

Libros de **Cátedra**

# Estudios feministas en contextos africanos

Natalia Cabanillas, Cecilia Onaha  
y Yamila Eliana Balbuena  
(coordinadoras)

FACULTAD DE  
HUMANIDADES Y CS. DE LA EDUCACIÓN

**S**  
sociales



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA

# ESTUDIOS FEMINISTAS EN CONTEXTOS AFRICANOS

Natalia Cabanillas, Cecilia Onaha y Yamila Eliana Balbuena  
(coordinadoras)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA



# Agradecimientos

Este libro es producto de una trama de relaciones de amistad, políticas e intelectuales. Las autorías y el “atrás de escena” del libro coinciden en gran medida. Así, agradezco a Cecilia Onaha, con quién empecé a estudiar sobre Sudáfrica, en 2005, en el marco de la cátedra Historia de Asia y África. A Yamila Balbuena, amiga entrañable desde el tiempo en que estudiábamos y a Mónica Cejas, familia, maestra, amiga, supervisora, colega y consejera; Mónica sin dudas tiene un lugar central en mi primera migración a Ciudad de México en 2007, donde realicé estudios de maestría. A les estudiantes de la Unilab, de quienes aprendo todos los días, en las clases y en las orientaciones; Llegué a esta universidad concursada como profesora de historia de África, pero en realidad, en la Unilab tuve que aprender todo de nuevo. Una parte de esos aprendizajes están en el libro, con los textos de Peti Mama Gomes, María da Luz Fonseca e Ineildes Calheiro, a ellas especialmente les agradezco la generosidad intelectual y humana del compartir. A la Universidad Nacional de La Plata, donde realicé mis estudios secundarios y universitarios, donde me formé de los 12 a los 23 años y de la cual nunca me desvinculé, gracias a los vínculos y generosidad de Cecilia Onaha, Yamila Balbuena y Julián Carreras.

Un agradecimiento especial a todas las personas que fueron parte de mi investigación de doctorado, en particular, durante la estancia en Sudáfrica. Muy en especial, a Vainola Makan y a mi co-supervisora Heidi Grunebaum. No hay forma de mensurar la profundidad con que me fui transformando a partir de sus compañías intelectuales, personales y políticas.

Siempre, una gratitud especial a mi familia de origen, y a las amistades de la tierrita, que se mantienen a pesar de mis persistentes 17 años de ausencias; y a las amistades-familia que me acompañan en los itinerarios de la migración, en los últimos años en Brasil, muy especialmente a Luana Antunes Costa y a Jacqueline da Silva Costa, por ser mis hermanas y mentoras intelectuales en Ceará. Tantas otras personas son relevantes para este libro: Ineildes Calheiro, quien se dedicó a sacarme de la inseguridad y a instancias de sus palabras de aliento cree el Grupo de Investigación Estudos Feministas Africanos. Al grupo de estudiantes de graduación que integran los proyectos de investigación junto conmigo y que me acompañan en todas las propuestas. Ellas son mi educación permanente: Elizabete Essamai Manga, Ericania Almeida Gomes, Mariana Doroteia Bingi, Ana Raquel Reginaldo Silva, Diana Duarte Sá, Clara Buanhi, Suzana Jorge.

Precisamos llevar nuestro feminismo, con todas sus energías y expresiones diferentes, hacia la construcción de una alternativa de resistencia al patriarcado, pero también enfocadas en disfrutar quienes somos y quienes nos queremos tornar como mujeres

Patricia McFaden

*Contemporariedade e as possibilidades de construção de sociedades alternativas*

# Índice

|   |     |
|---|-----|
| <b>Introducción.</b> Natalia Cabanillas, Cecilia Onaha y Yamila Balbuena _____  | 6   |
| <b>Capítulo 1.</b> ¿Qué tiene que ver la violación con la cuestión racial? Pumla Gqola _____  | 22  |
| <b>Capítulo 2.</b> Organizaciones Femeninas en Guinea Bissau:<br>Experiencias Etnográficas. Peti Mama Gomes _____                       | 37  |
| <b>Capítulo 3.</b> Mujeres médicas-sacerdotisas (Tinyanga) en tiempos coloniales,<br>al sur de Mozambique. Jacimara Souza Santana _____ | 52  |
| <b>Capítulo 4.</b> Las piscadoras de fresa en Marruecos ante la acumulación<br>por desposesión. Indira Isael Sánchez Bernal _____       | 65  |
| <b>Capítulo 5.</b> Escreviver para no Sucumbir: lucha y resistencia de Ana María Fonseca.<br>María da Luz Fonseca de Carvalho _____     | 90  |
| <b>Capítulo 6.</b> "Descolonizar-cis": Cuerpos, sexualidades y deportes<br>en Guinea- Bissau Ineildes Calheiro _____                    | 105 |
| <b>Capítulo 7.</b> Historizando a Frantz Fanon desde el sur de Abya Yala. Yamila Blabuena ____  | 128 |
| <b>Capítulo 8.</b> Estudios feministas africanos: una mirada posible. Natalia Cabanillas _____  | 140 |
| <b>Capítulo 9.</b> Políticas discursivas en la historiografía sudafricana:<br>situando mujeres y género. Mónica Inés Cejas _____        | 155 |
| <b>Capítulo 10.</b> Memoria y escritura en Nawal al-Saadawi. Wilda Celia Western _____  | 167 |
| <b>Capítulo 11.</b> Rehabilitar para Civilizar: represión de las mujeres Mau Mau en Kenia.<br>Agustina Gonzalez y Laura Efron _____     | 179 |
| <b>Capítulo 12.</b> "Necropolítica", 20 años después: nuevos aportes desde los feminismos.<br>David Mouzo _____                         | 196 |

# Introducción

*Natalia Cabanillas, Cecilia Onaha y Yamila Balbuena*

El campo de estudios sobre las relaciones de género en contextos africanos desde los años 90, va a estar atravesado por temáticas que son centrales de las agencias internacionales de cooperación: género y desarrollo; HIV, (des)nutrición, violencia sexual, mutilación genital femenina, pobreza. Estas temáticas son sin duda urgentes, y existen muchas feministas africanas que desde los territorios las trabajan. Sin embargo, estas agendas de investigación pueden ser problemáticas e instrumentalizadas. Siguiendo a Chandra Tlapalde Mohanty (2008) [1988] los discursos victimizantes sobre las mujeres del *tercer mundo*, producidos por feministas (ideológicamente) euro-norteamericanas, colocan a las mujeres no blancas como desempoderadas y por lo tanto implícitamente “precisando de ayuda” o de una “salvación occidental y blanca”. De esta forma, Mohanty considera que el impacto de estas narrativas es coadyuvante del proyecto cultural del imperialismo. Todos los textos presentes en el libro, y sus autoras, se hacen eco de esta crítica de diferentes formas y de hecho, construyen sus investigaciones y sus textos en la dirección contraria: persiguiendo la deconstrucción o el desmonte del proyecto cultural del imperialismo (Said, 2007) y de la colonialidad del saber (Quijano, 1993). No nos es suficiente la crítica al colonialismo y al racismo sexista, precisamos también, producir conocimiento para el mundo descolonizado que deseamos. Las autoras, apuestan a esto no solamente por su posicionalidad en el Sur Global o -en algunos casos- por ser parte de las sociedades a las que estudian, sino también, por crear y nutrir una forma de producción de conocimiento dialógica, intensamente recíproca y humanizada en todos sus procesos. Se trata de a quién leemos, cómo leemos, sobre qué estudiamos, qué metodologías usamos, y también se trata de cómo escribimos, para quién y de cómo revolucionamos las palabras por dentro del lenguaje, a quién citamos, cuántas de esas voces de referencia y autoridad son mujeres o varones de los Sures Globales, militantes de qué causas: no son detalles, todos los datos importan.

Como se muestra en el capítulo de Natalia Cabanillas, efectivamente, este campo se constituye durante la década de los 90, contando ya con casi cuatro décadas de intensos debates en el continente africano, y sobre todo con el desarrollo de un enfoque endógeno de las agendas, la teoría y las metodologías de abordaje. Este campo de estudio es el que retomamos como bibliografía en los capítulos que aquí presentamos, como interlocutoras necesarias para la consolidación de un “saber hacer” y de un “educar la mirada”, “educar el sentir” feminista que se construye en el entrelazamiento de caminos intelectuales y personales. A las autoras de este

libro nos conectan vínculos de amistad y de trabajo, vínculos intelectuales y políticos. Este libro virtual evidencia la existencia de una red viva, actuante y pensante. Una red que atraviesa diversos puntos y momentos del Sur Global: Argentina, México, Brasil, Sudáfrica, y que, a su vez, se plantea preguntas sobre algunos países africanos puntuales: Sudáfrica, Guinea Bissau, Santo Tomé y Príncipe, Marruecos, Egipto, Argelia, Kenia. Son historias transversalizadas. A su vez, los debates feministas en cada uno de esos países tienen una historia propia, como nos cuenta Mónica Cejas en su capítulo y como comprueban el libro de Wilda Western *Las Mujeres y El Cuerpo* con el recorrido de 100 años de historia egipcia (casi un siglo de debates feministas en ese país), o bien, como demuestran los trabajos de Dayane Augusta Santos da Silva (2021b) para Angola y Patricia Godinho Gomes (2021) para Guinea Bissau, traducidos al español recientemente.

Las agendas de investigación que este libro reúne generaciones diferentes de investigadoras, con preocupaciones, estilos y metodologías distintas. La mayoría, ya no está ocupada en la deconstrucción de aquello que no debe ser hecho en términos de la producción de conocimiento, y en cambio, están creando investigaciones fuera de los límites de lo científicamente hegemónico. Proponiendo metodologías y temas innovadores, arriesgando formas de construcción de conocimiento que tienen bases colectivas y en algunos casos, raíces profundamente ancestrales.

## Hay vida en los márgenes

El presente libro *-Estudios Feministas en contextos africanos-* entronca con la trayectoria de la cátedra Historia de Asia y África de la carrera de Historia de la Universidad Nacional de La Plata para expandir los horizontes temáticos y problemáticos de la historia reciente de África, en confluencia con las agendas de investigación e interés por los debates feministas en Argentina. Esta cátedra fue instituida como materia optativa, con la iniciativa del Dr. José Panettieri y la colaboración de la profesora María Elena Vela, africanista egresada del Colegio de México a comienzos de la década de 1990. Ella inició la cátedra y a los pocos años fue reemplazada por Marisa Pineau, quien continuó hasta fines de la misma década. Ambas docentes llevaron adelante esta tarea junto con su trabajo principal en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Por la imposibilidad de continuar esta tarea, a partir del año 2000, continuó con Cecilia Onaha -especialista en estudios japoneses- como titular de la misma. Siempre buscó abordar ambos continentes, a pesar de ocupar un único semestre. Es relativamente obvio decir que no existen “especialistas” en Asia y África, por el simple hecho de ser dos continentes. Entre los muchos desafíos, está la elección de bibliografía sobre Asia, África y Oriente Medio en español. De ahí que la colección libros de cátedra colabora enormemente en este sentido. El diseño curricular obliga a recortar contenido dada la pretensión del título de la asignatura y en contrapartida, el escaso tiempo con el que se cuenta para impartir esos conocimientos. A pesar de esos limitantes, los saberes sobre África están presentes no solo en

las clases teóricas y prácticas sino también en las Jornadas organizadas por esta cátedra. Es en una de esas jornadas, la desarrollada en el año 2021, donde surge la idea del libro. En esa ocasión, Jacimara Santana, Mónica Cejas e Indira Sánchez presentaron sus investigaciones; el siguiente año Peti Mama Gomes y María da Luz Fonseca estuvieron en la mesa redonda. Todas ellas forman parte de este libro, y se sumaron otras autoras que escriben en español o en portugués, en su gran mayoría.

Los estudios feministas africanos están atravesados por dos dinámicas de invisibilización que operan en conjunto: el racismo y el sexismo epistémicos. Los debates sobre historia africana han estado, por mucho tiempo, ausentes de las universidades argentinas, y en la mayoría de los casos reducidos a un semestre dentro de una materia optativa. A nivel mundial, la situación no ha sido mucho mejor que en Argentina; en este libro escriben autoras radicadas en Brasil, Argentina y México. No es una casualidad: México tiene el Centro de Estudios de Asia y África, en El COLMEX, que es el posgrado en estudios de África más antiguo de América Latina de habla hispana (fundado en 1964) y Brasil, además de tener un posgrado en estudios afro-orientales fundado en 1959, más recientemente, desde 2003, adopta medidas de acción afirmativa y reparación histórica para con la población afrodescendiente. Por ejemplo, en Brasil, la historia africana y afrobrasileña es de enseñanza obligatoria en todos los niveles educativos desde 2003, demanda histórica de los movimientos negros. También incorpora las acciones afirmativas para la población afro-brasileña, como cupo de ingreso a la universidad, a los cargos públicos, entre otros.

En relación con los estudios de género y feministas, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP) es una de las casas de estudio del país que desarrolló un centro específico de estudios e investigación sobre la temática: El Centro Interdisciplinario de Investigaciones de Género (CinIG) que se crea en 2006 y cuyas primeras Jornadas se realizan en 2009. Sin embargo, fue necesario el impulso de la masificación del feminismo de la mano del movimiento *Ni Una Menos* y la Marea Verde por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito para que se conformara una cátedra que desde el año 2016 imparte contenido y debates vinculados al área. *Introducción a la Teoría Feminista, Estudios de Género y Sexualidades* es una materia optativa dirigida a les estudiantes de todas las carreras de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación que también la cursan estudiantes de grado de otras facultades de la UNLP y estudiantes que vienen de intercambio y/o de otros países. Les docentes a cargo pertenecíamos a distintas disciplinas, pero todes estábamos trabajando, desde hacía muchos años, en la perspectiva, desde la investigación, la docencia y la militancia feminista y queer: Andrea Valobra y Yamila Balbuena (Historia), Claudia Laudano (Bibliotecología), Facundo Saxe (Letras), Mabel Campagnoli y María Marta Herrera (Filosofía), Ariel Martínez (Psicología), Viviana Seoane y Juan Luque (Educación), Paula Soza Rossi (Sociología). En este momento, quienes estamos a cargo somos Yamila Balbuena, Juan Luque y María Marta Herrera, con Paula Provenzano a cargo de las clases prácticas. Hemos contado con el apoyo de Giselle Brown (Historia) y Juliana Esquivel (Sociología) quienes fueron fundamentales colaborando en el desarrollo de la cursada y en el acompañamiento a les



estudiantes, como adscriptas a la cátedra; especialmente, durante la pandemia del COVID 19 cuya virtualidad plagó nuestras prácticas docentes de nuevos desafíos (Balbuena, Herrera y Luque, 2023).

Sin embargo, la incorporación de estos campos de estudio en las instituciones de educación superior, no son abrazados y transversalizados, y a través de mecanismos sutiles, permanecen como “áreas” o “guetos temáticos”. Materias optativas, bibliografía complementaria, congresos de estudio separados sobre lo que le pasa a “ellas” o “allá lejos”. Los análisis de autoría mujeres o que las tiene por protagonistas, aparecen mayoritariamente invisibilizados, con aportes individuales muy puntuales y como una minoría o como una especialización aparte. La historiadora francesa Michele Le Doeuff considera que al acantonar los libros de mujeres bajo una rúbrica especial (por mujeres, sobre mujeres, para mujeres) se priva a la mitad de lectores potenciales de sólidas lecturas. Y se pregunta, ¿hay que guardar nuestras obras maestras sólo para nosotras? (2000) Si consideramos que los cuerpos marcados por la raza, la clase y el género han estado en el centro de la producción de conocimiento moderno y no en los márgenes (Haraway, 2022) esa marginalidad de las hablantes (Spivak, 2010) no nos tiene que confundir: las mujeres siempre estuvimos en el centro de la escena, pero bajo la objetivación y apropiación masculina. Entonces, la pregunta que se impone es: ¿Qué movimientos se necesitan hacer para que las mujeres y otros sujetos subalternizados puedan efectivamente contribuir, robustecer, discutir, pero en última instancia formar parte del corpus central? Así fue como pensando la interseccionalidad en el contexto argentino, y mirándonos en el espejo de la teoría afro-feminista encontramos Fanon en Simone de Beauvoir y viceversa y tantos otros cruces posibles si nos animamos a flexibilizar las fronteras.

Buscamos mostrar que los temas de género en África no interesan únicamente a las mujeres africanas, y ni siquiera únicamente a quién se especializa en estudios africanos o en estudios feministas. En estas coordenadas del Sur Global nos preguntamos: ¿Cuáles son nuestras agendas de investigación? ¿Cómo investigamos como feministas y como mujeres en contextos africanos? ¿Cómo vivenciamos los procesos de *generización* siendo investigadoras extranjeras o locales? Estas preguntas atraviesan esta propuesta de publicación situada en los diálogos, conexiones, desafíos, alianzas, tensiones y complicidades feministas del Sur Global.

## Crónica de un silencio anunciado

Dirigimos una pregunta a cualquier cientista social de Argentina: ¿cuántas autoras feministas africanas ya leíste? ¿A cuántas de ellas citas en tus textos? Si la respuesta a ambas preguntas es “ninguna”, eso no nos sorprendería. Algunas personas se apresuran a preguntar si existe el feminismo en África. Existe. Es una respuesta excedida de pruebas históricas. Diríamos más, existen debates feministas académicos en diversos contextos africanos durante las últimas cuatro décadas, como mínimo. Existen muchas más décadas si incluimos el activismo en favor de los derechos de las mujeres como debate feminista. Desde la política queer, y la performance

de masculinidades lésbicas, hasta el derecho al agua potable, contra el hetero nacionalismo, la mutilación genital femenina, el casamiento infantil y leyes de herencia hasta el protagonismo femenino en la política y las discusiones sobre división sexual del trabajo, neoliberalismo y autoritarismo, por mencionar algunos de los temas de debate en los feminismos africanos. Podemos responder categóricamente que no existe el feminismo africano en singular, sino, muchos caminos políticos, ideológicos, artísticos y académicos de expresar la lucha por un mundo con justicia social y con justicia de género. En cambio, lo que no existe todavía, son lo que Gayatri Chakravorty Spivak (2010) definió como condiciones sociales para la escucha. ¿Cuántos de esos debates feministas africanos son traducidos al español? ¿Cuántos de esos textos son considerados “clásicos” o lecturas obligatorias de tal o cual tema? Parafraseando a bell hooks, las voces femeninas negras no fueron -necesariamente- silenciosas, sin embargo, por mucho tiempo estuvieron condenadas al soliloquio, a un monólogo, a ser un discurso sin auditorio.

Algunas autoras que han logrado saltar el listón de la invisibilidad como Chimamanda Ngozi Adichie, con varias de sus obras traducidas y disponibles en distintos formatos, o Oyèrónké Oyěwùmí, cuya tesis de doctorado y libro publicado en 1997, *La invención de las mujeres* (2017) fue recientemente traducida al español, son leídas pero retomadas como si fueran únicas, como si no hubiera todo un debate alrededor de sus obras.

No tenemos suficiente material disponible de literatura asiática, africana, y no hay indicios de que esta política de traducción cambié de rumbo en el corto plazo. Es por eso que este libro vuelve disponible no sólo las palabras de las autoras, que en algunos casos son su primera traducción al español; también tenemos la fortuna de conocer las voces de las protagonistas que hablan en *changana*, *crioulo guineense*, *mandjaku*, las variantes marroquina y egipcia del árabe, *crioulo* caboverdiano hablado en Santo Tomé, testimonios escritos u orales que son transcritos para que sus acciones, recuerdos y memorias se convierten en documentos y fuentes de investigación.

¿Cómo pudo suceder que nunca leímos una -o más de una- autora feminista africana? La respuesta nos exige un minucioso análisis sobre la constitución geopolítica de la historiografía y de las ciencias sociales, sobre cómo el conocimiento elaborado por determinadas sujetas es producido como invisible, relegado a el campo de lo inaudible: no llega a ser publicado, no es traducido, no alcanza lectoras al otro lado del Sur Global. Esta inaudibilidad afecta a todo un espectro de feministas no blancas. Podemos citar como ejemplos nítidos, algunos avances centrales en los debates de las ciencias sociales: Angela Davis, afroamericana, elabora teóricamente la relación entre raza, clase y género en los años 70, pero, ¿desde cuándo es citada como bibliografía obligatoria en nuestra universidad?; Saba Mahmood (2006) -pakistaní dedicada al estudio de la sociedad egipcia- revoluciona el concepto sociológico de agencia, cuando lo desvincula de la noción de resistencia. Oyèrónké Oyěwùmí (2017), nigeriana, demuestra la forma en que la traducción de conocimientos a las lenguas occidentales introduce nociones de género allí donde no las había, así como también demuestra las formas en que el colonialismo fue en proceso productor de género; Spivak, originaria de la India y tal vez la autora feminista no blanca

más citada, propone una de las visiones más agudas de análisis del sujeto, partiendo de la tríada poder, deseo e interés, contestando las ideas de clase en sí y clase para sí, de Marx, y las nociones de sujeto del posestructuralismo francés. Todas estas propuestas son avances teóricos mayúsculos. ¿Por qué motivo estas autoras no son parte de todos los cursos de ciencias sociales y, sobre todo, de las bibliografías obligatorias? ¿Por qué no son parte ineludible de las lecturas básicas para pensar el mundo?

