La publicación de *Africa Wo/Man Palava: The Nigerian Novel* (1996) supuso un cambio en los intereses críticos de Ogunyemi. Del variado corpus literario del ensayo de 1985 pasó a uno compuesto exclusivamente por escritoras nigerianas: Adaora Lily Ulasi, Buchi Emecheta, Eno Obong, Flora Nwapa, Funmilayo Fakunle, Ifeoma Okoye, Simi Bedord y Zaynab Alkali. Esta nómina le permitió hablar del funcionamiento de diferentes manifestaciones de la opresión femenina —como la poligamia, la ablación y la pobreza— en la novela nigeriana. La lectura que ejerció sobre estas cuestiones no es la que le correspondería a la mirada occidental, sino la propia de un pensamiento afrocentrista. Así,

¹⁷ «Nuestro teorizar —y uso intencionadamente el verbo en lugar del sustantivo— se aloja con frecuencia en formas narrativas, en las historias que creamos, en los acertijos y proverbios, en el juego del lenguaje, puesto que somos más del gusto de lo dinámico más que de las ideas fijas» [traducción propia].

¹⁸ Ogunyemi es una académica, escritora y crítica literaria nigeriana. Desempeñó su labor docente como profesora de literatura en la Universidad Sarah Lawrence, de Nueva York.

por ejemplo, la poligamia, aunque no es defendida por el análisis de Ogunyemi, sí es entendida dentro de sus propias coordenadas socioculturales, es decir, como institución que permite la creación de férreos lazos entre mujeres. Por otro lado, lejos de identificarse como la piedra angular del patriarcado, la maternidad se erige en estos textos como espacio privilegiado del poder femenino. La relación madre-hijo que presentan estas novelistas supone, desde esta perspectiva, una actividad de resistencia inherente a la condición colonial africana (65). Además, el análisis de Ogunyemi convierte a la maternidad en símbolo de una creación literaria fértil: a medida que las escritoras tejen sus novelas con los lenguajes acallados de su tierra, también alumbran la cultura de Nigeria (Rigney 176).

El desplazamiento de foco de interés de lo global a lo local que se observa en Ogunyemi es, para Nkealah, síntoma de las tensiones que aún permanecen irresueltas en los feminismos africanos. En efecto, un punto de vista global permite establecer alianzas transnacionales que atiendan a las mujeres negras en su conjunto; sin embargo, corre el riesgo de homogeneizar sus experiencias y necesidades particulares. Aunque una perspectiva local suple estas deficiencias, puede aislar a la teoría de los planteamientos feministas provenientes de otras regiones que han sufrido condiciones políticas tan represivas como las de Nigeria (69). Lo que realmente pone en juego este complejo debate es la dialéctica que establecen lo global y lo local, es decir, la homogeneización que todo lo vuelve transparente, indistinguible, invisible, y la heterogeneización que todo lo disgrega en una diferencia inabarcable.

Quizás no exista una solución a esta encrucijada entre lo global y lo local, quizás haya que moverse continuamente en un espacio de teoría y crítica tensionado en el que ambos polos se relacionen de manera productiva. La conformación de discursos afrocéntricos locales, como el de Ogunyemi, desafían los sistemas de producción de pensamiento occidentales y permiten, desde lo local, encaminar las disciplinas teóricas hacia, si no ya la superación del racismo, al menos la evidencia de sus limitaciones. Puesto que, como recordó bell hooks, el racismo es el causante de las lecturas miopes de occidente, estas contranarrativas permiten aspirar a la conformación de alianzas femeninas que trasciendan las barreras étnicas. Mohanty se ocupó en *Feminism Without Borders* (2003) de la naturaleza de estas alianzas transnacionales. Para ella, es imprescindible tener en cuenta las divergencias locales y basarse en una concepción no esencialista de la Mujer que supere el enmascaramiento del discurso colonial en la forma de una diferencia dicotómica entre Mujer occidental y tercermundista.