Si tomamos como ejemplo Brasil, escenario laboral de varias de las autoras de este libro, el mundo académico se estructura en torno de las disciplinas: desde los concursos para docencia hasta los proyectos de investigación y las revistas científicas. Los estudios africanos y los estudios feministas ocupan un lugar de marginalidad en el campo académico, y además de eso, no se encuadran en ninguna disciplina en particular, son constitutivamente interdisciplinarios. El área de estudios africanos en este país experimenta un crecimiento vertiginoso a partir de 2003, cuando la Ley 10.639/2003 establece la obligatoriedad de la enseñanza de historia africana y afrobrasileña en todos los niveles educativos, una medida sin precedentes en América Latina. Esta ley sucede en el primer mandato del presidente Lula da Silva, a instancias de luchas centenarias de los movimientos negros en Brasil para superar todas las formas de racismo. Los estudios académicos feministas en este país también tienen una presencia relevante, con programas de posgrado bien consolidados.

Sin embargo, cuando observamos específicamente los posgrados y las publicaciones en revistas académicas brasileñas de alto impacto en el país, no encontramos ninguna que aborde, específicamente el área temática de estudios feministas africanos. Estas ausencias dificultan tanto la formación de alto nivel como el acceso a publicar en periódicos de renombre. La dificultad de inscribir los resultados de investigación en revistas de mayor impacto es algo que precisa ser estudiado con mayor detalle ¿Qué mecanismos de inclusión y exclusión están operando? La escasez de artículos en las revistas brasileñas de mayor impacto no significa la ausencia absoluta de trabajos, pero sí, que siendo un área que está en los márgenes de los estudios feministas y en los márgenes de los estudios africanos, y como tal, no se encuadra fácilmente en las revistas existentes. El proceso de evaluación resulta difícil dado que existen especialistas en estudios africanos que no dominan la bibliografía feminista africana, así como muchas profesoras de estudios de género en Brasil no necesariamente conocen las lecturas africanas sobre sus mismos temas; aunque normalmente estudian las investigaciones realizadas en universidades euro-norteamericanas.

En Brasil, las investigaciones sobre relaciones de género en contextos africanos están en expansión, quizá a un ritmo mucho más acelerado que en cualquier otro país latinoamericano. La Universidad de la Integración Internacional de la Lusofonía Afro-brasileira (Unilab), situada en tres municipios rurales del nordeste brasileño, es una institución creada con un proyecto de internacionalización con los países africanos de lengua oficial portuguesa, y como tal, tiene un terreno particularmente fértil para los estudios de género en contextos africanos: reúne jóvenes de periferias de Ceará, Brasil y de diversos países africanos; la migración por sí misma produce un extrañamiento al percibir los diferentes regímenes de género y sexualidades de los países de

origen y receptor; y en el Instituto de Humanidades, al menos 12 profesoras trabajamos de forma directa y sistemática con teoría feminista. A pesar de que la Unilab es el escenario de producción de monografías y proyectos de investigación en esta área (particularmente sobre relaciones de género en Guinea Bissau y Angola), por motivos de desfinanciamiento, marginalización y otros, este interés no se convierte fácilmente en publicaciones científicas en revistas de alto impacto.

Para ejemplificar el caso brasileño, elegimos realizar un breve rastreo en dos publicaciones de referencia en el área de estudios feministas y otras dos de estudios africanos. La revista feminista *Cadernos Pagu* posee 69 números publicados hasta la fecha, de los cuales 53 están disponibles online. Entre esos 53 números, sólo dos dossiers fueron dedicados a tematizar estudios de género en contextos africanos, lo que representa el 5,6% de los números publicados (nro. 45 en 2005 y 49 en 2015), sin embargo, de los 23 artículos identificados con alguna temática africana, solo conseguimos identificar una única autora africana (Zethu Matebeni); en el caso de la *Revista Estudos Feministas* (REF) de sus 53 números publicados desde el 2001, tiene apenas un dossier sobre relaciones de género en contextos africanos (vol. 24, nro. 3, en 2016); posee sin embargo de los 29 artículos identificados con algún escenario africano, encontramos 7 textos con autoría de alguna académica africana (24%). En el caso de las publicaciones periódicas sobre estudios africanos más relevantes, elegimos la revista de la *Associação Brasileira de Estudos Africanos, ABEÁfrica*, de reciente creación, tiene apenas 8 números publicados entre 2018 y 2022, y en sus archivos ya cuenta con 21 artículos emergen con la palabra clave Mujer/mujeres o género, de los cuales 5 artículos (23%) tienen autoría africana (Bissau-guineana); posee también un dossier específico sobre mujeres africanas y relaciones de género (vol. 6, nro. 6, 2021), siendo el único verdaderamente nutrido, con 12 textos. En la *Revista Afro-Asia*, vinculada al prestigioso *Centro de Estudos Afro Orientales* (fundado en 1959), con 68 números publicados desde 1965 a la fecha, no tenemos ningún número especial sobre estudios africanos y relaciones de género, y apenas 8 artículos que tratan contextos africanos emergen con la palabra clave Mujer/ mujeres (unos cuantos más para contextos de Brasil), y apenas 2 textos tratan de cuestiones de género en contextos africanos. Este dato es el más llamativo, considerando que esta revista está basada en la Universidad Federal de Bahía (UFBA), donde trabajan importantes profesoras del feminismo afrobrasileño.

En este sentido, percibimos que las Revistas académicas dedicadas a los estudios feministas por un lado y a los estudios africanos, por otro, no destinan un espacio relevante para el campo de estudios de relaciones de género en África, a pesar de que hace 20 años que el estudio de la historia de África es obligatorio en Brasil. En cambio, muchas académicas del área de relaciones de género en contextos africanos han publicado sus tesis como libro autoral propio, como es el caso de las ya citadas Jacimara Santana (2014; 2018) y Dayane Augusta Santos da Silva (2021b). Cabe mencionar que, en Brasil, un artículo de revista bien calificada puntúa tanto como un libro entero. Así, no toda la producción de conocimiento se traduce -automáticamente- en publicación. Y no toda publicación posee el mismo estatus, la misma capacidad y velocidad de circulación en ambientes académicos.

En cuanto a las publicaciones en español, comenzando por Argentina, es importante señalar como antecedente inmediato -y único en nuestro país- el Dossier en la Revista Páginas, de la Universidad Nacional de Rosario, coordinado por Mónica Cejas y Emily Riley, donde reúnen traducciones, entrevistas y artículos de investigación en esta área de estudios. Ambas autoras trabajan en México, país que posee importantes centros de estudios feministas y el más importante centro de estudios de Asia y África de América Latina en El Colmex. Mónica Cejas coordinó junto a Alejandra Galindo un libro especialmente relevante para entender la conformación de este campo en América Latina, titulada *Mujeres desde el Sur. Poéticas del encuentro con Asia y África*. En ella, reúne capítulos de mujeres latinoamericanas que se especializaron en estudios de África, Medio Oriente o Asia, todas ellas egresadas de El Colmex. Destacan también las publicaciones coordinadas por Mónica Cejas, en particular su libro titulado *Sudáfrica post apartheid* (2017), y las numerosas obras feministas coordinadas por esta autora donde incluye estudios de las más diversas coordenadas del Sur Global. Así, en español las publicaciones son aún más dispersas y no se concentran necesariamente en países específicos. En Argentina también fue lanzado en 2017 la primera traducción al español de una obra de referencia, como es *La Invención de las Mujeres*, de Oyèrónkẹ Oyěwùmí publicada originalmente 20 años antes, en 1997, y que junto con los estudios de Ifi Amadiume (1987) revoluciona el campo de estudios feministas africanos.

Sin duda, desde la implementación de las acciones afirmativas y, con las políticas de democratización de la universidad en Brasil, se transformaron radicalmente las condiciones para el estudio de historia de África en este país latinoamericano. Y junto con la incorporación de estudiantes africanas y afrobrasileñas mujeres emergen nuevas preguntas, nuevas agendas de investigación y también nuevas metodologías para conocer. Con el crecimiento del feminismo en Argentina y en Brasil, pensaríamos que las condiciones para una escucha atenta han comenzado a transformarse. Esa transformación todavía es tímida y pequeña, dependiente, en muchos casos, de las acciones voluntaristas de profesoras específicas. Este libro busca una lectora que se comprometa con la escucha, con los recorridos intelectuales, metodológicos y teóricos relevantes del campo de estudios feministas africanos, pero que simultáneamente nos interpelan en esta porción del mundo. Los temas, los abordajes y a veces hasta las conclusiones no nos son ajenas.

## Razones para un libro

Este libro es parte de un camino ramificado, errático y, a propósito, lento, en el que celebramos las impurezas; es una apuesta con más sonrisas que certezas, una mirada atravesada por muchas miradas y, sobre todo, una invitación a una escucha polifónica. Abordamos narrativas, experiencias, teorizaciones, redes, intercambios, acciones, que tienen incidencia en cómo hacemos ciencia, cómo definimos nuestros temas de investigación, cómo

delineamos metodologías de la reciprocidad y también, cómo escribimos y cómo habitamos las palabras escritas desde nuestras vidas situadas. Indisciplinadas como somos no nos hemos ajustado del todo a las normas de publicación estandarizadas y en ese sentido, nos hemos dado un cierto permiso poético para respetar el estilo estético narrativo definido por cada autora.

Las autoras estamos entrelazadas por experiencias de educación e investigación en universidades públicas de un Sur Global desfinanciado, desgastado en las mil y una luchas por una vida digna y libre de violencias. Nos atraviesan inquietudes feministas, los *entre-lugares* de la migración, y las tensiones de un mundo desigual. Y nos atraviesan de formas desiguales, también por nuestra condición de clase, racial, nacional y de sexualidades.

En este libro se presentan trabajos que, desde una mirada tradicional, bien pueden encuadrarse en los campos de los estudios africanos, estudios feministas y la conjunción entre ambos. Pesa sobre esta clasificación, el prejuicio de ser análisis específicos y en el mejor de los casos, complementarios, cuando no, prescindibles. Aunque las razones de peso están a la vista, y esperamos haber contribuido con la suma de muchísimas otras en esta compilación, sigue primando una idea que estos campos importan sólo a quienes participan de él, ya sea en calidad de investigadoras y/o beneficiarias directas. Nosotras queremos contribuir en derribar esas fronteras entre especializaciones, en desarmar ese mito: aunque la historia de la humanidad no incluyó a las mujeres durante dos siglos de producción de conocimiento; los estudios feministas no discuten las mujeres, discuten la Historia con mayúscula. Los trabajos que aquí presentamos son obras que aportan al conocimiento entendido de una manera holística, que suman a los debates actuales sobre teorías y metodologías, sobre feminismos y sexualidades, sobre historia e historiografía, sobre el colonialismo, la violencia o sobre el neoliberalismo, que buscan un lugar en los análisis que ponen la atención en el cuerpo, en las intersecciones, en la transdisciplinariedad.

No es un libro sobre mujeres, pero es un libro donde las mujeres que escriben y las mujeres sobre las que se escriben son protagonistas. En primera persona. En mayúscula. Sin pedir permiso, sin pedir perdón, sin peros: protagonistas. Es un libro donde buscar cómo entender teórica e históricamente la violación sexual en un mundo moderno colonial (Pumla Gqola), también, donde pensar los significados de la (no) alteridad en el hacer etnográfico (Peti Mama Gomes), donde abordar el valor teórico e histórico de trayectorias autobiográficas, que en su propia inscripción corporal presentan un archivo de la resistencia a la estructura del imperialismo portugués (María da Luz Fonseca de Carvalho); y también de reestructurar los significados de la investigación-intervención para el estudio de géneros y sexualidades donde este tipo de debates son tabú, como la metodología presentada por Ineildes Calheiro en su capítulo sobre deporte y sexualidades; es también un libro donde encontrar genealogías teóricas para pensar el mundo actual, a partir de los aportes intelectuales de una escritora y activista egipcia tan importante como al-Saadawi (Wilda Western), y también sobre cómo, desde el feminismo, nos apropiamos de conceptos que no siempre fueron pensados para incluir la experiencia femenina, como el de necropolítica, de Achille Mbembe (David Mouzo), o como los escritos de Fanón sobre Argelia y sobre el racismo, restituyendo los diálogos de este autor con el pensamiento feminista, en

particular de Simone de Beauvoir y también con sus propias camaradas de lucha en Argelia (Yamila Balbuena). En este libro, la producción intelectual africana tiene destaque, y encontramos un detallado recorrido por la historiografía sudafricana y como ésta interpela la autora en su trayectoria (Mónica Cejas); pero también, destacamos la producción académica africana sobre relaciones de género y sexualidades, con un capítulo específico dedicado a situar de forma muy resumida el campo de estudios feministas africanos (Cabanillas); a partir del análisis detallado del archivo colonial, Agustina Suarez y Laura Efron demuestran las formas en que el Imperio Británico -y su represión genocida- fueron profundamente *generizadas*. Así, este libro es sobre estudios feministas africanos, pero es también sobre los silencios en las ciencias sociales, es sobre teoría y sobre metodologías para desafiar el extractivismo académico.

Humildemente apostamos a la producción de saberes que busca resquebrajar el orden, en términos *foucaultianos*, en el que determinados temas, determinadas metodologías y formas de escritura son producidas como no visibles, ni audibles, en definitiva, no valiosas o no significativas. Dentro de este mecanismo también se encuentra la estrategia de reconocimiento de su importancia, pero en un mismo gesto son reducidas y segregadas al gueto de los “estudios feministas/ estudios africanos”.

De ningún modo sostenemos que es fácil o sencillo de asimilar recibir o procesar los golpes, las denuncias, las nuevas formas de construir conocimientos, en parte porque mueven el piso que nos sostiene de pie, cuestionan nuestros privilegios, traen consigo demandas o dolores históricos que son precisos y de forma urgente, reparar. De lo que estamos convencidas, es que estas nuevas epistemologías nos proporcionan herramientas que mejoran nuestra comprensión del mundo y, por ende, son imprescindibles. Mejoran, sobre todas las cosas, la forma en que habitamos este mundo. Por supuesto que es desafiante, en el sentido de que poseen un estilo des-encuadrado si lo comparamos con la estructura y tono de los textos académicos, porque como ya lo expresó Audre Lorde (1984) “las herramientas del amo no desarmaran la casa del amo”. Sujetas y temas históricamente excluidos del mundo académico, inevitablemente desarrollan otras formas de habitarlo, de investigar y de escribir. Nos demandan también transformar una política de la escucha, una política de la lectura. Crear las condiciones para que determinados discursos sean inteligibles, visibles, citables.

Aquí, África no es un estudio de caso, solamente; no es proveedora de material empírico para manufacturar teorías. Los capítulos que integran esta compilación proponen metodologías diversas, que van desde la interdisciplinariedad, como es el caso de Jacimara Santana, quien combina historia oral con el análisis de documentos escritos, algunos de ellos producidos por la policía colonial y observaciones en campo; África es también el espacio productor de teorías que precisan ser discutidas, criticadas, genealogizadas, donde el análisis bibliográfico es retomado desde experiencias situadas de vida, investigación y política (Cejas, Mouzo, Balbuena, Cabanillas); las formas vinculares del hacer etnográfico a través de las redes personales e íntimas de pertenencia, como es la investigación de Peti Mama Gomes; o el uso de la herramienta de la *escrevivência* por parte de María da Luz Fonseca, que es un concepto que emerge en el campo de la literatura y migra a las ciencias humanas, combina elementos de la

auto etnografía y la autobiografía como forma de conocimiento, y como una ventana para enfocar la estructura social, y donde la genealogía familiar provee las “fuentes primarias” para contar las lagunas y áreas tabú de la historia santotomense. También el libro cuenta con metodología de investigación- intervención, donde acciones como un curso sobre géneros y sexualidades es montado para crear un espacio seguro donde hablar de temas tabú en el contexto de Guinea Bissau (Calheiro), y en esa acción militante junto a un Centro de estudios de género local, se producen los datos de la investigación y se procura historizar la existencia de la homofobia en Guinea Bissau, entendiéndola como parte de las ideologías coloniales; es un libro que problematiza la acción, agencia y voz de las mujeres en contextos tan complejos como el Mozambique colonial e independiente, donde las mujeres *tinyanga* (médicas-sacerdotisas) mantuvieron los saberes de salud y enfermedad en contextos represivos (Jacimara Santana); o en las acciones sindicales de campesinas sin tierra cosechadoras de fresas en el Marruecos contemporáneo (Indira Sánchez Bernal). Y subrayamos nuevamente el aporte que significa que, en muchos casos, las autoras dominan las lenguas predominantes en sus campos de estudio, y éstas no son las mismas en que se da su escritura, sumando una capa más de complejidad.

La producción de conocimiento desde una otra perspectiva que apuesta a las formas comunitarias de existencia nos empuja a proyectos intelectuales que son inevitablemente colectivos. El aporte polifónico produce una convergencia también desde un lugar diferente al habitual. No fuerza la unidad, traza los dibujos de una articulación abierta respecto la problemática de las mujeres y diversidades no blancas imbricadas en un orden global capitalista. Aunque hay vasos comunicantes entre uno y otro capítulo, son diferentes propuestas y tienen particularidades irreductibles. Y en ese sentido, algunas de las historias que recoge este libro, aunque sean narradas desde un Yo aparentemente personal, en realidad develan el esqueleto de la opresión y del imperialismo. Así, la escritura de María da luz Fonseca de Carvalho revierte el proceso de cómo se produce una investigación, donde su propio archivo es la historia de vida de su madre. Leemos, en esa biografía ancestral en femenino los entrecruzamientos del proyecto imperial: el sistema de trabajo forzado llamado de *contratado*, el latifundio como único proyecto económico posible, la ruta entre Cabo Verde y Santo Tomé y Príncipe como un camino atlántico de ida sin retorno, las problemáticas de la ciudadanía santotomense actual, donde las personas originarias de Cabo Verde no tienen derecho, ni siquiera a un documento de identidad. Pero también encontramos en la etnografía de Peti Mama Gomes la poética del vínculo con mujeres que son familiares, y la reconstrucción de la confianza a partir del encuentro etnográfico. Así también se refleja en el trabajo de Indira Sanches con campesinas marroquíes sin tierra, donde los diálogos, las entrevistas están atravesadas con tensiones imposibles de resolver, como la amenaza de pérdida de empleo o de persecución por parte de las empresas agrícolas que las emplean.

En ese despliegado de temas y escrituras hay una radicalidad que desafía el poder de la colonialidad, son experiencias disruptivas y que desafían el statu quo. Son agendas político-intelectuales del siglo XXI. Pero también son formas de escritura que desafían lo que entendemos por conocimiento académico válido. La hechura artesanal de la metodología, evidenciada en sus



detalles, transparenta aquello que no es discutido en la teoría: cómo planeamos, fallamos y nos accidentamos al momento de hacer investigación de campo. Precisamos decir a través de qué mecanismos llegamos a determinadas evidencias, para de esa forma retribuir a la lectora en su capacidad de criticar la investigación cuyos resultados son expuestos en cada artículo. Es una forma más de aplanar el abismo jerárquico entre quién escribe y quién lee. De invitar a quién lee a percibir cómo se construyen aciertos y desaciertos de la investigación. Ésta, es también una forma de desacralizar el llamado discurso científico.

Recorriendo sus capítulos, es un libro que nos confronta con el hecho de (las autoras, las actoras) ser tan radicalmente diversas y estar tan profundamente conectadas. Cuando construimos el puente, cuando atravesamos el puente o cuando somos el puente para hacer efectivo el tan proclamado diálogo Sur- Sur, ¿qué encontramos del otro lado? Nos encontramos en los vínculos entre las luchas por la emancipación, las respuestas represivas, los regímenes de supremacía blanca y su relación con la violencia androcéntrica; las formas en que la historia es un ejercicio masculinizador, memorias emergentes que nos obligan a establecer otras periodizaciones; aprendizajes que están en el cuerpo, *in-corporados*, y que, desde su materialidad viva nos cuestionan cuán incompleta y compleja es la palabra, y la palabra escrita.