La pensadora india no está sola en esta llamada a la solidaridad feminista transnacional. Otras voces que claman por lo que podríamos llamar una *sororidad planetaria*, siguiendo la terminología de Spivak, son la propia bell hooks, con obras como *Sisters of the Yam* (1993); Barbara Smith, que identificó en la narrativa de Morrison el vínculo necesario que siempre ha tenido lugar entre las mujeres negras por el mero hecho de sobrevivir (24); Michele Wallace, que escribió «A Black Feminist's Search for Sisterhood» (1995); y, en los últimos años, Chimamanda Ngozi Adichie, con obras como *We Should All Be Feminists* (2014) y *Dear Ijeawele, or A Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions* (2017).

5. América Latina a caballo entre dos mundos

Uno de los mayores ataques que ha sufrido en las últimas décadas el discurso eurocéntrico de la modernidad ha venido de la mano de los feminismos negro, lésbico, chicano y decolonial practicados en Latinoamérica. Este último surgió al amparo de lo que Arturo Escobar bautizó como *programa de investigación de modernidad/colonialidad* (52). El grupo fue cobrando forma a lo largo de la primera década del XXI a raíz de una serie de foros y encuentros académicos. A él se adscriben figuras tan diversas como Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Arturo Escobar, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, Walter Dignolo, Zulma Palermo, Aníbal Quijano y Catherine Walsh.

El grupo de modernidad/colonialidad —grupo M/C— es heredero de la teoría de la dependencia de los años setenta, la pedagogía del oprimido, los debates latinoamericanos sobre modernidad y posmodernidad, las discusiones sobre hibridez en antropología, los estudios culturales y poscoloniales, así como los aportes de la teoría feminista chicana. A esta lista también habría que añadir los trabajos del grupo de Estudios Subalternos de la India y el de Estudios Subalternos Latinoamericanos (Montanaro Mena 45). Sin embargo, aunque emergió como heredero de esta tradición, el grupo M/C constituye, de acuerdo con Escobar, un «paradigma *otro*» que no puede inscribirse en una historia lineal de paradigmas o epistemes, lo cual significaría una integración en el sistema de pensamiento moderno/eurocéntrico (54). Escobar mencionó algunas operaciones teóricas que permiten aunar estos trabajos: la localización de los orígenes de la modernidad en la conquista de América; la consideración de la relación colonialismo-capitalismo como constitutiva de la modernidad; la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad en contraposición al criterio intra-europeo tradicional; la consideración de la dominación de la otredad —con la violencia epistémica y subalternización que acarrea— como una dimensión necesaria de la modernidad; y una concepción del eurocentrismo como representación hegemónica y modo de conocimiento que pretende su propia universalidad (60).

La unidad básica de análisis en el marco de este proyecto es la modernidad/colonialidad, es decir, la consideración de ambos conceptos como indisociables. Pero ¿qué se entiende exactamente por *colonialidad*? El término *colonialismo* hace referencia, en palabras de Quijano, a «una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder» (381). Por su parte, la colonialidad se refiere a un fenómeno histórico mucho más complejo que persiste en el presente. De acuerdo con Restrepo y Rojas, concierne a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías —territoriales, raciales, culturales y epistémicas— y posibilita la «re-producción» de relaciones de dominación. La colonialidad garantiza la explotación mundial de seres humanos a la vez que la subalternización y anulación de sus conocimientos, experiencias y formas de vida (15). Según donde se ponga el foco, se hablará de *colonialidad del poder* (Quijano), *colonialidad del saber* (Dignolo) o *colonialidad del ser* (Maldonado-Torres).

Los esfuerzos del grupo M/C van encaminados a la superación de la colonialidad. Esta propuesta teórico-práctica se conoce como *giro decolonial* o también *decolonialidad*. Ahora bien, no se debe confundir la descolonización con la decolonialidad: la descolonización supone la independencia jurídico-política de las colonias; la decolonialidad, en cambio, busca trascender históricamente la modernidad/colonialidad y subvertir el patrón de poder colonial incluso después de que el colonialismo haya sido superado (Restrepo y Rojas 16-7). La decolonialidad se propone pensar presentes y futuros *otros* por medio del diálogo con las experiencias y conocimientos de los sujetos que han sido explotados, dominados y sometidos por el colonialismo y la modernidad/colonialidad. El objetivo es la construcción de alternativas a partir de las cosmovisiones y epistemologías subalternizadas (Gómez Correal 358).

Puesto que, como advirtió Quijano, los ejes de la colonialidad son el trabajo, la raza y el género (368), no es de extrañar que teóricas feministas se hayan servido de las reflexiones de miembros del grupo M/C para decolonializar el género. Una de las figuras clave del recorrido feminista decolonial fue la filósofa argentina María Lugones. El 29 de mayo de 1851, Sojourner Truth, una antigua esclava negra del Estado de Nueva York, pronunció en Ohio uno de los discursos abolicionistas más sonados de la historia¹⁹. La oradora afroamericana no solo desafió el sistema esclavista introducido por el colonialismo europeo, sino que subvirtió los estereotipos genéricos asociados a la mujer. En sus palabras resuenan los ecos de los debates sobre interseccionalidad que más de un siglo más tarde coparían el panorama feminista. Sojourner Truth preguntó *¿no soy acaso una mujer?*; Lugones respondió un siglo y medio más tarde: *no*.

Una de las grandes señas de la modernidad fue la organización ontológica del mundo en categorías discretas y homogéneas. Lugones llevó esta afirmación a sus últimas consecuencias en «Toward a Decolonial Feminism» (2010). Si *mujer* y *negra* son términos homogéneos y separables, entonces su intersección no muestra la presencia de la mujer negra, sino más bien su *ausencia*. Ver a mujeres no-blancas es un ejercicio que excede, por tanto, la lógica categorial de la modernidad (742). ¿Cómo responde esto a la pregunta de Sojourner Truth? De todos los binomios jerárquicos dicotómicos que estableció el pensamiento moderno, el vertebral fue para Lugones el par humano/no-humano. A este núcleo se agregarían los demás; así, por ejemplo, la distinción entre civilización/naturaleza y hombre/mujer se convertiría en marca de la humanidad. Las conclusiones son apabullantes: *solo* los civilizados son hombre o mujer. Los pueblos indígenas sometidos por los europeos y las víctimas del mercado de esclavos transoceánico no eran considerados como humanos y, por tanto, no tenían acceso a una distinción genérica; a ellos se les reservaba la diferencia sexual establecida para los animales en términos reproductivos: *macho/hembra*. Lugones llamó a su perspectiva *colonialidad de género*.

Hay varias posiciones teóricas al respecto dentro del feminismo decolonial. Rita Segato defendió la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afroamericanas. Al igual que Julieta Paredes, pensadora y activista aimara, Segato llegó a la conclusión de que en estas sociedades

¹⁹ Como era analfabeta, no existe un registro oficial del discurso. Se conservan dos versiones escritas distintas. Para una información más detallada, consultar Brash y Phoenix.

habría una organización patriarcal distinta de la del género occidental, a la que le dio el nombre de *patriarcado de baja intensidad* (77). Por su parte, Aurora Cumes, intelectual kaqchikel, observó que en las lenguas maya se reflejan relaciones mujer-hombre con una lógica horizontal distinta de la que trajo la colonización. La estructura de las lenguas permaneció, pero se reinterpretó de acuerdo con la nueva lógica impuesta por el nuevo orden de poder colonial (82). Gladys Tzul Tzul pensó y documentó este nuevo orden en *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'* (2016). Estos trabajos muestran la importancia que han ido adquiriendo los legados indígenas como fuentes de conocimiento ajenas a los circuitos de la modernidad/colonialidad. A este empeño se han sumado desde la teoría voces como las de Lorena Cabnal, Emma Chirix, Maya Cu, Dorotea Gómez, Dina Mazariegos o Tarcila Rivera.