Los diálogos desde el Sur a los que apostamos están enclavados en la empatía, en una experiencia propia que es capaz de extender su solidaridad en la diferencia. Es un diálogo en el que no reconocemos como propia la estructura binaria del “ellas y nosotras”. Este diálogo desde el Sur, nos muestra también estudios sobre contextos africanos, cuyas coordenadas nos son enteramente familiares: las políticas neoliberales y la desposesión territorial, la violación sexual, el cuidar de la vida y los aportes femeninos no reconocidos a la economía, el hacer historiográfico silenciado de intelectuales mujeres sudafricanas, africanas y latinoamericanas, la escritura militante, los aportes intelectuales feministas silenciados en los escritos de intelectuales hombres reconocidos, las dificultades de investigar en contextos donde hablar sobre sexualidades es tabú, la violencia lesbofóbica y homofóbica, la represión genocida *generizada*. Todos estos temas son abordados en contextos africanos, sin embargo, ninguno de estos temas nos es ajeno. La alteridad existe, sin embargo, no es la alteridad la que define o encuadra este diálogo. Reconocemos la diferencia, reconocemos las desigualdades, pero no hacemos de ellas el eje de nuestro trabajo. El trasfondo de cada capítulo se nutre de una urgencia militante: la urgencia de alzar la voz, de analizar, pensar y evidenciar las acciones de mujeres que de hecho están dedicadas a desmontar los proyectos racistas y sus consecuencias, a destruir la vergüenza y el auto- odio. Pero es también recuperar para un nosotras, parafraseando a Gloria Anzaldúa (2021), un *Nos/otras*, la apropiación de nuestra experiencia individual y las formas en que está entrelazada a tantas otras subjetividades colectivas. Pensando un público lector de Argentina, tal vez precisamos comenzar a percibir la otra que habita en nosotras, antes de delimitar una alteridad exógena que nos define en el centro de la escena.

## Rutas de lectura

En el momento final de la construcción del manuscrito dudamos bastante de qué manera agrupar los trabajos. Como hemos insistido en estas palabras introductorias, más allá de los temas específicos y diferentes de los abordajes, todos suman a una epistemología precisa y urgente. No obstante, algún ordenamiento teníamos que definir y así fue como elegimos abrir con la traducción de Pumla Gqola (2015) “Qué tiene que ver la raza con la violación sexual”, porque consideramos que nos interpela como país. En la Argentina del feminicidio y de la masificación del debate feminista, donde todavía es tabú hablar y discutir la cuestión racial y el racismo, este es un debate pendiente para nuestras universidades, para las militancias: una gran deuda pendiente para todes. Seleccionamos una autora sudafricana, que pertenece a un país donde la cuestión racial y la supremacía blanca son cotidianamente debatidos. Pumla, una feminista activista, aguerrida, comprometida, que no divide entre “activismo” y “producción intelectual”. Dueña de una palabra combatiente, y de una escritura prolífica y amplia. A pesar que no tenemos el resto de su obra en español, esperamos que este texto sea una invitación para seguir leyéndola.

A continuación, elegimos una tríada que discute la agencia de las mujeres en contextos diversos: Peti Mama Gomes analiza el impacto de las actividades de mujeres emprendedoras y comerciantes en Guinea Bissau; Jacimara Santana analiza la relación íntima entre la incorporación de espíritus y la contestación del dominio colonial por parte de las *tinyanga* en Mozambique; y a través del texto de Indira Sanches recorremos e historizamos las luchas por las tierras de las campesinas marroquíes. Los tres capítulos tienen la virtud de mostrarnos las dimensiones de la agencia femenina en contextos de hiper precariedad y represión. En este sentido proponen dimensiones complejas de la capacidad de agencia, que relacionamos con la propuesta conceptual de Saba Mahmood (2006) en su texto sobre el revivalismo islamita en Egipto.

En la siguiente tríada, los artículos se encuadran en lo que podríamos llamar de escrituras de sí. El punto de partida epistemológico es la sujeta cognoscente, la investigadora. El camino metodológico está atravesado de la propia experiencia, y en este sentido, los trabajos de María da Luz Fonseca de Carvalho, de Ineildes Calheiro y de Yamila Balbuena problematizan de formas divergentes el status de la experiencia y del sujeto en la investigación en ciencias sociales y humanas. Representan tres líneas de articulación diferenciadas: la *escrevivência* en el caso de Fonseca, la investigación- intervención en el caso de Calheiro, y el conocimiento situado en el caso de Balbuena. Este, es un debate inacabado y que atraviesa otras encrucijadas: las formas de escritura etnográfica de lo que Lila Abu Lughod (2020) llamó “Mundos de Mujeres”, en su libro sobre mujeres beduinas; y una desarticulación necesaria entre el “Yo/ otra”, desde el momento en que el *sujeto de conocimiento* constituye -en ocasiones- parte de lo que se conceptualiza como “otra”. La alteridad, de esta forma, abandona sus formas exógenas y exotizantes para estar inscripta en la primera persona, y pasa a ser escrita como una parte *naturalizada e íntima* de este mundo herido.

La producción de conocimiento africano ocupa un lugar especial en nuestros sentimientos, y dedicarnos a analizar lo que otras autoras feministas africanas pensaron sobre sí mismas y sobre sus sociedades es una forma de honrar esa actividad intelectual. Así la siguiente tríada son textos que hablan de textos africanos escritos por mujeres: Mónica Cejas recorre la historiografía sudafricana, retomando su posicionalidad y experiencia dentro de este campo; Natalia Cabanillas analiza brevemente la constitución histórica del campo de estudios africanos; y Wilda Western se dedica a la obra de una única autora: Nawal Al Saadawi. Esta tríada nos muestra que la riqueza no depende del tamaño de la muestra, tanto si tomamos una autora, un país, o un continente, vamos a tener un exceso de material de análisis.

Finalizando, en el último apartado publicamos dos análisis de los mundos de muerte contruidos por el colonialismo: el análisis de los estereotipos coloniales que pesaron sobre las mujeres combatientes del Ejército por la Tierra y por la Libertad (Mau Mau), analizados por Agustina Suarez y Laura Efron. David Mouzo, nos acerca un trabajo que sistematiza y sintetiza las críticas feministas al concepto de necropolítica, creado por el politólogo camerunés Achille Mbembe que a pesar de su importancia aún no circula con fluidez y como debería ser por la vitalidad de su aporte en nuestros debates intelectuales y políticos. David realiza originalmente una investigación sobre la violencia en el este de la República Democrática del Congo. Sin ser una investigación feminista, es un trabajo que retoma la crítica feminista como elemento teórico central para entender las dinámicas de control territorial en este caso específico. De hecho, las relaciones de género, como la cuestión racial, están imbricados en cualquier investigación: no existen motivos válidos para mantener las fronteras erguidas. En todos los casos, nuestra propuesta es que la teoría feminista producida por autoras africanas o en el Sur Global, es relevante para entender el mundo en que vivimos.

Otras costuras textuales e intertextuales serían posibles. Animamos a los lectores armar su propio camino de lecturas.

## Referencias bibliográficas

- Abu Lughod. (2020). *A escrita dos mundos de mulheres; histórias beduínas*. Papéis Selvagens.
- Amadiume, Ifi. (1987). *Male Daughters, Female Husbands. Gender and sex in an African Society*. Zed Press.
- Anzaldua, Gloria (2021) *Luz en lo oscuro*. hekht
- Balbuena, Yamila. Herrera, María Marta y Luque, Juan (2023). Tiempos de aventura: la experiencia de una cátedra feminista. Ponencia. II Jornadas Nacionales “Haciendo Universidades Feministas. A 40 años de Democracia”.
- bell hooks (2019) *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. Editora Elefante.
- Cejas, Mónica Inés (coord.) (2017) *Sudáfrica post-apartheid: nación, ciudadanía, movimientos sociales, gobierno, género y sexualidades*. MC Editores-UAM-X.

- Cejas, Mónica Inés y Galindo, Alejandra (Coord). (2023). *Mujeres desde el Sur Poéticas del encuentro con Asia y África*. Itaca.
- Davis, Angela (2004) [1981]. *Mujeres, Raza y Clase*. Akal.
- Dossiê (volume físico). Projeto editorial e fotográfico Mamãs, Bebês e Capulanas: cuidados e afetos tecidos nos corpos. Estudos Feministas, VOL. 27 N.1/2019.
- Gomes, Patricia Godinho. (2021). De emancipadas a invisibles: las mujeres guineanas en la producción intelectual del Instituto Nacional de Estudios e Investigación (INEP). *Revista Páginas*, 13(32), s/p. <https://doi.org/10.35305/rp.v13i32.509>.
- Gqola, Pumla Dineo. (2015). What Does Race has to do with rape. En *Rape. The South African Nightmare*. (pp. 37-53) MF Books Joburg.
- Haraway, Dona (2022) *Visiones Primates. Género, raza y naturaleza en la ciencia moderna*. Hekht.
- Le Doeuff, Michele (2000) *El estudio y la rueca*. Altaya.
- Lobo, Andrea e Gomes, Patricia Godinho. (2021). Vozes, vivências e significados. Mulheres africanas e perspectivas de gênero | *AbeÁfrica – Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos*. AbeÁfrica. v. 6, (6). <https://revistas.ufrj.br/index.php/abeafrica/issue/view/1909>
- Lorde A. (1984). The master's tools will never dismantle the master's house. In *Sister outsider* (pp. 110–113). Sister Visions Press.
- Mahmood, Saba. (2006). Teoria Feminista, Agência e Sujeito: algumas considerações sobre o revivalismo islâmico em Egipto. *Etnográfica*, V. X (1), 121-158.  
[http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S087365612006000100007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S087365612006000100007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt) .
- Marques, Diego Ferreira; Jardim, Marta da Rosa (2015). Dossiê: corpos, trajetórias e valores: perspectivas de gênero, famílias e reprodução social em contextos africanos. *Cadernos Pagu* (45). <https://doi.org/10.1590/18094449201500450051>
- Monteiro, Euridice. (2016) Crioulidade, colonialidade e gênero: as representações de Cabo Verde. *Revista Estudos Feministas*, v. 24 (3) 983-996.  
[https://www.jstor.org/stable/estufemi.24.3.983#page\\_scan\\_tab\\_content](https://www.jstor.org/stable/estufemi.24.3.983#page_scan_tab_content)
- Mohanty, Chandra Talpade (2008) Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Cátedra.
- Oyěwùmi, Oyèrónké (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo.
- Oyěwùmi, Oyèrónké (2017) [1997]. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la frontera
- Quijano, Aníbal (1993). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (122-151). CLACSO.

- Rea, Caterina, Soares, João Bosco, e Silva, Ana Catarina Barbosa (eds e tradutoras). (2021) *Traduzindo African Queer II. Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Editora Devires.
- Reginaldo, Lucilene; Lara, Silvia Hunold; Curto, José C. (2017) Apresentação Dossiê História Das Mulheres, Gênero E Identidades Femininas Na África Meridional. *Cadernos Pagu*, Nro 49. <https://www.scielo.br/j/cpa/i/2017.n49/>
- Rocha, Eufemia e Vieira, Miriam (2020). Dossiê Mundos De Mulheres 2021: Pensamentos Feministas Afro-Moçambicanos *Revista Estudos Feministas*, Volume: 28, Número: 1, <https://www.scielo.br/j/ref/i/2020.v28n1/>
- Said, Edward W. (2007). *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia de Bolso.
- Santana, Jacimara Souza. (2014). *Mulheres Africanas de Moçambique na Revista Tempo (1975-1985)*. Casa Aberta/Biblioteca Nacional.
- Santana, Jacimara Souza. (2018) *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (1927-1988)*. EDUNICAMP.
- Santos da Silva, D. A. (2021b). Mulheres angoleñas en la lucha anticolonial: historiografía, fuentes y memoria. *Revista Páginas*, 13(32), s/p. <https://doi.org/10.35305/rp.v13i32.513>.
- Santos da Silva, Dayane Augusta (2021a). *Na cobertura da retaguarda. Mulheres angolanas na luta anticolonial (1961-1974)*. Tesis (Doctorado en Historia) — Universidad de Brasília.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). *Pode o Subalterno Falar?* Editora UFMG.
- Western, Wilda. (2021). *Las leyes y el cuerpo. Ciudadanía de mujeres en Egipto contemporáneo*. UACM- GEDISA.

# CAPÍTULO 1

## ¿Qué tiene que ver la raza con la violación sexual?

*Pumla Gqola*

La respuesta a la pregunta del título es muy simple: todo. Sin embargo, para demostrar esa idea será necesario un camino argumentativo mucho más extenso<sup>1</sup>. La idea raza como una forma de ver, definir, experimentar y organizar el mundo es relativamente reciente en la historia de la humanidad, y se apoya ampliamente en la creación de la diferencia sexual y en la violencia sexual. La idea de raza, primero se vuelve una forma de conocimiento y un sistema organizativo, que se institucionaliza, se expande y gana legitimidad a través del uso extensivo de la violencia sexual. La historia de la raza es la historia de la esclavitud, del colonialismo y de la emergencia de las ciencias. Las diferentes disciplinas académicas rescatan la raza, de ser solo una idea, para elevarla a ser un sistema productor de sentido y de ordenamientos válidos, que descansa en la violencia sexual, en la medición y catalogación sexual de los cuerpos de las personas esclavizadas y colonizadas. En este sentido, como George Lamming (1983) y David Dabydeen (1984) sugieren, el imperio es un proyecto pornográfico. Nombrar el carácter pornográfico del imperio es subrayar la manera en la que el proyecto imperial es sexualmente violento y espectacular (exagerado) en sus demostraciones de poder. Por lo tanto, no es posible hablar del desarrollo de un lenguaje de la raza sin hablar de violencia sexual. Como demostraré, la raza fue producida a través de la violación sexual en formas deliberadas, directas e indirectas.

Shailja Patel -la aclamada feminista keniana, activista, poeta y teatrera- nos recuerda que “cuando quieres entender cómo funciona el poder en cualquier sociedad, observa quien está soportando la vergüenza y quién está produciéndola”.

Patel da en la tecla. La vergüenza es una función de la opresión; se relaciona con quién es valorizado y quién es invisibilizado en cualquier sociedad. Aunque lógicamente, parecería que las personas que hicieron algo malo serían las que tienen algo por lo cual deberían avergonzarse, en la realidad, sucede exactamente lo contrario. La vergüenza es producto de la deshumanización, y todos los sistemas violentos y opresivos producen vergüenza en aquellos/as

---

<sup>1</sup> Este texto fue publicado originalmente en inglés en 2010 como Capítulo 2 titulado *What Does Race has to do with Rape*, del libro *Gqola, Pumla, Rape. The South African Nightmare*. La traducción fue realizada por Natalia Cabanillas y la revisión y edición del texto por Yamila Eliana Balbuena. En el capítulo, la autora no realiza citas con números de páginas, pero se refiere a la mayoría de las obras con la referencia del título y autora. Elegimos respetar este aspecto. En cuanto al inglés, este idioma no es tan generizado cuanto el español. En acuerdo con la autora elegimos el lenguaje neutro con el uso de la “e”, para neutralizar términos que en la lengua de la publicación no tienen género. Por ejemplo, la palabra “black” puede significar de forma indistinta negra o negro, fue traducida siempre como *negre*, excepto cuando tuviera una referencia explícita a una correspondencia masculina o femenina.

a quienes brutalizan. En consecuencia, Patel establece que seguir las huellas de la vergüenza es una forma confiable de predecir cómo funciona el poder, ella apunta a la vergüenza como una expresión del trauma, relacionada con la degradación.

Esta afirmación aparenta ser contraintuitiva. Por tanto, observemos algunos ejemplos. En las sociedades heteropatriarcales supremacistas blancas y capitalistas, todas las formas de degradación causan vergüenza. Por lo tanto, se les hace creer a los pobres que deben sentir vergüenza de sí mismos y de su pobreza, son alimentados con una dieta diaria basada en su supuesta inferioridad, holgazanería e inadecuación. Son bombardeados con estos mensajes, y de forma yuxtapuesta, los ricos son celebrados, mitologizados como personas que trabajan duro, que son más inteligentes y superiores en todos los aspectos. Los ricos llevan una vida fácil, llena de abundancias. Los pobres batallan para llegar a fin de mes, y generalmente se las tienen que arreglar sin comida, sin electricidad, sin agua, sin servicios adecuados de salud o escuelas bien equipadas. Esta yuxtaposición y bombardeo con los detalles de las vidas de los ricos manufactura el deseo de ese confort del que gozan los adinerados. Esto es parte del diseño del poder. Este deseo seduce a los pobres para que trabajen más duro, persiguiendo ese confort escurridizo. Pero no importa qué tan duro trabajan, los recursos del mundo son finitos.

Por lo tanto, la riqueza requiere de la acumulación de recursos, lo que significa tomar recursos que les permitirían a los pobres vivir una vida decente en un mundo equitativo. Sin embargo, la mitología del poder violento construye a los pobres como inadecuados y a su incapacidad para adquirir riquezas obscenas como un fracaso del cual son responsables. La repetición del fracaso produce dolor, desempoderamiento, derrota y en última instancia, vergüenza. Esto no es un proceso natural. Así es como la riqueza es producida y justificada. En diversas sociedades jerárquicas esta estructura está mitologizada y naturalizada de diferentes maneras, tales como el “ser industriosa” (la idea que el trabajo duro produce riqueza), a través de la religión (jerarquías sancionadas divinamente), incluso hasta discursos biológicos (sobrevivencia y dominio de los más aptos) o por herencia (los ancestrales les otorgan el derecho a ser la realeza).

La raza y el género funcionan en formas similares.

Una parte del poder violento de género consiste en celebrar atributos asociados a lo masculino, y organizar el mundo en opuestos binarios. Si lo masculino y lo femenino son opuestos y no hay nada en el medio, cuando lo masculino es celebrado, su opuesto femenino tiene que ser degradado. Esto significa que aquellas personas marcadas como femeninas también son rebajadas en relación a las personas marcadas como masculinas. El rebajamiento es otra forma de hacerlas sentir inferiores.

A través de un proceso similar al de la estructura de clases en las sociedades capitalistas (y feudales), el patriarcado crea el complejo de inferioridad en las mujeres, el cual también descansa en el odio por lo femenino, y consecuentemente, en el auto-odio. Por consiguiente, las mujeres gastan su energía intentando arreglarse<sup>2</sup>, ya que la medida del humano completo es lo

---

<sup>2</sup> N. de T: en la frase original la autora dice “*women spend energy fixing themselves*”, cuya traducción puede ser las mujeres gastan energía arreglándose -donde el sentido de arreglar es equivalente a arreglar un problema. O bien, podría ser traducido como “castigándose”, si tomamos el verbo “*fixing themselves*” como una expresión informal de habla. Sin

masculino, y dado que las mujeres no pueden alcanzar la masculinidad de formas legítimas, lo mejor que pueden hacer es volverse deseables para la aprobación del ojo masculino. Cuando esta aprobación es perpetuamente negada, más tiempo se gasta en sí misma. Finalmente, el patriarcado produce que las mujeres no se sientan cómodas en sus propios cuerpos. Las manifestaciones incluyen identificación de los cuerpos de las mujeres como sucios o excesivos, y que, por lo tanto, precisan ser disciplinados, escondidos y obsesivamente modificados. Desde decir que sus vaginas huelen a pescado, o ser enseñadas que la menstruación y el pelo corporal son sucios (cortan la leche, pudren la carne, contaminan a otros), hasta ser castigada por ocupar espacios, las mujeres somos socializadas para creer que siempre hay algo errado con nosotras. Nuevamente, es parte del plan. Mientras estamos muy ocupadas esforzándonos en tener menos pelos, ser menos olorosas, más frescas, y tantas otras cosas, estamos usando nuestra energía para volvernos pequeñas, de forma tal que quedamos sin energías para luchar contra el patriarcado. No es una casualidad que el cuerpo femenino idealizado en las sociedades capitalistas y supremacistas blancas es aquel que se ve cansado, y muestra evidencias de haber sido moldeado<sup>3</sup>. Mujeres cansadas, hambrientas y distraídas son más fáciles de dominar. Y ya están entrenadas para esforzarse y culparse por ser inadecuadas, inclusive en ausencia de la violencia sexual.

Con la raza, la vergüenza es producida a partir de la esclavitud, el colonialismo y las conquistas que de este emergen. La esclavización, las masacres coloniales y las conquistas llevan al quiebre de las normas previamente conocidas, dejando los marcos explicativos incapaces de dar una explicación convincente de un mundo en transformación y del lugar de les colonizadas en ese mundo.

Al reflexionar sobre un conjunto de sociedades esclavistas, entre ellas, la sociedad sudafricana, Gwyn Campbell y Elizabeth Elbourne (2014) en su colección de ensayos *Sexo, poder y esclavitud* afirman lo siguiente:

La esclavitud fue acompañada de ideas sobre la honra. Muchos de los capítulos de esta colección, tomados en su conjunto, parecen sugerir que, a lo largo de una multiplicidad de sociedades esclavistas, había vínculos entre la esclavitud, el control de la sexualidad (incluyendo el hecho de que les esclavizadas no eran propietarias de sí mismos y por tanto eran obligadas a prestar servicios sexuales), y percepciones sobre la honra y la deshonor.

El deshonor o deshonor es otra forma de nombrar la vergüenza. Producto de la lectura de todos los ensayos en su colección, donde diversas autoras analizan diferentes sociedades esclavistas, Campbell y Elbourne concluyen que todas ellas se caracterizan por la asignación de

---

embargo, “arreglarse” en el español de Argentina también posee una polivalencia acertada: tanto se usa para arreglar un problema, como para el acto de embellecerse, sentido que combina con el final de la frase “ser atractiva para el ojo masculino”

<sup>3</sup> En el original en inglés la autora utiliza el verbo “*worked on*”, que puede aplicarse a un trabajo continuado sobre un objeto, una reparación, un arreglo, o arreglarse en el sentido estético.



honra y vergüenza. Esos significados de honra y vergüenza son autorizados -creados e investidos de poder- por el control de la sexualidad de la persona esclavizada. En otras palabras, la vergüenza es inducida en la persona esclavizada cuando él o ella no es capaz de controlar su propia sexualidad. La “obligación de proveer trabajo sexual” es la violación sexual. Ser un esclavo es ser reducido al estatus de objeto, deshumanizado y negado de voluntad y soberanía sobre sí mismo. Es estar cubierto de deshonra. Bajo estas condiciones, la autonomía corporal es una imposibilidad, induciendo más vergüenza. Los cuerpos de los esclavizados pertenecían a quienes los habían capturado o comprado. Sus amos y amas poseían sus cuerpos junto con su capacidad de trabajo productivo, sexual y reproductivo. Cuando eres propiedad de otro, un mueble, el consentimiento es imposible. La violación sexual era una faceta central de la esclavitud.

David Brion Davis (2014) es instructivo a la hora de explicar la relación entre el control de la sexualidad y las sociedades esclavocratas. Él escribe:

La relación sexual puede ejemplificar el momento más próximo en el amor, fusionando dos humanos compartiendo de forma igualitaria el placer y con el reparto igualitario de genes para crear mágicamente un nuevo ser humano. *Sin embargo, el mismo movimiento físico puede ejemplificar el acto de conquista o guerra más deshumanizante, degradante y explotador, incluyendo la inserción de genes del conquistador en el grupo enemigo.* [...] Claramente, este es un rango muy amplio entre dos experiencias extremas extraordinarias. Las relaciones sexuales pueden ser casuales, comunes y corrientes, escasas, habituales o incluso, compradas. *Pero a pesar de estas variaciones y diversidades, la relación entre una persona esclavizada y una libre, especialmente si es el amo, nunca podría alcanzar el nivel ideal expresado en el modelo expuesto, desde que un esclavizado, como un mueble, nunca podría alcanzar siquiera una igualdad temporal.* (cursivas adicionadas por la autora del capítulo).

Para Davis, las relaciones sexuales consentidas entre dos adultos pueden incluir un amplio espectro desde el amor hasta el sexo transaccional, con todo lo que existe entre ambas posibilidades. La violencia sexual es un arma de guerra que ha sido implementada y probada con éxito en muchos contextos. A esto se refiere Davis. Perfora en el cuerpo aquello que las balas no pueden realizar en el territorio conquistado. Como sugiere Davis, el control sexual de amos para esclavizados sólo puede ser violento. Como muestra buena parte de la literatura, la violación de mujeres esclavizadas era parte de la rutina de las sociedades esclavistas desde El Cabo a las Américas. Lo que Davis quiere mostrar aquí es la política deliberada de violación y embarazo forzado de mujeres esclavizadas, como parte de la experiencia de ser esclavizada. Una forma infalible en la que los amos se aseguraban el incremento de sus “propiedades” y riquezas sin precisar gastar más dinero. Estas prácticas no eran la excepción, sino que estaban ampliamente presentes en muchas de las sociedades basadas en el trabajo esclavo.

Durante el lanzamiento del libro “Respecto a la comunidad musulmana: de la esclavitud al post-apartheid” [*Regarding muslims: from slavery to post-apartheid*], Gabeba Baderoon (2015) argumentó enfáticamente que seremos incapaces de quebrar el dominio absoluto de la violación

sexual en Sudáfrica si continuamos suponiendo que es un fenómeno reciente. En otras palabras, si realmente tomamos en serio la tarea de entender el predominio de la violación sexual en nuestra sociedad, necesitamos empezar a interrogar las historias de la violación en Sudáfrica. Para eso, precisamos mirar hacia atrás y observar el tipo de trabajo que la violación ha hecho en la Sudáfrica colonial esclavista.

Para Baderoon, no se trata solamente de reconocer la “explotación violenta y sexual” que caracteriza la temprana sociedad esclavista de Ciudad del Cabo, sino también, que tomemos en serio el “trauma de la esclavitud y de la dominación sexual” sobre el que Sudáfrica fue fundada.

La violación de esclavizadas fue una parte integral de la arquitectura del orden esclavista de la sociedad del Cabo. Cabe mencionar el nombre y la localización del *Slave Lodge* [hospedaje de esclaves] en la Ciudad del Cabo. Construido en 1679, fue utilizado como hospedaje para más de 9 mil personas esclavizadas, por la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, prisioneros y afectadas con enfermedades psiquiátricas entre 1679 y 1810. También es conocido por haber sido el primer burdel y “la compañía de mujeres esclavas prostitutas. El estatuto de esclavo pasaba por la vía materna, de forma tal que todos los niños producidos por esos encuentros eran esclavizados desde el nacimiento, independiente de quién fuera el padre” (Mary Caroline Cravens, 2009).

La ambigüedad del hospedaje providenciado por la Compañía de las Indias Orientales (VOC, por sus siglas en holandés) es esclarecedora. La VOC fue fundada en marzo de 1602, para permitir a los comerciantes holandeses desafiar el monopolio portugués sobre el comercio de especies con Asia, así como también mejor competir con los mercaderes ingleses. Holanda dio a la VOC el derecho de desafiar cualquier monopolio existente, mientras establecía su monopolio propio con mandato libre para colonizar o esclavizar quien quiera que desearan en el Sureste asiático, con un efecto devastador. En 1649 decidieron establecer una base de aprovisionamiento en El Cabo de Buena Esperanza, y la VOC mandó un grupo de hombres, liderados por Jean Van Riebeeck. La historia de guerras, esclavización y establecimiento de colonos holandeses por Van Riebeeck es bastante conocida. Mientras que las personas libres tenían libertad de movimientos, les esclavizadas no. Consecuentemente, a menos que se escaparan, eran obligadas a vivir allí donde sus amos les hospedasen. Además, dado que la coerción sexual era parte del negocio de la esclavitud, el uso del “Hospedaje de Esclaves” como burdel no presentaba ninguna contradicción con el orden de una sociedad organizada en torno de la esclavitud. Aunque algunas evidencias sugieren que el uso de este edificio como burdel precede a su utilización como hospedaje de esclavizadas, la mayoría de los registros muestran que les esclavizadas residían en este edificio desde el momento mismo en que fue terminado. Este hecho, junto con el número extremadamente bajo de mujeres durante el periodo colonial significa que las personas prostituidas eran simultáneamente esclavizadas. Dada la institucionalización de la violación sexual en la esclavitud del Cabo, tanto como en otras sociedades esclavistas, no había ninguna contradicción entre -por un lado- el servicio obligatorio de trabajo sexual prestado por las mujeres esclavizadas, como parte de la función de burdel que el hospedaje tenía; y -por otro lado- la y el tipo de guerra sexual y embarazos forzados de mujeres

esclavizadas como fue descrito antes por Davis. Como les niños esclavizados pertenecían a sus dueños, la institucionalización de la violación sexual beneficiaba a la Compañía Holandesa de las Indias Orientales.

Al mismo tiempo que la violación de mujeres esclavizadas era una rutina dentro de la esclavitud, la sociedad esclavocrata creó el estereotipo de la hipersexualidad africana, el cual buscaba tanto justificar como autorizar la violación institucionalizadas de esclavizados. El estereotipo sostenía que las mujeres esclavizadas no podrían ser violadas porque, como cualquier persona africana, eran excesivamente sexuales e imposibles de saciar. Por lo tanto, las mujeres esclavizadas no eran solamente objetos y legalmente incapaces de ser violadas, sino que también fueron construidas como hipersexuales, lo que significa que no podrían ser violadas siquiera siendo libres. Esto significa que también las mujeres libertas no podrían ser violadas. Al mismo tiempo que las mujeres esclavizadas eran cotidianamente violadas como forma de multiplicar el número de esclavizados de sus amos; los hombres esclavizados, especialmente si eran hombres africanos, eran clasificados como peligrosamente sexuales, con un apetito sexual delirante que podría acomodarse mejor al de las mujeres esclavizadas, pero que representaría un peligro específico para las mujeres blancas. Tal inversión no es exclusiva de la sociedad esclavista de El Cabo, sino que estaba bien difundida a lo largo de diferentes sociedades esclavistas del Nuevo Mundo y perduró durante toda la era colonial.

En la última década, Gabeba Baderoon ha producido un trabajo substancial, primero en su tesis de doctorado (que después sería un libro), así como en diversos artículos que rastrean detalladamente como se desarrolló lo pintoresco como forma de enmascarar la violencia persistente ejercida contra cuerpos Negros<sup>4</sup> en las sociedades esclavistas. Por ejemplo, en las pinturas de bellos paisajes, hombres malayos<sup>5</sup> feminizados y seductoras mujeres malayas esconden la violencia de la esclavitud. De hecho, como una buena parte de la bibliografía académica demostró “el control del sexo fue central para las definiciones de raza” en las colonias, así como Baderoon argumenta en las “Geografías ocultas de El Cabo”. Para Baderoon la construcción de una estética de El Cabo estaba destinada a ocultar la violencia fundante.

Además de la institucionalización de la violación dentro de la esclavitud, varias académicas han mostrado cómo el desarrollo de un lenguaje del imperio también descansa en la obsesión por el control sexual de los colonizados. Esto queda claro en la reglamentación obsesiva, en la catalogación, en los dibujos, patologización y mitologización de la sexualidad. Más allá de la esclavitud, el lenguaje del imperio era también el de un proyecto sexualmente violento.

Los trabajos de Zine Magubane (2003) e Yvette Abrahams (2006) son particularmente ilustrativo en como la violación se mantuvo como una característica central de la conquista y del dominio colonial. La sexualidad fue una de las formas importantes a través de la cual la alteridad

---

<sup>4</sup> N de T: en otros escritos de la autora, ella utiliza la categoría racial Negro o Negra a en mayúscula [Black, en inglés], para incluir a todas las personas que no fueron beneficiadas por el régimen del apartheid y que en la clasificación estatal eran nombradas como “africanos/bantu”, “mestizes” (coloured) o “asiáticos/ Indios”. Cuando la categoría racial “negra o negro” está en minúsculas (black), se refiere a la población de origen africano.

<sup>5</sup> N. de T: contingentes de población malaya musulmana fueron esclavizados por la VOC en El Cabo, desde el siglo XVII.

colonial fue construida, ya sea midiendo y diseccionando los genitales, como Abrahams muestra en su ensayo “El gran Insulto Nacional”, con el ejemplo extremo de Sara Bartmaan, o como Magubane muestra en su detallado estudio histórico de cómo se van formando las ideas del Otro Colonial (o la Otra) a través del desarrollo de una supuesta ciencia médica racial, en su libro *Bringing the Empire Home* [El imperio en casa, 2003]. Esta obsesión con los genitales africanos y con la creación de estereotipos sobre el apetito sexual excesivo de los africanos tuvo efectos específicos, y se extendió desde la esclavitud y el colonialismo hasta el apartheid. En el racismo global contemporáneo todavía vemos sus huellas.

La raza fue producida a través de la violación y de la diferencia sexual, por lo tanto, en las sociedades esclavistas había una preocupación constante con la “mezcla de razas”. Mientras que la violación sexual de mujeres esclavizadas era redituable, al mismo tiempo amenazaba las jerarquías raciales y producía ansiedades sobre la *miscegenación*<sup>6</sup>. La institucionalización de la violación sexual de las mujeres esclavizadas revelaba una posibilidad asustadora y tabú (para la clase de patriarcas dueños de esclavos) sobre las relaciones sexuales entre las mujeres blancas y hombres esclavizados. La ansiedad residía en la potencial pérdida de control sobre los cuerpos de las mujeres blancas, tanto como consistía en el temor a que las mujeres blancas se tornaran impuras.

La ansiedad en torno de la *miscegenación* – esa palabra horrible para denotar la procreación entre personas de diferentes razas- en realidad es una ansiedad en torno de la violación. Sorcha Gunne y Zoe Brigley Thompson (2010) nos recuerdan:

Pensando sobre la violación, el colonialismo y la construcción de una identidad comunitaria o nacional, es útil comprender que, en las sociedades patriarcales, la pureza racial y la pureza sexual no son mutuamente exclusivas. Dado que el cuerpo femenino es el locus de la reproducción, este se vuelve un sitio de preocupación mayúscula para el patriarca masculino.

El miedo a que las mujeres blancas produzcan lo que las mujeres esclavizadas producen, está en la base de la ansiedad patriarcal sobre la *miscegenación*, ya que el propio amo esclavista está involucrado en el proyecto de embarazos violentos de las mujeres esclavizadas, y produciendo la misma *miscegenación* que tanto aterroriza caso pudiera suceder en sus propias casas. La violación está en el corazón del régimen colonial, tal como Gunne y Thompson (2010) ejemplifican con la celebración de la conquista de los ejércitos españoles con la violación y secuestro de mujeres de los pueblos originarios de América, como fue el caso de México.

Esto se debe a lo que Yvette Abrahams evidenció, que la desposesión ha sido la historia sobre como la violación, la esclavitud y el capitalismo trabajan de una forma inter ligada y se refuerzan mutuamente. En el texto ¿“Eva fue violada?” [Was Eva Raped?], Abrahams insiste:

<sup>6</sup> N. de T.: En el original la palabra es *miscegenation*, palabra que existe en portugués como *miscegenação*, y que el equivalente en español es mestizaje. Sin embargo, *miscegenation*, como la autora lo explica tiene una connotación asociada a la visión racista eugenista, que la palabra mestizaje no tiene de forma automática en todos los contextos de habla hispana. Así, elegí traducirla como *miscegenación* en cursivas, dado que en el propio texto está explicado por la autora.

“Reconsiderando el proceso a través del cual la población Khoi San perdió no solo sus tierras, sino también su cultura y su historia, me parece que dos mecanismos cruciales en esta explicación son la esclavitud y la violación sexual”.

Mientras que en muchos lugares donde la esclavitud dejó su huella horrorosa tenemos un archivo de narrativas de esclavizades, en Sudáfrica, las vidas de les esclavizados nos llegan a través de fragmentos de los registros de las cortes, diarios, periódicos coloniales y cartas. La violación de mujeres esclavizadas era ampliamente difundida y no era considerada un crimen, por tanto, los archivos coloniales nos plantean un gran desafío. Abrahams (1996) y Patricia Scully (1997) escriben sobre un incidente en el que un hombre condenado por violación tuvo su condena revertida cuando el juez, de hecho, percibió que la mujer violada no era una mujer blanca. Podemos deducir similitudes con la esclavitud en cualquier otro lugar del mundo, por ejemplo, cuando el abolicionista Thomas Pringles -quien vivió en Sudáfrica- desmiente en sus notas y en su diario los reclamos de los esclavistas del Caribe y de Sudáfrica, quienes aducían que la esclavitud era mucho más blanda en estos sitios que en Norteamérica. También lo podemos deducir del hecho que el *Slave Lodge* [hospedaje para esclaves] era simultáneamente un burdel (coincidencia deliberada), así como de la demografía. También podríamos comprometernos en una indagación histórica informada y considerada especulativa, como nos sugiere Abrahams:

¿Como se puede estudiar un crimen con fuentes que no fueron escritas por las víctimas y pueden haber sido escritas por el perpetrador? Teóricamente, podemos afirmar la existencia de la violación sexual en general, ¿pero ¿cómo podríamos probar la existencia de una violación sexual en específico? Ya es bastante difícil de probar hoy día en las cortes, incluso cuando la víctima y el perpetrador están vivos. El problema de estudiar la violación en siglos pasados parece insuperable. Los estudios que he utilizado se aproximan al problema a través de los registros de la corte. Sin embargo, esto nos limita a los casos en los que los cargos levantados llegaron hasta una corte, un hecho bastante inusual para involucrar una mujer esclavizada, o una mujer *inboekseling*<sup>7</sup>, contra su amo. *Les esclavizadas eran objetos para ser usados, sin tener nada a consentir o disentir sobre qué tipo de uso se les daba. En un sentido jurídico, la violación no podría existir. Por lo tanto, los casos de mujeres esclavizadas víctimas de violación no aparecen en los registros de casos judiciales.* El capítulo de Scully sobre la violación en un contexto post-emancipación muestra que, durante unos 30 años, hubo solo un caso de una violación de una mujer negra que acusa a un hombre blanco, y este caso fue archivado antes de llegar a la corte. Si esta era la situación a mediados del siglo XIX, en los períodos previos habría sido mucho más difícil aún. (cursivas de la autora).

<sup>7</sup> N. de T. *inboekseling* es una palabra en holandés, que significa literalmente “inscripto en el libro”. Es una condición de trabajo análogo a la esclavitud. Normalmente así eran nombradas las personas que, siendo todavía niñas africanas, eran capturadas y mantenidas en un régimen de trabajo forzado hasta la edad adulta. Es considerado una forma de esclavitud, vigente en el sur del continente africano durante el siglo XVIII.

Mientras que podría ser beneficioso hablar de mujeres esclavizadas con sus nombres propios, de la misma forma en que lo hago en otros capítulos de este libro, y en la forma en que somos capaces de hacerlo -como académicas que trabajamos con narrativas de mujeres esclavizadas- cuando contamos con escritos autobiográficos, el caso sudafricano nos presenta desafíos. Para los propósitos de este libro será suficiente trazar las tendencias e interpretar el material que está disponible, seguir las evidencias y leerlas en contraste con el conocimiento que tenemos disponible sobre las sociedades esclavistas.

Si las fuentes no son confiables, ¿qué hacemos? ¿Nos cruzamos de brazos y abandonamos el trabajo? En mi ensayo “Tres lenguas en una boca” (2007) argumento que es posible aprender muchas cosas sobre mujeres cuyas vidas no dejaron rastros escritos propios, y donde los registros que tenemos que nos llegan filtrados por aquellos que no las veían como seres humanos, o como casi seres humanos, o sus visiones eran moldeadas por el régimen colonial. Abrahams nos muestra cuántos aspectos de la vida de Eva/ Krotoa se muestran inexplicables, pero podrían cobrar otro sentido si los analizamos como manifestaciones del Síndrome del Trauma de la Violación (RTS, por sus siglas en inglés).