La colonialidad de género es solo un componente de los estudios feministas decoloniales tal y como los propone Lugones: permite entender la opresión como una interacción compleja de sistemas económicos, raciales y de género, pero oculta la pertenencia de los oprimidos a comunidades que les otorgan cierta agencia. Como Bhabha, Lugones defendió que el sistema colonial no logró la destrucción de los pueblos, saberes, relaciones y economías que se encontró, sino que tuvo que enfrentarse a un proceso de resistencia aún activo en nuestros días. El colonizado no es un constructo unilateral de la colonización, sino un ser que habita un *locus fracturado*, esto es, un ser construido doblemente, que percibe y se relaciona doblemente (748). Siguiendo a Mignolo, para el que la superación de la diferencia colonial *solo* puede darse desde la subalternidad (45), Lugones opuso a las categorías homogéneas, separables, nítidas, puras de la modernidad este *locus fracturado* poblado por seres impuros, mestizos, híbridos, capaces de producir de manera creativa nuevos sentidos y subjetividades (753).

La literatura chicana ilustra a la perfección en qué consiste este proceso de búsqueda y creación de un espacio fronterizo mestizo que permita a las voces silenciadas por el colonialismo salir del mutismo y constituirse, en comunidad, como sujetos legítimos de enunciación y producción de conocimiento. Las raíces de lo chicano, a medio camino entre Estados Unidos y México, son indisociables de la frontera, que no hace referencia exclusivamente al límite geopolítico entre ambos países, sino a un *locus fracturado* por la acción conjunta de diferencias étnicas, lingüísticas, genéricas, culturales y sexuales. La frontera entre Norte y Sur es, como escribió Gloria Anzaldúa en *Borderlands/La Frontera* (1987), «una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country—a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*»²⁰ (3).

Escritoras chicanas como Ana Castillo, Cherríe Moraga, Denise Chávez, Gloria Anzaldúa, Lorna Dee Cervantes, Norma Alarcón y Sandra Cisneros, entre otras, han situado sus propias experiencias

²⁰ «una herida abierta donde el tercer mundo se raspa contra el primero y sangra. Y antes de que se forme costra, vuelve la hemorragia, la savia de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de la frontera. Las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros o no, para distinguir nosotros de ellos» [traducción propia].

en relación con la sexualidad, el género, el poder y la autoridad en el centro de su creación literaria, lo que les ha permitido construir alternativas ontológicas sobre las que es posible articular discursos de sexualidad y de deseo propios (Ávila 177). El uso particular que estas autoras hacen del lenguaje les permite tomar las riendas de su reivindicación como seres legítimos que pueden (auto)definirse y ocupar lugares de enunciación al margen de la hegemonía heteropatriarcal de la modernidad. En palabras de Gloria Anzaldúa: «My labeling of myself is so that the Chicana and lesbian and all other persons in me don't get erased, omitted, or killed. Naming is how I make my presence known, how I assert who and what I want to be known as. Naming myself is a survival tactic»²¹ («To(o) Queer the Writer—Loca, Escritora y Chicana» 264). Asimismo, el *yo* lésbico muestra, en obras como *Loving in the War Years* (1983) y *Giving Up the Ghost* (1986), de Cherríe Moraga, hasta qué punto es posible este proceso de (auto)definición y conocimiento.

Ahora bien, como recordó Gloria Anzaldúa, no es suficiente situarse en el lado opuesto del patriarcado, lanzar preguntas y desmontar las convenciones occidentales. La resistencia es un duelo a muerte entre el opresor y el oprimido que se libra en los cuerpos mestizos. Pero, llegado el momento, se debe abandonar este combate fronterizo para habitar de manera simultánea ambos flancos, ser a la vez águila y serpiente (*Borderlands...* 78). Esta es la condición de la *nueva mestiza*, surgida del hibridismo colonial, como un ser fronterizo que pacta con el abismo.