Robert Edgerton (2009), investigando sobre una época posterior en otra región de Sudáfrica, ha demostrado el uso extendido de la violación sexual como arma de guerra por los británicos, a medida que avanzaban en varias partes de lo que hoy es la provincia del Cabo Oriental. En su libro *Ejércitos africanos: de la honra a la infamia*, Edgerton escribe sobre cómo la población Inglesa y los Bóer los motivaron a avanzar en territorio Xhosa en la década de 1790 y atacar las áreas que durante más de 100 años habían sido defendidas por los guerreros Xhosa en lo que en el vocabulario colonial se llamaba de “las guerras de ocho fronteras”. Me permito citar esta obra en extenso, para demostrar la relación entre colonialismo y violación sexual, y también lo hago atenta a lo problemático que puede ser utilizar cierto enfoque para interpretar el momento específico y la secuencia narrada:

En 1830, patrullas británicas de alto alcance devastaron las tierras xhosa, quemando casas y cosechas, robando ganado, desalojando al pueblo xhosa hacia el norte y hundiéndolo en la desesperanza. *En respuesta a la depredación británica que incluía el asesinato y la violación*, el pueblo xhosa compró armas y pólvora y se alistó para la guerra. En 1834 otros 15.000 hombres marcharon hacia el sur, quemando las haciendas y haciéndose con el ganado y asesinando a los colonos blancos. Incluso hasta el atrevido y pomposo comandante Sir Harry Smith comenzó a respetar los guerreros xhosa como ‘intrépidos, valientes y habilidosos’. La situación se calmó eventualmente, porque los xhosa decidieron regresar al norte para cuidar de las miles de cabezas de ganado robadas. Hubo muchos años de guerras de fronteras durante las guerras de guerrillas en las que los xhosa se destacaban. A pesar de los éxitos obtenidos en este tipo de combate, en el que los británicos de uniforme tenían grandes desventajas, en ocasiones, los xhosa eligieron atacar posiciones fortificadas de los británicos. Al inicio de 1850 atacaron un

fuerte británico por casi 5 horas, antes de emprender una retirada con fuertes pérdidas. Mientras que puede ser juzgada la decisión de realizar semejante ataque, no puede cuestionarse el coraje. *A pesar de la escalada en crueldad de las tropas británicas y de que los voluntarios blancos asesinaban a los niños xhosa, a lo largo de un siglo de enfrentamiento los xhosa asesinaron una única mujer blanca –tal vez por error- y nunca mataron ningún niño blanco.* (énfasis de la autora).

Hoy en día, ya damos por supuesto que la violación es un aspecto inevitable de la guerra y consecuencia de esta. Así como en otros pasajes del libro de Edgerton sobre diferentes contextos coloniales, la cita anterior revela que la conexión entre guerra y violación no es automática. Esa conexión proviene de un idioma muy específico, viene del archivo colonial. El uso de la violencia sexual como parte de la conquista supone una acción deliberada, nada accidental. Dado que los guerreros xhosa vienen de otra lógica de la guerra, evitan los ataques y las rutas de retaliación que pudieran atrapar a mujeres y niños en el fuego cruzado. Esta determinación parece frustrar a Edgerton, quien desea que los xhosa hubieran atacado a la noche, donde habrían tenido cierta ventaja.

Después de leer cuidadosamente escritos coloniales, desde periódicos a ficción y cartas provenientes de diversos puntos del mundo colonizado, Ania Loomba (1998) describe la forma en que -en la imaginación colonial europea- el colonizador es representado como un violador y las tierras conquistadas/colonizadas como una mujer desnuda. Aquí, percibimos que el imperio se imagina a sí mismo como un violador de tierras y pueblos. Consecuentemente, la centralidad de la violación como arma de guerra no es un accidente. En realidad, la violación ocupa un lugar de orgullo en la artillería colonial. Loomba continúa:

Hemos visto como el espectro de representaciones codifican la violación y el saqueo de los países colonizados, al imaginar estos últimos como mujeres desnudas y a los colonizadores como amos/violadores. Sin embargo, la amenaza de la rebelión nativa produce un estereotipo totalmente diferente, en el que se presenta al colonizado (usualmente de piel bien oscura) como un violador que viene a forzar a la mujer blanca, quien, por su parte, simboliza la cultura europea. Este estereotipo invierte el tropo del colonialismo-como-violación, y, por consiguiente, podría argumentarse que desvía la violencia del encuentro colonial del colonizador para el colonizado. La figura del 'violador negro' es un lugar común, suficiente para ser considerada una característica permanente o necesaria del paisaje colonial, más allá de si es entendida de formas variables, desde como una respuesta del colonizado a la violación imperial, como una patología de las razas oscuras o incluso como un esfuerzo europeo para lidiar con la culpa colonial.

Enseguida, Loomba discute un conjunto bien rico de estudios en los que se muestra que la imagen del violador negro adquiere una visibilidad muy significativa a lo largo y ancho de diferentes contextos coloniales, especialmente en momentos de muchas ansiedades en torno de la 'resistencia nativa', y esto sucede justamente cuando no hay ningún registro de una violación real cometida por un surasiático o por algún africano. Por lo tanto, la inversión colonial es explicada por Loomba en la cita anterior, donde ella muestra que la literatura europea colonial

escribió sobre los colonizadores como consagrados violadores de la tierra y de las mujeres de las tierras conquistadas, sean estas en Asia, África o América. La literatura es bien extensa, y el ejemplo más temprano de los colonialistas españoles celebrando la violación de mujeres originarias de las Américas es parte de este tema<sup>8</sup>. Al mismo tiempo, la imaginación colonial construyó el ‘violador hindú’ o el ‘esclavo violador’, u otros ‘violadores nativos’ como un estereotipo que permitía administrar la ansiedad colonial. En parte, esto revela cuán profundamente enredados estaban la guerra y la violación en los imaginarios coloniales, porque inclusive hasta la resistencia al régimen colonial precisaba ser pensada en esos términos, aun cuando la evidencia sugiere que las rebeliones tomaban otros caminos que no eran la violación de mujeres blancas. En todos los sentidos posibles, el estereotipo de la mujer Negra inviolable junto al estereotipo del hombre Negro violador revela más sobre el inconsciente colonial y sobre sus ideas preconcebidas, que sobre lo que podría, de hecho, suceder, considerando los patrones de resistencia contra el régimen colonial.

Si los registros de violaciones fueron introducidos por la esclavitud y consolidados por la conquista colonial, con toda certeza ya estaban bien establecidos cuando el apartheid comenzó. La violación se había consolidado, y varias otras formas de violencia colaboraron para fortalecer sus bases. Jacklyn Cock (1991) nota que en las Fuerzas de Defensa Sudafricanas (SADF, por sus siglas en inglés), “el núcleo del entrenamiento militar es inculcar la agresión y volverla equivalente con la masculinidad... que el ejército cultiva una forma de masculinidad que promueve la insensibilidad, la agresividad, la competencia, la violencia y la supresión de la expresión de las emociones”. El servicio de la guerra había pasado a estar asociado prioritariamente -y a veces exclusivamente- con el proyecto militarizado de masculinidad que Cock describe.

Escribiendo sobre la década de 1983 a 1992, Jenny Irish (1993) insiste en que parte de entender la violencia extrema de esa era -14.000 muertes, la mitad de las cuáles acontecieron en Kwazulu Natal- supone tomar en consideración que esa violencia política debe ser entendida como una violencia *generizada*<sup>9</sup> en diversos niveles.

Hasta aquí, he delineado de qué formas la violencia política siempre fue *generizada*. Por lo tanto, no me sorprende leer las conclusiones de Irish sobre la violencia *generizada* en los años 80s.

La violencia sexual sobre la que Irish escribe puede no ser perpetrada exclusivamente por hombres blancos colonos, pero, aun así, sus víctimas continúan siendo mayoritariamente mujeres Negras. Es una violencia que da por sentado la vulnerabilidad de las mujeres, tal como la probabilidad de que estuvieran solas en casa con los niños y los ancianos, desarmadas e

<sup>8</sup> En esta frase la autora utiliza la expresión “Native American Women”, que elegimos traducir como “mujeres originarias de las Américas”, debido a las connotaciones racistas del término “Nativo o Nativa” en español. En inglés todavía es frecuentemente utilizado, sin embargo, en ciertos contextos elegimos traducirlo con su equivalente de sentido, y no por el término literal.

<sup>9</sup> *Generizada*, en el original la palabra es *genderized*, a veces traducida al español como *generificada*, o mantenida en el original en inglés.



imposibilitadas de huir rápidamente ante una masacre, así como su inhabilidad para mantenerse seguras una vez que llegan a los refugios. Esto se debe a que:

Frecuentemente las personas son amontonadas en un mismo espacio y forzadas a dormir todos bajo la misma frazada. Las mujeres no tienen privacidad, y usualmente son objeto de abuso y agresiones sexuales. En un campo de refugiadas de la costa sur, al menos tres mujeres tuvieron que huir del campo después de haber sido violadas por hombres del refugio. En conversaciones confidenciales con las mujeres, ellas revelaron toda una cadena de acoso sexual. La mayoría de las mujeres teme denunciar este tipo de hechos, y algunas de ellas eligen esconderse y dormir en los bosques antes que tolerar el acoso sistemático.

En un contexto en el que denunciar la violación sexual supone agregar una capa más de vulnerabilidad e imprevisibilidad, las mujeres desplazadas por la violencia política sobreviven a las masacres y no tienen a donde retornar, consecuentemente se encuentran en una situación particularmente precaria. En otros contextos análogos, también se mostró que, en situación de levantamientos, conflictos y militarización, las violaciones aumentan. Sin embargo, cuando una mujer denuncia a un policía por violación sexual, sus posibilidades de denunciar y de acceder a la justicia se reducen considerablemente.

Jenni Irish escribe que:

En al menos 10 casos levantados por la Comisión de Derechos Humanos, las mujeres en Durban denunciaron que fueron violadas por algún policía famoso. Una trabajadora social que atendía los casos alegó que este hombre, a partir del momento en que había violado a las mujeres, las convertía en sus 'novias' y las 'llamaría cada vez que las precisase'. A las mujeres les fue dicho que, si se negaban a cooperar, las vidas de sus familias estarían en peligro. En estos casos, a las mujeres les quedaba la opción de sufrir violaciones continuadas, o la posibilidad de perder integrantes de su familia. Para empeorar las cosas, aquellas que tuvieron que 'aceptar' estos términos, fueron aisladas por otros integrantes de la comunidad y por sus pares porque las veían como las 'novias' de un asesino destacado.

Esta cita muestra las condiciones de precariedad, ya que los agentes de un poder violento continúan brutalizando a las mujeres, dejándolas en una posición aún más peligrosa, expuestas a la victimización secundaria y a la vergüenza, imposibilitadas de recibir ayuda, acceder a la justicia y a la sanación.

Sue Armstrong (1994), en su ensayo *'Rape in South Africa: an invisible part of apartheid legacy'* [La violación en Sudáfrica: un legado invisible del apartheid], escribe:

En situaciones de conflicto, la violación como forma de afirmar el poder masculino sobre las mujeres tiende a aumentar en incidencia y en intensidad...

ciertamente, este ha sido el caso de Sudáfrica, donde la incidencia de las violaciones y de otras formas de violencia basada en el género se han disparado.

Ella afirma que, hasta la abolición de la pena de muerte, ningún hombre blanco había sido ahorcado por violación, mientras que el único hombre Negro ahorcado por violación, fue condenado por la violación de una mujer blanca. Ningún hombre blanco o Negro ha sido condenado y sentenciado a muerte por la violación de una mujer Negra.

Para el momento en el que el apartheid entra en decadencia, la violación de mujeres Negras está tan consolidada que es practicada extensivamente, más allá de los agentes estatales. Armstrong, citando Heater Reganass del Instituto Nacional para la Prevención del Crimen y Rehabilitación de los Agresores, continúa:

Cuando comenzamos a investigar, descubrimos que la violación de mujeres Negras en Sudáfrica proliferaba tanto que simplemente era aceptado por todos: trabajadoras sociales, doctores, policías e inclusive, por las víctimas. La vida de una mujer Negra era considerada sin valor, y lo que a ella le hubiera sucedido no sería importante. Nosotras queremos cuestionar esa creencia: la violación es horrorosa y no podemos aprobarla, independiente de quién sea la víctima.

Como ya fue demostrado, la violación de mujeres Negras fue central para la esclavitud, para el colonialismo y es -como Sue Armstrong muestra- un legado del pasado que se extiende hasta el presente, extrapolando los límites del apartheid. Aquí no incluí ningún ejemplo de mujeres violadas o amenazadas de violación durante su detención, a pesar de que esto era bastante común.

Mi objetivo en este capítulo fue trazar el desarrollo y la extensión de la violación como arma contra las mujeres, y pese a eso, no es considerada con la seriedad que amerita. Lo que este capítulo intenta mostrar, es cómo la escalada de violaciones se volvió un lenguaje tan poderoso para controlar a las mujeres en Sudáfrica. Como el último ejemplo muestra, hoy día es un lenguaje muy bien establecido en la lógica del poder sudafricano. A pesar de eso, con todo este contexto, Desireé Hanson (1993) nos alerta que en un contexto en el que:

Tanto la teoría como la investigación sugieren que las mujeres negras que son violadas por hombres blancos y las sobrevivientes de una violación que no cumplen con la definición masculina de feminidad son discriminadas dentro del sistema legal. Es vital que las reformas recientes sobre la violación sean evaluadas cuidadosamente, en sus impactos sobre las mujeres que sufren diferentes tipos de opresión.

Tal vez, esto no debiera ser sorprendente, dado que la justicia criminal está basada en el derecho holandés romano, la misma ley que consideraba a las mujeres Negras como no-

violables, en un fenómeno que Jane Bennet (1997) llama de “sordera metafórica” en su ensayo “Basta de servicio Labial”. Ella define la sordera metafórica como una “estrategia colonial y patriarcal para abordar el género” negándose a involucrarse con realidades concretas “en las que el género juega un papel rápido y furioso”.

Así como Bennet, sospecho que la forma de superar estas historias nos “demanda una reorientación, relaciones de poder no familiares, y elecciones aparentemente irreconciliables”. Las mujeres Negras son las sujetas que tienen más probabilidades de ser violadas, debido a estas historias combinadas sobre quién vale menos, y no por causa de una cierta esencia de los hombres Negros. Todavía nos resistimos a darnos cuenta que en todas las categorías de hombres, no sólo entre los colonizadores blancos, los violadores violan mujeres que cargan consigo la presuposición de ser *no-violables*. Aún así, todas las mujeres están en peligro de ser violadas.

## Referencias bibliográficas

- Abrahams, Yvette (1996). Was Eva Raped? A exercise in speculative history. *Kronos*, 23, 3-21. <https://www.jstor.org/stable/41056362>
- Abrahams, Yvette. (2006). The long great national insult: ‘science’, sexuality and the Khoisan in the 18th and early 19th Century. *Agenda*, 32, 34-38. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10130950.1997.9675585>
- Armstrong, Sue (1994). Rape in South Africa: an invisible part of apartheid legacy. *Population and Reproductive Rights*, 2 (2), 35-39. <http://hdl.handle.net/10546/131245>
- Baderoon, Gabeba (2015). *Regarding Muslims: from slavery to post-apartheid*. Wits University Press.
- Baderoon, Gabeba. (2014). Hidden Geographies of the Cape: shifting representations of slavery and sexuality in South African art and fiction. En Gwyb Campbell y Elizabeth Elbourne (Eds.) *Sex, Power, and Slavery* (pp. 417-432). Ohio University Press.
- Bennet, Jane (1997). Credibility, Plausability and autobiographical oral narrative: some suggestions from analyses of the rape survivor’s testimony. En Ann Levett, Amanda Kottler, Erica Burman y Ian Parker. *Culture, power and difference: discourse analyses in South Africa*, (pp. 96-108). University of Cape Town Press.
- Campbell, Gwyb y Elbourne, Elizabeth (2014) (Eds) *Sex, Power, and Slavery*. Ohio University Press.
- Cock, Jacklyn. (1991). *Colonels and Cadres: War and Gender in South Africa*. Oxford University Press.
- Cravens, Mary Caroline. (2009). Manumission and the Life Cycle of Contained Population: the VOC Lodge Slave at the Cape of the Good Hope, 1680- 1730. En: Rosemary Brana-Shute and Randy J. Sparks. (Eds.) *Paths to Freedom: Manumission in the Atlantic World*. (pp. 97-120). University of South Carolina Press.

- Dabydenn, David. (1984). Preface. En: *Slave song*. Peepal Tree Press.
- Davis, David Brion (2014). Slavery, Sex and Dehumanization. En Gwyb Campbell, y Elizabeth Elbourne, Elizabeth (2014) (eds) *Sex, Power, and Slavery*. (pp. 15-31). Ohio University Press.
- Edgerton, Robert (2009). *Africa's armies from honour to infamy: a history from 1791 to present*. Basic Books
- Gqola Pumla, Dineo (2007) "Like three tongues in one mouth": Tracing the elusive lives os Slave Women in (Slavocratic) South Africa". In Gasa, Nombomiso (Ed.). *Women in South African History Basus'imbokodo, Bawel'milambo / They remove Boulders and Cross Rivers*. (pp. 21-41). HSRC Press.
- Gunne; Sorcha y Thompson, Brigley Zoe (2010) (Eds.) *Feminism, Literature and Rape Narratives Violence and Violation*. Routledge.
- Hanson, Desiree (1993). A shock to the system: The first rape court and the legal recognition of Rape Trauma Syndrome, *Agenda*, 16, 10-18. Doi: 10.1080/10130950.1993.9675245
- Irish, Jenny (1993). Massacress muti and misery: women and political violence. *Agenda* 16, 6-9. Doi:10.1080/10130950.1993.9675244
- Lamming, George (1983). *In the Castle of my Skin*. University of Michigan Press.
- Loomba, Annia (1998). *Colonialism, postcolonialism*. Routledge.
- Magubane, Zine (2003) *Bringing the Empire Home. Race, Class, and Gender in Britain and Colonial South Africa*, The University of Chicago Press.
- Scully, Pamela (1997). *Liberating the family? Gender and the British slave emancipation in the rural Western Cape, South Africa, 1823-1853*. Heinemann.

## CAPÍTULO 2

### Organizaciones femeninas en Guinea Bissau Experiencias etnográficas

*Peti Mama Gomes*

Este capítulo<sup>10</sup> contiene una parte de mi tesis de maestría titulada: “Mujeres em Asociación en Guinea Bissau: género y poder en *Babock* y *Bontche*”, en la que busque entrelazar y horizontalizar las diferentes formas de ser, estar y presentarse en el mundo femenino de dos asociaciones: *Mandjuandadis Amizade de Babock*, que actúa en zona rural de la región de Cacheu, sector de Canchungo y la Cooperativa *Bontche* cuyo trabajo está en áreas urbanas de la capital del país, Bissau. Aquí voy a exponer mi experiencia como antropóloga, enfatizando los aspectos etnográficos del antes, durante y después del trabajo de campo, a través de una relación de intercambio constructivo. A partir de la especificidad de la inserción académica en las carreras de pregrado y maestría en Redenção y Fortaleza (Brasil), a través de la implicación personal en el interior de Canchungo y Bissau, visibilizar los caminos etnográficos marcados por la negociación constructiva establecida con las organizaciones de mujeres denominadas *Babock* y *Bontche*

#### Abriendo...

Llegar a Canchungo, una pequeña comunidad situada en la región noroeste de Guinea-Bissau, Cacheu, para estudiar los modos de vida de las mujeres en asociación, implica experimentaciones en la investigación que nos remontan a la tradición antropológica fundada por Malinowski a principios del siglo XX. Es decir, la antropóloga teoriza la investigación etnográfica basándose en una larga estancia en el campo (Malinowski, 1978, p. 7). Esto se debe, por un lado, a la propia forma de pensar sobre el objeto de investigación antropológica como lejana, y que por lo tanto requiere de un cierto período para dominar la lengua local, tener un contacto lo más íntimo posible, ser parte integral de la vida de la *tabanca* (poblado); y son esos caminos los

---

<sup>10</sup> Traducción del manuscrito en portugués por Natalia Cabanillas. Revisión y edición del texto por Yamila Eliana Balbuena.

que proporcionan a una antropóloga datos que cumplen con los objetivos de su investigación etnográfica.

Por lo tanto, me dispuse a participar activamente en las actividades colectivas de las asociaciones de mujeres en Guinea-Bissau antes mencionadas. Durante 3 meses de investigación de campo en 2018, acompañé sus tareas diarias, especialmente las formas femeninas de construir organización y pertenencias locales. Esto me llevó a reflexionar sobre las condiciones de posibilidad para la investigación antropológica en el escenario del siglo XXI, marcado por el tránsito de individuos entre fronteras comunitarias, étnicas y nacionales. En mi caso, las interlocutoras de mi investigación fueron mujeres de mi región de origen (Cacheu, norte de Guinea Bissau). A pesar de ser una hija de esta comunidad, mi entrada en el campo estuvo inicialmente intermediada por una persona importante de mi familia. Como él ya era conocido, me presentó a las mujeres -no como una hija que había estado fuera del país durante unos seis años y medio- sino como una intelectual, investigadora y antropóloga. Me recibieron con alegría y mucha amabilidad, les presenté mi propuesta de investigación e inmediatamente expresaron su opinión sobre lo que me gustaría ver en el trabajo final. Fue un intercambio significativo para esta apertura inicial en el campo. Es importante resaltar que, además de compartir los mismos lazos de pertenencia, este enfoque también está relacionado con el hecho de que varias personas de mi familia son integrantes del colectivo de mujeres. Aun así, mi presencia en campo fue reconocida como investigadora, antropóloga y controlada –en el sentido de apuntar lo que debería o no debería estar en el trabajo. Por ejemplo, a menudo me pedían que no mencionara algunos asuntos íntimos (de sus matrimonios) o que preservase los registros fotográficos y fotografías en la versión final del texto. Por lo tanto, al contrario del silenciamiento, estos sentimientos no traducibles están presentes a lo largo del escrito.