6. Nuevos horizontes

La nueva mestiza constituye una de las posibles creaciones de ese hombre nuevo al que aspiraba Fanon, un sujeto surgido de la resistencia frente a las lógicas categoriales intrínsecas de la modernidad, que ha sido capaz de habitar una frontera que le permite generar nuevos sentidos y subjetividades echando mano de un lenguaje propio y una mitología ancestral capaz de rendir cuentas sobre la realidad performativa del presente. En este sentido, la nueva mestiza no es ni mucho menos el punto de llegada de este trabajo, sino un eslabón más de una larga cadena de violencias epistémicas coloniales que nos sitúa ante el abismo del océano inexplorado.

Las posibilidades de la nueva mestiza no son otras que a las que se enfrentan muchos de los feminismos contemporáneos. ¿De qué manera afecta el hipercolonialismo a la teoría y la crítica literarias feministas poscoloniales?, ¿cómo pueden beneficiarse los estudios literarios contemporáneos de las mitologías aplacadas por la modernidad?, ¿cómo encajan los sujetos que desafían ontológicamente las dicotomías hegemónicas coloniales, entre las que destaca la del par hombre/mujer?, ¿qué entendemos actualmente por *mujer*?, ¿qué incluye/excluye esta categoría en el panorama ultracontemporáneo?, ¿de qué manera son conciliables los feminismos con las nuevas subjetividades mestizas, híbridas, ambiguas, abyectas, queer o intersex presentes en la literatura?

²¹ «Me etiqueto a mí misma para que la chicana, la lesbiana y todas las personas que habitan en mi interior no sean borradas, omitidas, asesinadas. Nombrar es como doy a conocer mi presencia, como afirmo quién y cómo quiero ser conocida. Nombrarme a mí misma es una táctica de supervivencia» [traducción propia].

Son muchas las preguntas, muchas las respuestas y numerosos los retos a los que se enfrentan los feminismos en la actualidad. A pesar de las enormes divergencias, las propuestas que se recogen en esta breve cartografía de los feminismos poscoloniales y las que están aún por venir a raíz de los debates que exige la contemporaneidad descansan sobre un sentido máximo de responsabilidad. La responsabilidad radica, en parte, en la necesidad de aprender los unos de los otros sin hacernos daño, de ser capaces de compartir el espacio público para escuchar con valentía asumiendo la pluralidad de nuestras existencias en un trabajo común por la equidad, de aprender de la literatura a mirar con los ojos de los demás. Como dice un proverbio igbo, *allí donde haya algo, habrá algo al lado*. La complementariedad radica en el corazón de nuestra existencia.

Referencias bibliográficas

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books, 1987.
- ANZALDÚA, Gloria. «To(o) Queer the Writer—Loca, Escritora y Chicana». *Living Chicana Theory*, Clara Trujillo (ed.), Third Woman Press, 1998, pp. 263–76.
- ASENSI PÉREZ, Manuel. «La subalternidad borrosa: Un poco más de debate en torno a los subalternos». *¿Pueden hablar los subalternos?*, G. C. Spivak, M. Asensi Pérez (trad.), Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA), 2009.
- ÁVILA, Anthony Nuño. «Chicanas ante la posmodernidad, la literatura de Cherríe Moraga, articulación de subjetividades propias». *Letras Femeninas*, vol. 34, nº 2, 2008, pp. 175–94.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.
- BRASH, Avtar y Ann PHOENIX. «Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality». *Journal of International Women's Studies*, vol. 5, nº 3, 2004, pp. 74–86.
- CHATURVEDI, Vinayak. «Introduction». *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Vinayak Chaturvedi (ed.), Verso, 2000.
- CHRISTIAN, Barbara. «The Race for Theory». *The Post-Colonial Studies Reader*, Bill Aschcroft et al. (ed.), Routledge, 1995, pp. 457–60.
- CONDE, Maryse. *Hérémakhonon: En attendant le bonheur*, Robert Laffont, 1997.
- CUMES, Aurora. «Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica». *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, Karina Ochoa Muñoz (coord.), Akal, 2019, pp. 73-90.
- DE LA CONCHA, Ángeles. «La novela como interpelación al discurso histórico». *Novela Histórica Europea*, María Teresa Navarro Salazar (ed.), Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000, pp. 79–92.
- ESCOBAR, Arturo. «Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano». *Tabula Rasa*, nº 1, 2003, pp. 51-86.
- FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. La Découverte & Syros, 2002.

- GÓMEZ CORREAL, Diana Marcela. «Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras». *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Yuderkys Espinosa Miñoso et al. (ed.), Universidad del Cauca, 2014, pp. 353-370.
- GREENE, Roland Arthur. «Death of a Discipline (Review)». *SubStance*, vol. 35, n° 109, 2006, pp. 154-59.
- GUHA, Ranajit. «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India». *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso, 2000, pp. 1-7.
- HALL, Stuart. *Essential Essays*. David Morley (ed.), vol. 2, Duke University Press, 2019.
- HOOKS, Bell. *Feminist Theory: From Margin To Center*. South End Press, 1984.
- LUGONES, María. «Toward a Decolonial Feminism». *Hypatia*, vol. 25, n° 4, 2010, pp. 742-59.
- MIGNOLO, Walter D. «Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking». *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press, 2012, pp. 1-371.
- MOHANTY, Chandra Talpade. «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses». *Boundary 2*, vol. 12, n° 3, 1984, pp. 333-58.
- MONTANARO MENA, Ana Marcela. *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Dykinson, 2017.
- NKEALAH, Naomi. «(West) African Feminisms and Their Challenges». *Journal of Literary Studies*, vol. 32, n° 2, 2016, pp. 61-74.
- NNAEMEKA, Obioma. «Introduction: Reading the Rainbow». *Sisterhood, Feminisms, and Power: From Africa to the Diaspora*, Obioma Nnaemeka (ed.), Africa World Press, 1998, pp. 1-35.
- NNAEMEKA, Obioma. «Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way». *Signs*, vol. 29, n° 2, 2004, pp. 357-85.
- OGUNYEMI, Chikwenye Okonjo. *Africa Wo/Man Palava: The Nigerian Novel*. University of Chicago Press, 1996.
- ORJINTA, Aloysius-Gonzagas Ikechukwu. *Womanism as a Method of Literary Text Interpretation: A Study of Emergent Women's Images under Religious Structures in Selected Works of Heinrich Böll*. Tesis doctoral, LMU München, 2013.
- PHILLIPS, Layli. «Womanism: On Its Own». *The Womanist Reader*, Layli Phillips (ed.), Routledge, 2006, pp. xix-iv.
- QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad del poder y clasificación social». *Journal of World-Systems Research*, vol. 6, n° 2, verano/otoño 200, pp. 342-386.
- RESTREPO, Eduardo y Axel ROJAS. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, 2010.
- RIGNEY, Barbara Hill. «Africa Wo/Man Palava: The Nigerian Novel by Women by Chikwenye Okonjo Ogunyemi». *Research in African Literatures*, vol. 28, n° 2, 1997, pp. 174-76.
- SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. Vintage Books, 1994.

- SAID, Edward. «Foreword». *Selected Subaltern Studies*, Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (ed.), Oxford University Press, 1988, pp. v-x.
- SAID, Edward. *Orientalism*. Penguin Books, 2003.
- SAID, Edward. *Reflections on Exile: And Other Essays*. Harvard University Press, 2001.
- SEGATO, Rita. «Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres». *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (ed.), Universidad del Cauca, 2014, pp. 75-90.
- SMITH, Barbara. «Toward a Black Feminist Criticism». *The Radical Teacher*, nº 7, 1978, pp. 20-27.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press, 1999.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*. Columbia University Press, 2003.
- WALKER, Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. Phoenix, 2005.
- WHITE, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. The Johns Hopkins University Press, 1978.