En ese sentido, este capítulo es resultado del encuentro etnográfico con las mujeres del norte de Guinea Bissau, resultado de los intercambios efectivos en campo, cargando la subjetividad entre la visión de la investigadora y el pensamiento de las mujeres que fueron interlocutoras en este trabajo. Además, incorpora la experiencia de investigación realizada dentro de los marcos de una posgraduada en antropología, formada en un curso de reciente creación dentro de las políticas de cooperación académica sur-sur y vinculado a las políticas de internacionalización de la docencia y de la investigación en aproximación al continente africano<sup>11</sup>. Se encuadra dentro del proceso continuo de la reflexión nacional, como propone Peirano (2018), donde la autoevaluación intelectual comprende propuestas teóricas y metodológicas en un lenguaje que permita el intercambio entre naciones. En este proceso formativo -en el que se destina un gran espacio para los aspectos empíricos y etnográficos- en ocasiones, las cuestiones tradicionales de la antropología adquieren nuevos modos de abordaje y permiten navegar en las márgenes del conocimiento dialógico y creativo. Como sugiere la misma autora, estar en el centro o en la periferia puede no ser tan relevante si la cuestión central es percibir las jerarquías embutidas en nuestra concepción de conocimiento, que nos demanda una defensa continua de la creación e

<sup>11</sup>Programa Asociado de Pos-Graduación en Antropología Social de la Universidade Federal de Ceará (UFC) y de la Universidad de la Integración Internacional de la Lusofonia Afro- Brasileña (UNILAB) - PPGA.

innovación, y una defensa de una propuesta que sea al mismo tiempo intelectual y política (Peirano, 2014, p.18).

Sin embargo, para reorganizar las percepciones que tenemos sobre estos temas, necesitamos debatir las posibilidades que ofrecen las herramientas metodológicas que están a disposición en el continente africano, en particular en Guinea Bissau. Por eso, se realizó una investigación asociativa sobre y de mujeres por medio de un estudio denso, en la que se subraya la relevancia del papel agrícola y comunitario que contribuyen a la sustentabilidad del país, en contraposición a los discursos eurocéntricos que otorgan un papel secundario para las mujeres, y su sometimiento a estructuras patriarcales de poder. Este punto puede ser importante y de referencia para los estudios de mujeres y de género en los países del sur global.

Respecto la discusión sobre la cuestión de género y la universalidad de determinados patrones discursivos en el contexto académico, emergieron de esta investigación otras formas de lo femenino donde las mujeres guineanas en asociaciones se sitúan “en los modelos contrahegemónicos, insertas en una dinámica y en una gramática peculiares en lo que concierne a las formas de concebir y expresar identidades femeninas africanas” (Gomes, 2019, p. 62). Esto se debe a que las dos asociaciones *Mandjuandadis*<sup>12</sup> Amizade de *Babock* e Cooperativa *Bontche*, desarrollan diferentes actividades generadoras de ingreso (tanto para alimentación familiar como para comercio local, nacional e internacional).

Es sabido que las mujeres se impusieron como agentes sociales con presencia pública al ser reconocidas por sus propias comunidades como personas valientes, con mucha garra y fuerza, además de ser vistas como personas que contribuyen al desarrollo del país. Por lo tanto, desempeñan un papel importantísimo en la sociedad guineana, dependiendo de los lugares ocupados dentro de esa organización femenina (Gomes, 2019, p.53).

Ellas, además de tener un protagonismo económico en el país, también son reconocidas como agentes sociales que contribuyen diariamente a los procesos de desarrollo local y nacional.

Este capítulo estará dividido en dos partes: reflexiones sobre la etnografía como una escritura marcada por la negociación constructiva; y en un segundo momento, los tiempos de la investigación: antes, durante y después. La primera parte aborda herramientas metodológicas y experiencias de investigación etnográfica con las mujeres de las asociaciones en Guinea Bissau, a partir de un proceso de trueque y de reflexión pautada en el encuentro con el espacio familiar. La segunda parte narra algunos momentos de mi reencuentro con la familia y con las mujeres sujetas de la investigación, apoyada en las perspectivas de Berreman (1975), Magnani (2009) e Malinowski (1978) conocida como una narrativa que nos remite al entendimiento de la vida del “otro”, la etnografía sugiere la observación participante para una comprensión del mundo a partir del punto de vista de aquellos y aquellas que están colocadas como objeto de estudio.

---

<sup>12</sup>Asociación de mujeres de la misma generación o fase etaria.

## Una escritura marcada por la negociación constructiva

Según Amante (2015), la etnografía, como forma de escritura, comprende la producción de conocimiento sobre lo y los/ las que pueden ser mejor conocidos desde el punto de vista de los procesos sociales y dentro del campo etnográfico. Por tratarse de una práctica creativa, o sea de creación y recreación en un constante diálogo dinámico (Brites y Motta, 2017, p.33), inscribe discursos sociales y somete un modo de vida que es considerado “otro” a partir de prácticas y sentidos concebidos en el interior de la vida social (Geertz, 1997, p. 14).

En esta sección voy a desarrollar la experiencia dinámica que se construyó en mi relación con las mujeres de Canchungo y Bissau. Así, siguiendo la línea de Clifford Geertz (1978), comparto la concepción de la etnografía no como la experiencia y la interpelación de una otra realidad circunscrita, si no como una negociación constructiva que involucra al menos dos sujetos – y en ocasiones muchos más sujetos conscientes y políticamente implicados en una misma trama social. Los paradigmas de experiencia e interpretación pueden habilitar determinados paradigmas discursivos de diálogo y de polifonía. Por lo tanto, se considera que es un proceso de investigación antropológica y etnográfica cuando se construye a partir del comportamiento, del habla, de las creencias, de la tradición oral y de los rituales marcados como un corpus significativo que asume una relación más o menos estable en determinado contexto. El resultado de este proceso sería la descripción densa (Geertz, 1978).

Para obtener las informaciones, participar de forma directa en las actividades desarrolladas por las mujeres organizadas fueron necesarios tres meses. Tal como Rocha y Eckert (2008) sugiere, la investigación en profundidad de saberes y prácticas de un universo social permiten localizar aspectos desconocidos o poco evidentes. Se parte del presupuesto que esas mujeres conciben las situaciones, las estrategias, movilizan recursos y actúan en función de esas interpretaciones (Guerra, 2006, p. 17). Se buscó también el punto de vista de las interlocutoras para elucidar determinadas miradas conceptuales y perspectivas académicas.

El campo etnográfico fue preparado a partir de ciertas facultades, que Roberto Oliveira (1998) considera como elementos claves o esenciales para la construcción del saber en las ciencias sociales y principalmente en la antropología: mirar, escuchar y escribir. La mirada disciplinada sugiere que podemos estar preparados para la investigación empírica, “el objeto al cual dirigimos nuestra mirada, ya fue previamente alterado por la misma forma en que lo visualizamos” (Oliveira, 1998, p.19). Vale la pena decir que, la domesticación no se limita apenas a la mirada, sino que también el oír<sup>13</sup>. Sin embargo, el mirar no puede ser utilizado de forma independiente en la investigación, porque sería siempre complementado por la escucha. De esta forma, siempre deben andar juntos y servir como apoyo a les investigadoras para que ésta recorra el difícil camino hasta el conocimiento etnográfico. Estos elementos de mirar, escuchar y escribir me

<sup>13</sup> Esta nueva perspectiva al mirar y oír, cuando se confrontan con una realidad que es conocida, pero que al mismo tiempo demanda de nuevos ojos y nuevos oídos informados de lecturas y experiencias de investigaciones, necesariamente son marcadas por visiones de saberes localizados. Es decir, de posiciones no totalitarias, sino particulares de aquel contexto específico.



permiten traer descripciones minuciosas de situaciones sociales vivenciadas en el cotidiano de las mujeres, dentro y fuera de los colectivos en Canchungo y Bissau, que antes eran naturalizadas.

O sea, por haber nacido en el norte del país (Canchungo, Guinea Bissau), donde las mujeres en colectivo trabajan junto a los hombres para sustentar a la familia -en la agricultura y en el comercio- yo no había tenido una comprensión de la dimensión de género y sus dinámicas, como más tarde accedí, al llegar a la Unilab<sup>14</sup>. Sin embargo, mi experiencia académica en Brasil, sacó a la luz una experiencia, una vivencia basada en recuerdos o memorias colectivas tradicionales de mi comunidad y de mi país con las mujeres. Podría entenderse la etnografía en esta posición anterior, como un camino para comprender fenómenos culturales y sociales particulares, basados en las relaciones personales, y en la participación personal en los hechos observados en campo, con el fin de captar las realidades sociales de primera mano y valorar epistemológicamente las realidades sociales, a nivel empírico.

En este sentido, es importante resaltar que la etnografía se preocupa en describir lo particular (sociedad), a veces desconocida. En mi caso específico, realice una investigación determinada por una sociedad familiar, involucrando mi medio de sociabilidad. Por consiguiente, en este trabajo, las experiencias de intercambio en campo con las mujeres dialogan directamente con mi historia de vida, por ser una de 11 hijes de dos mujeres activas en estas asociaciones, residentes de Petabe – una de las *tabancas* de Canchungo. También, la descripción que sigue aborda reencuentros con la familia y con las asociaciones de mujeres que fueron las interlocutoras de la investigación parte de una descripción de los tres momentos marcantes del trabajo de campo: el antes, el durante y el después.

## Los tiempos de la investigación: el antes, durante y después en un reverso de sentidos.

### Antes

La Construcción de una mirada sobre mi propia casa a partir de una vivencia anterior en otro país, Ceará-Brasil, me trajo el interés de acceder a los relatos y las trayectorias femeninas en el interior de Guinea Bissau. Lógicamente, esto dialoga con mi historia de vida de forma directa e indirectamente, por ser yo misma una de las hijas de esas mujeres que son parte del colectivo en Canchungo. Cabe decir que hice una parte de la formación de 6 años en Ceará – me gradué en Humanidades y en Antropología, luego un posgrado en la misma institución. Entre los años 2014 y 2019 sucedieron grandes debates sobre las cuestiones de identidad de género y las representaciones sobre las mujeres en la sociedad africana y en particular, guineana. Las

<sup>14</sup> Universidad de la Integración Internacional de la Lusofonia Afro-Brasileña.

representaciones sobre el continente africano y sus países reforzaban la subyugación, el prejuicio y la discriminación dentro de la propia universidad, lo que no se distinguía de mi experiencia más amplia de mujeres negras afro-diaspóricas, africanas y guineanas en el interior de Ceará, donde se hacen presentes los preconceptos, el machismo, la discriminación racial, el asedio y la ausencia de protección social.

En este esfuerzo por acompañar los debates dentro de la universidad, algunos autores como Paul Hountondji (1989), Oyèrónkẹ́ Oyèwùmi (2010), Odete Semedo (2010), Chagas (2011) e Gomes (2010, 2013 en 2016a), fueron referencias importantes que me inspiraron a seguir en este camino de acercamiento a las mujeres organizadas a partir de un diálogo personal y colectivo. Los autores y autoras mencionados, presentan posiciones críticas respecto al conocimiento científico occidental y apuntan a una perspectiva de saber local a partir de un contexto africano, y principalmente en el campo de género en diálogo con las narrativas de las organizaciones femeninas con diferentes perspectivas teóricas y metodológicas.

De este modo, las lecturas presentadas en la formación de pregrado me avivaron el deseo, las ganas, de querer saber más sobre las asociaciones de mujeres en Guinea Bissau. Estas asociaciones, son constituidas por personas que mantienen un vínculo de confianza y que establecieron lazos de amistad, parentesco, vecindad y/o de profesión, independiente de la clase social o de la etnia. Al elegir estos grupos, también percibí que todavía había una relación entre las comunidades y las mujeres, en relación al poder de asegurar su economía y autonomía personal, además de ser responsables de la mitad de la economía del país. Tal como sugirió la escritora guineana, Odete Semedo (2010), las mujeres guineanas dominan el sector “informal” de la economía del país.

Esta percepción sobre el papel central que tienen las mujeres en Guinea Bissau se fue construyendo todavía durante la elaboración de la monografía de graduación, en el que se abordó un tema sobre “Ser mujer africana y guineana en el contexto de la diáspora: algunos aspectos del cotidiano de estudiantes guineanas en el Maciço de Baturité -CE” (2016). Este fue el primer intento de traer las experiencias de las mujeres de mi país para dentro del mundo académico. Durante el desarrollo del trabajo y durante mi preparación del proyecto de investigación para la maestría, fueron realizados contactos con posibles interlocutoras a través de internet. - WhatsApp, Messenger y e-mail. Las conversaciones fueron establecidas inicialmente con mis madres<sup>15</sup>, quienes integran el colectivo Amizade *Babock* en Canchungo. En términos metodológicos, el estudio fue ampliado, incluyendo la ciudad de Bissau, pretendiendo conocer otras formas de organización femenina en la capital. De este modo, amplié el estudio para la Cooperativa *Bontche* en São Paulo, Bissau. Es una asociación formada por mujeres costureras. En cuanto los datos del primer grupo fueron obtenidos en llamadas telefónicas con mis madres y con otras integrantes conocidas en Canchungo; el segundo grupo fue contactado por las redes sociales. Estos primeros contactos sirvieron como base para la construcción de las cuestiones que pasarían a guiar el proyecto durante el trabajo de campo.

<sup>15</sup> Soy hija de una familia poligámica, es decir, mi padre se casó con dos mujeres, a quienes nombro como mamás, además de mi madre biológica, considero a la otra esposa de mi padre como mi madre de afecto.

Esta investigación contó con el acercamiento a una realidad que ya era conocida por mí, pero a la cual retornaba ahora con una mirada nueva, tejida en mi experiencia formativa en Ciencias Humanas y Sociales en el Brasil. Buscando un entendimiento sobre que sería “hombre” y “mujer” como cuestión disciplinar, desde el fin de siglo XIX en el que los antropólogos y antropólogas buscaban la razón del “primitivo” y del “otro” en ultramar, y cuyos viajes sentaron las bases de los abordajes teóricos más sofisticadas en esta área disciplinar (Peirano, 1995 p. 19); esa perspectiva difiere en gran medida de lo que fue experimentado en el presente estudio.

El antes de la investigación se construyó en una mirada para sí, y no en una mirada sobre el otro, como se pauta tan fuertemente en la tradición antropológica del siglo XIX. Intente acercarme a la propuesta de “regreso a casa”, de la antropóloga Lila Abu-Lughod, cuando describe el encuentro con el lugar social de las mujeres en una región que le era familiar, el Oriente Medio. Abu-Lughod (2005) defiende que,

Su propuesta, inspirada en el concepto de “investigación de imaginarios multi situados” de George Marcus, no deja de lado el compromiso de la investigadora con el día a día de los sujetos y con las dinámicas microscópicas de investigación (p. 795).

Ivone es una de las interlocutoras de la Cooperativa *Bontche* del barrio de São Paulo, en Bissau, a quién elegí para hablar de esa relación a la distancia, antes de mi llegada al campo propiamente dicho. Esta relación me permitió conocer de antemano el lugar donde las cooperadas se encontraban para realizar sus trabajos diarios. Es decir, las mujeres cosen ropas para vender en una tienda, en el mercado y en las ferias que se organizan en Bissau. Estas actividades no son únicamente desarrolladas en el país: muchas de ellas promueven viajes internacionales, donde hacen compras y envían encomiendas. La mayoría de las veces, los viajes se concentran en Portugal e Italia, países con los que mantienen un fuerte comercio.

Con el crecimiento del comercio dentro y fuera del país, principalmente, recibiendo productos internacionales para la venta al por menor guineana, las mujeres emprendedoras sintieron la necesidad de divulgar sus trabajos para que las personas conozcan más sobre lo que hacen. De ahí surgió la idea de crear una página de *facebook* con el nombre ‘*Mindjeris pudi fasi*’ [las mujeres saben hacer, en crioulo guineano]. En este espacio virtual publican semanalmente los trabajos realizados. Los productos que mayormente se destacan en las publicaciones son los artículos femeninos como carteras, ropas y calzados.

Por casualidad, o no, un día a menos de una semana para mi fiesta de graduación, uno de mis primos compartió conmigo en mi página personal, algunos vestidos bonitos, para que pudiera inspirarme en los modelos y mandar hacer una réplica para la ocasión. Cuando vi la publicación, me parecieron productos muy lindos y pregunté dónde había encontrado esos modelos. Eran cinco vestidos diferentes: tres largos y dos cortos, en colores y telas diferentes. En Guinea Bissau, las telas, las estampas de las ropas, sus colores y matices son un centro de atención e interés para aquellas personas que acompañan la moda y las costumbres de vestimenta.

Mi primo me mandó el link de la página de aquellas publicaciones, cuyos vestidos me llamaban la atención por su belleza. Comencé a seguir la página de las creadoras de tales

modelos y le ponía un “me gusta” a casi todas las publicaciones, ya que era un trabajo más lindo que otro. Tristemente, no conseguí una costurera en Acarape -municipio del estado brasileño de Ceará, donde vivía en aquél entonces- que pudiera producir un vestido con base en el modelo. Tal vez era un trabajo difícil para ser realizado en el corto período de una semana -que faltaba para mi graduación- y por personas que no estaban habituadas a trabajar con telas africanas. A pesar de esto, hubiera sido posible encontrar a alguien en Fortaleza (la ciudad más próxima) o en otro municipio, pero preferí dejar de lucir un vestido en los moldes guineanos que tanto me gustan para otra oportunidad.

Seguí acompañando la página de las mujeres comerciantes de Guinea Bissau. En seguida, decidí mandarles mensajes, preguntando cómo funcionaban las encomiendas para el exterior. Recibí una respuesta inmediata de la gerenciadora de la página, Ivone Gomes. Ivone es portavoz de la Cooperativa Bontche, nació el 01 de marzo de 1972, en el barrio de Reno Gâ Biafada, en Bissau capital, es la tercera hija de sus padres y tiene 6 hermanos. Ella me explicó de qué forma las mujeres de esa iniciativa trabajan en la tienda con fines comerciales. Dentro de este lugar hay una escuela, iglesia y una tienda para vender sus productos - ropas, bolsas, etc.

Durante las conversaciones con Ivone, fueron surgiendo preguntas, que, en su gran mayoría, no fueron respondidas. Me fueron extendidas varias invitaciones para que las visitara personalmente. Les prometí que las visitaría cuando viajase a Guinea Bissau. En estos diálogos se fueron construyendo un objeto académico, que resultaría posteriormente en una tesis de maestría. Con esa base de conocimientos sobre la Cooperativa *Bontche* surgió una atención mayor en acompañar los trabajos semanales de la página. De esta forma, fui observando cada actividad realizada, así como la participación de las mujeres en cualquier feria organizada en el país. Teniendo en consideración mis lecturas y mis propias experiencias en los debates académicos y mesas redondas en nuestra universidad, se despertó un interés académico de base teórico- metodológico volcado para las cuestiones de las relaciones de género, con énfasis especial en las ideas de mujer en asociaciones en Guinea Bissau.

## Durante

Cuando viajé para Guinea Bissau en agosto de 2018, fui directo para Canchungo a ver mis familiares y comenzar el campo de la investigación empírica con el primer grupo, cuyas actividades ya habían comenzado, y con quienes había mantenido un diálogo desde la elaboración del proyecto. Es el campo al que considero “cercano y desde dentro”, como sugiere Magnani (2002). Canchungo es una ciudad en la que soy conocida por ser hija de dos mujeres que fueron, o, mejor dicho, que son bien activas en las *Mandjuandadis* de la *tabanca* (aldea) de *Petabe*, factor que de hecho, tornaría viable este estudio.

De forma general, el retorno para Guinea Bissau fue marcado por momentos de grandes emociones para mí: desde mi estancia en Dakar (Senegal) donde realicé una pequeña parada de 3 días para reencontrar algunos parientes, hasta mi llegada en Cachungo. Allí, mis familiares

prepararon un pequeño ritual de costumbres, para agradecerle a los ancestrales por la protección, por la salud y principalmente por estar juntas nuevamente después de casi 6 años fuera de casa. Se volvió un momento de vinculación muy fuerte con mi gente, algo que es inexplicable, al menos en palabras. Para hacer explícito la importancia de este momento de encuentro y agradecimiento ancestral, Mariza Peirano (2002) es esclarecedora cuando al reflexionar sobre el ritual, menciona que, en cualquier tiempo o lugar, la vida social está marcada por rituales. Esta afirmación puede ser inesperada para algunas personas, porque tendemos a negar tanto la existencia como la importancia de los rituales en nuestra vida cotidiana. “En general, consideramos que los rituales serían eventos de sociedades históricas, de la vida en la corte europea, por ejemplo, o en otro extremo, de las sociedades indígenas. (Peirano, 2003, p.7). En Guinea Bissau, existen diversos rituales que no cabe mencionar en este trabajo, pero es importante decir que, mi reencuentro estuvo marcado por uno de los rituales para agradecer y pedir éxitos en la investigación de campo, con todas las mujeres.

Es decir, estamos hablando de dos grupos heterogéneos, o, mejor dicho, las asociaciones compuestas por mujeres de diferentes generaciones, algunas casadas, otras solteras o viudas, de clases sociales y grupos étnicos diferentes, pero que tienen un objetivo en común, juntarse para realizar los trabajos que generan lucros y, sobre todo, los trabajos que les gustan y con los que se identifican bastante.

Dicho esto, necesitaba encontrarme con mis interlocutoras lo más rápido posible, incluso por que las mujeres tenían sus calendarios anuales de trabajo y esas serían las actividades que iría acompañar de forma próxima para la investigación y recolección de datos. Llegué al campo para presenciar las cosechas de los trabajos realizados en mayo, en otras palabras, las mujeres ya estaban trabajando diariamente en las *bolanhas* (tierras de plantíos). Fui mitad del trayecto y mitad caminando con mi tío, el objetivo del recorrido era comprender mejor las rutinas y el rol de cada persona en la organización comunitaria. Precisamente el día de nuestro primer encuentro, ellas estaban celebrando la victoria del aumento de precio de algunos productos que ellas venden en el mercado. Este fue un momento oportuno para conocer de cerca cómo funcionaba la división del trabajo por edad y experiencia, las que determinaban qué tipo de tarea podía ser ejercida. Estas cuestiones fueron explicadas en este primer día.

Sin embargo, vamos a recordar esos primeros encuentros, en los que, de hecho, no era una novedad llegar al campo etnográfico y tener contactos personales que me permitieran abrir redes para poder iniciar la investigación, comenzando por las rutinas diarias hasta las actividades agrícolas -que yo llamé de “trabajar juntas”. La gran diferencia reside en el “retorno a casa”, un hogar conocido y al mismo tiempo, un contexto de trabajo de campo desconocido, lo que tendría un sentido doble. Según Evans-Pritchard (2005, p. 246) [la antropóloga] “el antropólogo vive simultáneamente en dos mundos mentales diferentes, contruidos con categorías y valores -en muchos casos- difíciles”. Al ser una investigación que involucra a mis seres queridos de Canchungo, creí que no me enfrentaría con ciertos desafíos. Por el contrario, en los primeros las mujeres ya me miraban como una intelectual de casa, una futura antropóloga, a pesar de que “los/as antropólogos/as son considerados traidores”, como que quienes se gradúan en

Antropología como área de conocimiento comparten el lado del “colonizador blanco”, los “dominantes”, “se consideran superiores”, quieren saber para dominar.

Esto se debió a que fui presentada como estudiante de antropología por mi tío, que hacía de puente en la comunicación antes de mi viaje. Sabiendo mi área de formación, enseguida “desconfiaron”. Sin embargo, durante la primera semana en campo, hubo muchas preguntas y afirmaciones en la plantación, tales como “¿es confiable que te contemos todo sobre nuestros problemas íntimos (secretos)? En sus palabras: “No todas nuestras conversaciones van en tu relatoría [...]” “Mirá que no queremos que seas muy controladora. Por aquí las personas piensan que estás enterada de muchas cosas [...] no controles nuestras vidas”. “Nuestras vidas no serán controladas por vos [...]”. Continuaban las indagaciones “mana Peti, ¿Por qué una persona que estudia en Brasil vuelve para Bolanha?”. ¿Y encima con ese barro y con tanta lluvia? “¿Por qué estar aquí con nosotras agarrándose gripe y tomando baño de lluvia?” “¿te casaste en Brasil?” “¿Tenés hijos?” ¿Sos de algún partido o del proyecto “*mon na lama*”<sup>16</sup>? (notas<sup>17</sup> del cuaderno de campo, 11 de septiembre de 2018).

Durante sus discursos, las mujeres mostraron claramente, qué es lo que les gustaría que suceda durante mi presencia como investigadora. O sea, ellas tenían expectativas con relación a mí -no siempre de forma tan nítida, pero en una negociación sutil. Me recuerda a Berremán (1975), cuando describe el “control de impresiones” refiriéndose le investigadore y le investigade. Estas impresiones que ambos sujetos tienen, una de otra, podrían influenciar en las descripciones y relatos, así como en la práctica de investigación de campo. A partir de los descripto, y a pesar que era considerada una “hija”, sitúo brevemente que tuve dos niveles de aceptación y acogimiento en el grupo de mujeres que me posibilitaron acceder gradualmente a este lugar. Mi experiencia de estar fuera por algún tiempo, y en especial, el ser antropóloga, me colocó en un lugar de desconfianza. El primer momento de aceptación se dio cuando descubrieron que yo todavía plantaba arroz muy bien y muy rápido. Esto me permitió mantener una relación más próxima con las mujeres: me llamaban para todos los trabajos de la semana, de mañana y de tarde, ya que ahora sabían que trabajar con ellas era parte de mi investigación. Tomaba algunas fotos y muchas veces las mismas interlocutoras me pedían para tomar fotos y ellas evaluaban si esa imagen podría ir en mi trabajo o no. Un segundo momento, fue cuando acepté realizar charlas con los y las adolescentes y jóvenes que son hijos de ellas. Fue un momento muy oportuno, para hablar abiertamente sobre embarazo precoz o no deseado, así como de “protagonismo juvenil” y la “importancia de la formación superior para las mujeres”<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> “*Mon na Lama*”, fue un proyecto agrícola creado por el Presidente de la República, José Mário Vaz, con el objetivo de apoyar la producción de arroz en las *bolanhas*.

<sup>17</sup> Durante mi estancia en Bontche, las notas de la investigación de campo fueron registradas en *criolo* (lengua franca da Guinea Bissau); mientras que el diálogo con las mujeres de *Babcock* se daba en *mandjaku*, una lengua étnica del norte del país.

<sup>18</sup> Semedo (2010, p. 06) afirma que hay una gran “disparidad entre niñas y niños en la educación en Guinea Bissau. Mientras que las niñas son las más perjudicadas, pues siempre son llamadas por las madres para ayudar en los trabajos domésticos, así como en las actividades que generan ingresos” (economía informal), que de hecho es el sustento principal de las familias. También emerge la cuestión del casamiento y de los embarazos precoces, que no favorecen la

Desde otra perspectiva, durante esta investigación de campo se fue construyendo una relación mutua que culminó con mi integración como colaboradora de ambas asociaciones. Entonces me permitieron participar de las reuniones y hasta me pedían mi opinión. En ese momento se percibió la valorización de la interacción social y principalmente, el control de impresiones desarrollado. De acuerdo a Berreman (1975), el control de impresiones constituye un aspecto de cualquier interacción social. Se trata, aparentemente, de una condición necesaria para la continuidad de la interacción social. Para una etnografía competente, es esencial comprender la naturaleza de la comunicación y los desempeños resultantes. “Se deben emplear procedimientos metodológicos que revelan no solo el desempeño montado para el observador, sino también la naturaleza de los esfuerzos empleados en su producción y la situación oculta de los bastidores” (Berreman, 1975, p. 174).

El autor explica esta relación entre el control de las impresiones a partir de una situación de interacción social. Esto puede ser percibido a partir del momento en que entré en contacto con las mujeres, antes del viaje y antes de los encuentros en las *bolanhas* y de las actividades con los jóvenes en Bissau. El diálogo establecido en una relación de confianza e intercambios, también se basa en una relación social. Hubo un momento específico de la interacción, en los primeros encuentros de canto y danza con Amizade Babock, donde cantaron una música de bienvenida, en la que yo debía bailar, pero no conseguí acompañar el ritmo de la danza (*tina*<sup>19</sup>), así como tampoco sabía las letras de las cantigas. Sentía mucha dificultad para moverme rápido y cantar al mismo tiempo. Estaba muy tensa, mientras recibía las enseñanzas de las colegas que tenían más experiencia.

Al final del encuentro hubo una conversación. El discurso es una relación establecida entre el antropólogo y el sujeto. Me referí al discurso de aquel que observa a partir de un conocimiento. O sea, el conocimiento antropológico es inmediatamente una relación social, pues es el efecto de las relaciones que constituyen recíprocamente el sujeto que conoce y el sujeto al que quiere conocer. (Viveiros de Castro, 2002. p. 113). Puede pensarse que la relación entre dos (antropóloga/sujeta) se apoya en la noción de alteridad. “El antropólogo necesariamente usa su cultura; el ‘nativo’ es bastante usado por su cultura” (Viveiro de Castro, 2002, p.114). No obstante, las relaciones son como “reglas del juego” donde en primer lugar vendría la ventaja “epistemológica” que la antropóloga tiene sobre el “nativo”. La reflexión que se hace a partir de esa experiencia de investigación, es que no se basa en los principios del discurso y en la lógica de organización de esta área. Parto de la idea que “las personas están operando a partir del corazón de ciertas órdenes institucionalizadas, interpretando sus situaciones para actuar correctamente en ellas” (Geertz, 1973, p. 423).

---

participación de las niñas en la escuela. “Todos esos elementos contribuyen mucho a debilitar la participación de la mujer guineana en la vida política y en las esferas de decisión” (Gomes, 2016, p. 50).

<sup>19</sup> La “*Tina*” es un género musical que nació de la unión de varios ritmos de Guinea Bissau, conocidos como músicas tradicionales” (Gomes, 2019, p. 90).

## El después

Aquí, me refiero a algunas conexiones entre los momentos con las mujeres, y las relaciones intercambio vividas, así como cuestiones relativas al estar juntas a partir de la perspectiva de Berreman (1975) y Magnani (2002). Pues fue necesario recorrer toda una trayectoria que inició con el pre proyecto de investigación para ingreso a la maestría hasta el acompañamiento de ambos grupos de cerca, o sea, observar sus dinámicas sociales (las actividades) y crecimiento económico (ampliación de los medios de producción). Sin embargo, antes de continuar, conforme Fonseca (2017), es posible no caer en algunas trampas y aprovechar las ventajas de un “viaje” – la relativización del conocimiento hegemónico occidental y la valorización de lo que dicen las sujetas de estudio, a conciencia de que los posicionamientos de las perspectivas transmitidas parte de situaciones social y políticamente diferentes. Recordando que las tradiciones se hacen retrospectivamente, y admiten que “el campo continúa siendo un componente central de la tradición antropológica, pero ahora como una tradición reinventada, conforme las circunstancias contemporáneas” (Fonseca, 2017, p. 439).

Partí del presupuesto de que este trabajo etnográfico desarrollado junto a las mujeres de Guinea Bissau no puede ser comprendido o separado de un debate político-epistemológico sobre sus propias vivencias locales. Entretanto, Magnani, en una discusión actual sobre un otro locus para la práctica etnográfica, entendida como un camino de conocimiento sobre los fenómenos culturales y sociales desarrollados por la ciencia antropológica:

[...] lo que se propone es una mirada de cerca y desde dentro, pero a partir de acuerdos entre los propios actores sociales, o sea, de las formas por medio de las cuales ellos se ven, para transitar por la ciudad, disfrutar de sus servicios, utilizar sus equipamientos, establecer encuentros e intercambios en las diferentes esferas -religiosidad, trabajo, ocio, cultura, participación política o asociativa, etc. Esta estrategia supone una apuesta de ambos polos de la relación: de un lado, los actores sociales, el grupo y la práctica que está siendo estudiada, y del otro lado, el paisaje en el que esta práctica se desarrolla, entendida no sólo como un escenario, sino parte constitutiva del recorte y análisis. Es lo que caracteriza al enfoque de la antropología urbana, diferenciándose de los abordajes de otras disciplinas e incluso de otras opciones al interior de la antropología. (Magnani, 2009, pp. 14-15).

Por lo tanto, no se trata solamente de observar o acompañar actores sociales en campo, sino de estar dentro del campo, cerca, y como parte del campo, compartiendo en la medida de lo posible, la existencia y las subjetividades de los sujetos (Gomesb, 2016, p.15). También considero que el contacto se vio facilitado por el hecho de ser una mujer guineana nacida y criada en Canchungo y haber elegido las interlocutoras de *Babock*, que en su mayoría eran colegas de mis madres. Después de las primeras semanas ya me sentía más cómoda y hasta sentía como si estuviera con personas de mi edad. Este proceso de acogimiento y aproximación de las interlocutoras, incluso aquellas a quienes no conocía personalmente, fue muy relevante para la forma en que se dio la investigación.



Esto me permitió desarrollar amistades más fuertes que fueron muy importantes para la investigación. Por ejemplo, una participación activa con las interlocutoras. Muchas veces sucedían situaciones que no presencie, pero ellas me llamaban por teléfono para contarme. Convivir con las integrantes de las asociaciones y vivenciar muchas actividades y eventos organizados por las organizaciones de mujeres Babock, Bontche y por la comunidad, fue una oportunidad y una experiencia. Entre las principales actividades económicas de las mujeres están la agricultura, la costura, el comercio y los encuentros para el tiempo libre.

Por lo tanto, la experiencia etnográfica como investigadora junto a las mujeres remite a algo que Clifford (1998) llamaba la atención: “el trabajo etnográfico es construido a través de la relación entre sujetos significativos”. En el campo de investigación no existe una autoridad, al contrario, el conocimiento etnográfico es realizado a partir de las interacciones entre la investigadora y las interlocutoras. Este trabajo posee un valor para las mujeres que aquí fueron descritas y estudiadas, motivo por el cual presenté en estos tópicos, elementos de mi trayectoria propia como investigadora a partir de la interacción con las mujeres en este campo, que me es familiar. Volver a casa y en ese contexto establecer nuevos puentes de diálogo y negociación con un ambiente, que, al ser familiar, me permitió crear un discurso compartido, valorar determinadas prácticas que en general son desconocidas por aquellas que observan a “la mujer africana, guineana”. También este trabajo pretende abrir camino para las nuevas investigadoras que tengan interés en analizar los estudios sobre las relaciones de género y las organizaciones de mujeres en Guinea Bissau y en otros países.

## Cerrando...

Este capítulo trae una reflexión sobre la experiencia de estar fuera de casa, en una trayectoria académica en Ceará, Brasil, en el área de Ciencias Humanas y Sociales en un contexto de una universidad internacional. Fueron evidenciados los vínculos establecidos en mi camino de regreso a casa, incluyendo el reencuentro con familiares y el acceso a interlocutoras que todavía no conocía, posibilitados por elegir el país de origen como área de investigación de la maestría. La observación participante me permitió la inserción desde un otro lugar, a partir de una vivencia de los procesos de las interlocutoras, tales como los encontrados en la danza, en la música, en las conferencias, en las formaciones cortas. En líneas generales, a lo largo del texto traigo para el lector o lectora una mirada atenta y cuidadosa del universo femenino en Canchungo y Bissau – Guinea Bissau, África occidental, organizado a partir de relaciones de género (familia e comunidad); mirada que sólo se podría haber desarrollado en las condiciones reflexivas de la etnografía del siglo XXI.

## Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, Lila. (2005). *Dramas of Nationhood: the politics of television in Egypt*. The University of Chicago Press.
- Bererman, Gerald. (1975). Etnografia e Controle de Impressões em uma Aldeia do Himalaia. En: A. Zaluar (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais* (pp. 123-174). Francisco Alves.
- Brites, Jurema e Motta, Flávia de Mattos. (Orgs). (2017). *Etnografia, o espírito da Antropologia. Tecendo linhagens. Homenagem a Claudia Fonseca*. EDUNISC/ ABA Publicações.
- Chagas, Waldeci Ferreira. (2011). A condição da mulher na África tradicional. III Seminário Nacional de Gênero e Práticas Culturais: olhares diversos sobre a diferença. João Pessoa-PB.
- Favret-Saada, Jeanne. (2005). 'Ser afetado'. *Cadernos de Campo*, 13 (13), 155-161.
- Fonseca, Claudia. (2017). Lá onde, cara pálida? Pensando as glórias e os limites do campo etnográfico. *Revista Mundaú*, 2, 96-118
- Geertz, Clifford (1997). Os dilemas do antropólogo entre 'estar lá' e 'estar aqui'. *Cadernos de Campo*, 8, 205-235.
- Geertz, Clifford. (1978). *A Interpretação das culturas*. Zahar.
- Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Evans- Pritchard, E. E. (2005) [1976]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Zahar.
- Gomes, Patrícia Godinho (2016a). A Mulher guineense como sujeito e objeto do debate histórico contemporâneo: excertos da história de vida de Teodora Inácia Gomes. *África Development*, XLI, (3), 71-95.
- Gomes, Patricia Godinho (2013). Amílcar Cabral and Guinean women in the fight for emancipation. En Manji, Firoze, Fletcher Jr., Bill (eds). Claim no easy victories. The legacy of Amilcar Cabral. (Pp. 279-294). CODESRIA.
- Gomes, Patrícia. (2010). As mulheres do setor informal. Experiências da Guiné-Bissau. En Africa. Puentes, conexiones e intercambios, Actas del VI Congreso de Estudios Africanos en el mundo ibérico, Las Palmas, Aquario, pp. 682-701.
- Gomes, Peti Mama (2019). *Mulheres em Associação na Guiné-Bissau: gênero e poder em Bobock e Bontche*. Tesis de maestría en Antropología de la UFC\Unilab.
- Gomes, Peti Mama. (2016b). *Ser mulher africana e estudante no contexto da diáspora: alguns aspectos do cotidiano de estudantes guineenses no maciço de Baturité-CE*, (Monografia de conclusão de curso), Unilab, Redenção - CE.
- Guerra, I. C. (2006). *Pesquisa Qualitativa e Análise de Conteúdo. Sentidos e Formas de Uso*. Principia.
- Hountondji, Paulin J. (1989). Investigação e extravasão: elementos para uma sociologia da ciência nos países da periferia. *Soronda-Revista de Estudos Guineenses*, 8, 107-118.
- Magnani, José Guilherme Cantor. (2009). Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, 15 (32), 129-156,

- Rocha E y Eckert. (2008) Etnografia: saberes e práticas. En C. R. J. Pinto y C. A. B. Guazelli. *Ciências humanas: pesquisa e método*. (s/p). Editora da Universidade.
- Malinowski, Bronisław. (1978) [1922]. Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa. En *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. (pp. 17-37) Abril Cultural.
- Oliveira, Roberto Cardoso de. (1998). Olhar, ouvir, escrever. En *O trabalho do antropólogo*. Editora UNESP.
- Peirano, Mariza. (2018). Anthropology in Brazil. En *International Encyclopedia of Anthropology*. (pp.1-15), Wiley-Blackwell.
- Peirano, Mariza. (2014). A história que me orienta. En Parry Scott, Roberta Bivar Campos & Fabiana Pereira (orgs.). *Rumos da Antropologia no Brasil e no mundo: geopolíticas disciplinares*. (pp. 1-18). Editora UFPE.
- Peirano, M. (2003). *Rituais ontem e hoje*. (Pp. 7-8) Jorge Zahar Editor.
- Peirano, Mariza (2002). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Relume Dumará. Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- Peirano, Mariza. (1995). *A favor da etnografia*. Relume-Dumará.
- Semedo, Odete da Costa. (2010). *As Mandjuandadi - Cantigas de Mulher na Guiné-Bissau: da Tradição Oral à Literatura*. Tesis de Doctorado en Literaturas de Língua Portuguesa. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). O nativo relativo. *MANA*, 8(1), 113-148.

## Bibliografia

- Adesina, Jimi. (2012). Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e gênero na academia. En N. Silva, Coelho & Souto (orgs.), *Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas* (pp. 195-2010) CODESRIA.
- Bâ, Amadou Hampâté. (2003) *O menino Fula*. Palas Athena; Casa das Áfricas.
- Benjamin, Walter. (1992). O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política* (pp. 197-221). Relógio D'Água Ed.
- Casal, Adolfo Yánez. (1997). Suportes teóricos e epistemológicos do método biográfico. *Ethnologia*, 6-8, 87-104.
- Clifford, James. (2011). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Editora UFRJ.
- Pollak, Michael. (1992). Memória e Identidade Social. Tradução de Monique Augras. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212.
- Pollak, Michael. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, 2 (3), 3-5.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1986). *Araweté: os deuses canibais*. Zahar/Anpocs.
- Lévi-Strauss, Claude. (1973). Antropologia Estrutural. Tempo Brasileiro.

## CAPÍTULO 3

### Mujeres médicas-sacerdotisas (*Tinyanga*) en tiempos coloniales, al sur de Mozambique

*Jacimara Souza Santana*

Este capítulo<sup>20</sup> es una versión escrita de la presentación oral realizada en la IVª Jornada de Historia de Asia y África de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP, entre los días 15 y 16 de septiembre de 2021. Es también resultado de una investigación mayor desarrollada durante el doctorado en historia, cuya tesis dio origen al libro *Médicas-sacerdotisas. Religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique*, publicado por la editorial de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP-S.P.) en Brasil. Aquí, se presentan informaciones preliminares sobre la investigación y de modo específico, se enfoca en cómo las mujeres africanas médicas sacerdotisas (*tinyanga*) enfrentaron los impactos que el dominio colonial trajo a la vida de las personas que ejercían este tipo de oficio en la región sur de Mozambique. El objetivo es destacar la relevancia de las costumbres y sus reinversiones en contextos de subalternización, inclusive en el campo ritual, mostrando en qué medida sus usos se convirtieron en estrategias potenciales de acceso al poder político para contestar y/o transformar realidades sociales.

#### Notas de una investigación sobre la historia de Mozambique

Mozambique está situado en la región meridional de África y está bañado por el océano Índico. En la región sur, el dominio portugués se volvió efectivo recién después de la derrota del estado africano llamado “Gaza”. Gaza fue un imperio fundado alrededor de 1820, como consecuencia de las migraciones de los pueblos vanguni desde el sur de África por diversos factores, entre las cuales están la pérdida del territorio debido al avance de la colonización británica antecedida de la ocupación holandesa. Este imperio -cuyo territorio se extendió desde la región central de Mozambique hasta una parte del actual territorio de Zimbabue y Sudáfrica- opuso una resistencia significativa a la conquista lusa, tanto por la vía diplomática como por medio de guerras. Las más importantes fueron en 1895-1897 cuando el último rey, Ngungunnyane, conocido por los portugueses como “el león de Gaza” fue preso y exiliado en Portugal. Pese a que este imperio

---

<sup>20</sup> Traducción por Natalia Cabanillas. Revisión y edición por Yamila Eliana Balbuena.

africano fue destruido, la memoria de algunas de sus costumbres, modos de organización socio-política y religiosa se mantuvieron vivas entre las personas, dando sentido y alentando nuevos procesos de resistencia y resiliencia.

La investigación que inspiró este texto tuvo por objetivo indagar cómo las médicas sacerdotisas y médicos sacerdotes lograron garantizar la existencia de su grupo social y la continuidad de sus actividades en un período de cambios significativos, a consecuencia de los procesos de colonización e independencia (1927-1988). Cabe destacar que antes del dominio colonial efectivo en la región sur, esas personas ejercían una influencia considerable sobre el poder político, militar y religioso del Estado de Gaza. Actuaban en la ejecución de las políticas en el campo de la salud pública, del sector jurídico, económico y en diferentes momentos de la vida cotidiana de las personas africanas, acompañándolas desde el nacimiento hasta la muerte. Con el advenimiento de la colonización portuguesa, ese lugar social les fue negado y ese grupo social pasó a estar sujeto a políticas de desprestigio de su autoridad y a la invalidación de sus conocimientos. Esta tensión se mantuvo durante los primeros años después de la independencia, siendo notablemente atenuada después que el Ministerio de Salud decidiera incorporar los servicios de sus integrantes a la política de salud del país alrededor de 1988. En 1992 se funda la AMETRAMO, Asociación de Médicos Tradicionales de Mozambique.

El área geográfica de este trabajo se centra en la región sur de Mozambique, específicamente en las provincias de Gaza y de Maputo. La elección de esta área, así como del período definido es el resultado del relevamiento documental de fuentes escritas en el archivo, donde fueron identificados órdenes de prisiones y exilios impuestos a médicas-sacerdotisas y médicos-sacerdotes (*tinyanga*), lo que permitió identificar el área de mayor conflicto, la época y el predominio de los procesos en términos de género. De un total de 45 órdenes de prisión y exilio identificados entre los años 1916 y 1966, la mayoría sucedieron en Gaza, seguido de Maputo, siendo en su mayoría aplicadas a hombres (42), mientras que apenas 3 prisiones fueron dictadas para mujeres. Este levantamiento suscitó algunas preguntas que fueron trabajadas en la investigación, como, por ejemplo: ¿Por qué razón esta institución socio-religiosa ancestral africana era prohibida? ¿Qué pensaban los administradores, los misioneros, los médicos y el Estado colonial sobre el liderazgo sacerdotal y el rol social que ejercían? ¿Por qué motivo hay una diferencia numérica tan grande entre los mandatos de prisión contra hombres y mujeres? ¿Cómo reaccionaron las médicas-sacerdotisas y los médicos-sacerdotes?

Esta investigación se basó en fuentes orales y escritas de diversos tipos. Fuentes escritas (judiciales, administrativas, hemerográficas, memorias) recolectadas en los Archivos de Mozambique y Portugal; y fuentes orales recolectadas en entrevistas con integrantes de la Asociación de Médicas y Médicos Tradicionales de Mozambique (AMETRAMO). Las entrevistas fueron realizadas en lengua *Xichangana* y traducidas al portugués. El uso de esta lengua se debió a que la mayoría de mis interlocutores/as desconocía o mostraba poca habilidad con la lengua portuguesa. Este era el caso de las mujeres, que son mayoría en el ejercicio del oficio de *nyanga* en la región sur, sea como parte de la AMETRAMO o por fuera de ella. Las fuentes orales permitieron una mejor interpretación de las voces de las médicas sacerdotisas y de los médicos

sacerdotes (*tinyanga*), quienes muchas veces aparecen en las fuentes escritas ventrilocuadas por la mirada etnocéntrica. En términos teórico-metodológicos, el uso de referencias del campo de los estudios subalternos y de la historia social fue de gran utilidad en la búsqueda de una escritura de la historia centrada en la perspectiva y las experiencias africanas, en medio de las ambigüedades creadas por el estado colonial.

## ***Tinyanga*: de la categoría socio religiosa a su papel social**

La palabra *tinyanga*, hasta aquí, fue empleada en el texto entre paréntesis, indicando la idea de ser un sinónimo. Es un término en *Xichangana*, la lengua bantú predominante en la región sur de Mozambique, y es utilizada para nombrar a las médicas-sacerdotisas y a los médicos-sacerdotes. Generalmente, en las lenguas bantú, la variación en número de una palabra está dada por un prefijo, como se puede observar en este caso, donde la sílaba “ti” unida a la raíz de la palabra, *nyanga* (singular) cumple esa función. Se trata de un término que no presenta variación por género, siendo inclusivo para nombrar hombres y mujeres practicantes de ese oficio, una característica singular de la estructura lingüística de los pueblos bantú, común a otras lenguas de otras partes del continente africano. *Nyanga* es una categoría socio-religiosa y es también el nombre dado a los remedios confeccionados por un o una Nyanga doctora o doctor. En portugués, esos líderes y lideresas son conocidas con diferentes nombres: curanderos, practicantes de medicina tradicional o incluso, médicos tradicionales. Son formas de nombrar cargadas de conceptos y estereotipos que revelan percepciones exógenas sobre estos sujetos y sujetas a lo largo del tiempo. En este texto, así como en la investigación, opté por el uso del término endógeno de la lengua *Xichangana*, y de uso corriente de los habitantes de la región sur, y de modo particular, del grupo social de estudio.

Las personas *tinyanga* pueden curar a través del conocimiento de las hierbas, intermediar la relación entre los vivos y los muertos, entrar en trance, consultar eventos de la vida por medio del oráculo (juego de bucos), proteger y generar bienestar para las personas, actuando como gestoras del miedo, de las incertidumbres y de los sufrimientos de orden espiritual, moral o físico. El papel social ejercido por *tinyanga* abarca también la garantía del orden y de la seguridad de las poblaciones, inclusive a través de la intermediación de conflictos. El “ser” y el “hacer” de la persona *nyanga* estaba enraizado en las culturas locales y retroalimentaba valores y normas de organización social, política, moral y religiosa, ofreciendo tratamientos para los efectos desestabilizadores provocados por el dominio colonial, por ejemplo, con la negación del reconocimiento de su importante papel en la sociedad. El uso de conocimientos para promover la violencia, desestabilizar o matar, entre otras acciones antisociales, no eran atributos del oficio de *nyanga*, aunque los agentes coloniales hayan introducido esta asociación en el pensamiento colectivo.

## Actos de resistencias y resiliencias en la clandestinidad

Después de la conquista portuguesa de la región sur, los grupos sociales que ejercían influencia en la administración del antiguo Estado de Gaza fueron desmantelados, como es el caso de los y las líderes sacerdotales. Personas que ejercían este oficio, desde entonces, pasaron a estar expuestos a situaciones de violencia y desprestigio, siendo su conocimiento secular endógeno sobre la cura, estigmatizado como primitivo, supersticioso, “hechicero” (maléfico), diabólico, nocivo a la salud pública o simple charlatanería. Eventualmente, también fueron víctimas de la confiscación de sus pertenencias religiosas, juzgados en los tribunales, prisioneros y hasta castigados corporalmente.

La investigación mostró que les *tinyanga* reaccionaron de formas diferentes, empleando acciones cotidianas para enfrentar las prohibiciones impuestas, sea de modo individual o colectivo. Esas reacciones no siempre fueron movidas por una conciencia de lucha contra la opresión colonial, pudiendo, por ejemplo, ser empleadas en defensa de la autonomía de ir y venir, o de hacer. Sin embargo, esa actuación cotidiana fue de fundamental importancia, y en conjunto con otras acciones con objetivos de disputa de poder más directos, trajeron consecuencias contrarias a los intereses del grupo dominante en la formación del orden social, ya que las personas *tinyanga* podían influenciar y generar cambios en las mentalidades.

Las iniciativas cotidianas fueron vitales para la protección de los conocimientos de él o la *nyanga* y para la continuidad del ejercicio de su oficio. Las mujeres desempeñaron un papel significativo en esa manutención. A pesar de los ataques del Estado colonial, en vez de sucumbir, aquella institución socio-religiosa, renacía. Entre las estrategias utilizadas por personas *tinyanga* para garantizar la continuidad de su oficio, destacamos el uso de la clandestinidad.

En las entrevistas, *tinyanga* de la zona rural de Alto Changane y de la región vecina de la provincia de Gaza, al narrar las memorias de sus reacciones frente a las interdicciones impuestas en el periodo colonial, se pronunciaban: “era mi naturaleza!”.

Como la naturaleza, no hay ley o medida del estado que la pueda detener o impedir de “ser” o de “hacer” *nyanga*, siendo imposible que las personas que poseen este don (vocación) puedan eximirse de asumir sus tareas, siendo que esto era parte de su naturaleza y de su existir en cuanto persona. De esta forma, en el contexto colonial donde la autoridad de la persona *nyanga* pasó a ser motivo de rechazo, prisión y violencia, la tendencia de las personas que ejercían ese oficio fue abandonar el uso de distintivos que pudieran identificar su papel social, como por ejemplo determinadas ropas, mostacillas y cabellos rastafaris, este último fue sustituido por una especie de peluca hecha de fibras vegetales, el *shibuko*, de uso vigente hasta el día de hoy durante las ceremonias. Es bastante ilustrativo de la respuesta *nyanga* el siguiente documento. La imagen del cerdo salvaje presente en el certificado emitido por la Asociación Africana de *Isagomas* e *Izinyanga* de nome Dingaka y perteneciente a Daniel Mkanda, aprehendido por la policía de Mozambique, un *Ngaka* (ou *nyanga*) natural de Niassalândia (actual Malawi) en Quelimane/Zambézia en el año 1961.

Figura 3.1

Certificado emitido por la Asociación Africana de Isagomas e Izinyanga (tinyangas)



Nota: Fonte: ANTT. FSCCI. Feiticismo e a Subversividade, nº 1444

Este animal -conocido entre los sudafricanos como chanco silvestre o *isambane*, en Angola, entre los pueblos del grupo *Nyaneka Humbi* como *Ondjembo* o *Djembo*- puede ser encontrado en varias partes de África subsahariana y su apariencia nos recuerda a otros animales como el conejo, el puerco o el canguro. El chanco silvestre suele realizar largas caminatas y son vistos únicamente durante la noche, cavando agujeros como si fueran topes, buscando alimentos. Así como el *Isanbane*, el trabajo de la persona *nyanga* se volvió exclusivamente nocturno y lejos de las usuales *ndombas*, casas o templos donde la persona *nyanga* guardaba sus pertenencias religiosas y donde también recibían a quienes los buscaban para un consejo, una cura o tratamientos de diferentes tipos. Como afirmó la *Nyanga* Irene Filipe Muchanga del núcleo de la AMETRAMO de Maputo durante la entrevista, no había ninguna ley que estableciera que el trabajo de la medicina tradicional deba ser realizado durante la noche, pero la falta de aceptación por parte de las autoridades coloniales impuso el trabajo a escondidas. Mujeres *tinyanga* del núcleo de AMETRAMO de la ciudad de Xai Xai (Gaza), recordaron que el encuentro con los clientes se daba en lugares distantes, simulando que iban a las *machamba* (chacras), o a la casa de una de ellas. El tratamiento era realizado a escondidas, y usando el susurro; después de la consulta, los instrumentos podían ser enterrados. Las detenciones sucedían cuando estas maniobras eran descubiertas<sup>21</sup>. Tales iniciativas nos recuerdan lo que Michel De Certau (1994) denominó de tácticas y estrategias. De Certau sugiere que las tácticas serían las diferentes posibilidades de acción desarrolladas por individuos o colectivos en respuesta a las estrategias

<sup>21</sup> Declaración del grupo Tinyanga – Xai-Xai, lengua Changana. Traducción de Vânia Daniel Macuácuá, entrevista otorgada a la autora en el año 2012.

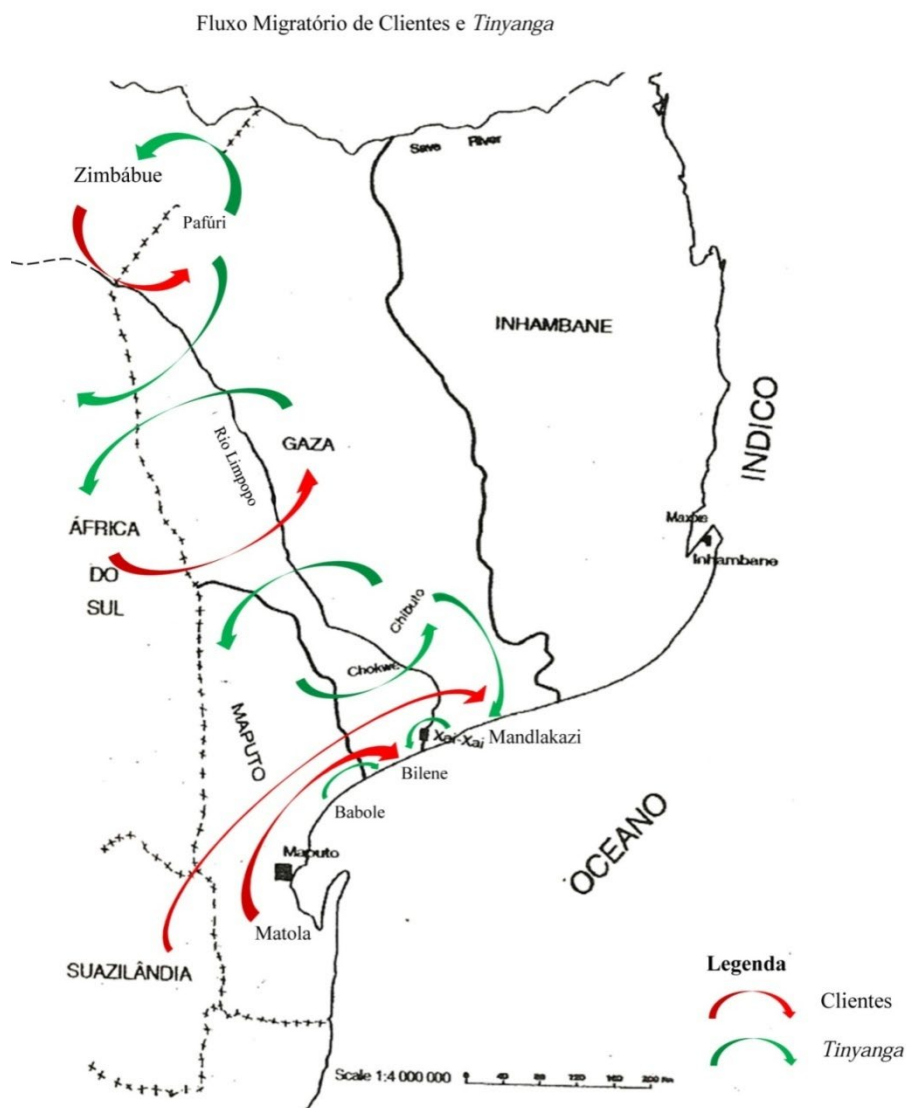


impuestas por un poder dominante en contextos de subalternización, de tal forma de corroerlo por dentro, resignificando los referenciales de costumbres de acuerdo a sus necesidades e intereses.

La consulta de fuentes del período colonial entre los años 1954-1971 mostró que el desplazamiento de clientes y tinyanga no era inusual entre la región del sur de Mozambique y países vecinos, como Zimbabwe, Sudáfrica y Swazilandia, conforme puede ser observado en el siguiente mapa:

**Figura 3.2**

Mapa de migración de tinyanga y clientes entre Mozambique, Zimbabwe, Sudáfrica y Swazilândia



Si las personas africanas continuaron buscando la atención de *tinyanga*, a pesar de las dificultades creadas por el Estado colonial, es porque la asistencia prestada por los integrantes de este grupo marcaba una diferencia. Una de las cuestiones fundamentales que precisa ser subrayada, es que los síntomas físicos no son vistos como la única causa o indicador de la

aparición de enfermedades o del desequilibrio entre diferentes órdenes de la vida de los individuos. De acuerdo con la afirmación del *nyanga* Malaia Munhai, registrada en un boletín de julio de 1963, al ser denunciado al Cuerpo de Policía de Seguridad Pública de la Provincia de Mozambique, la modalidad del tratamiento *nyanga* no se “trata solo de salud, sino también de las dificultades que cada uno tiene y [para las cuáles] los doctores europeos no poseen este tipo de remedios”, conforme consta en la nota titulada “Feiticismo e Subversidade”, publicada en el *Boletim de Informação* del ANTT. FSCCIM, el 19 de mayo de 1966.

La investigación también mostró que la iniciativa de las personas *tinyanga* de agruparse en corporaciones de oficio también se dio como forma de protección y resguardo de sus conocimientos y recursos, tal como argumentaron Thokozani Xaba (2005) y Stevem Feierman (1986). La liga sudafricana *Bantu Dingaka*, por ejemplo, fue fundada en Sudáfrica en el año 1930, fue la más antigua corporación de oficios *nyanga* y la que más se ramificó a diversos lugares - Lady Selbourne, Pretória, Johannesburg, Bloenfontein, Kimberly, Basutoland (Witwatersrand) e Ladybrand (Lesotho)-, volviéndose una organización trans regional, en la medida en que agremiaba *tinyanga* de otros territorios del sur de África, como aquellos originarios de Mozambique migrantes en Sudáfrica para cumplir con los contratos de trabajo impuestos por las empresas coloniales. En el caso de las *tinyanga* mujeres, cabe destacar que la creación de “escuelas” de formación para *tinyanga* introducían a los y las maestras y a los y las discípulas/os en una red cada vez mayor de adeptos, sujetos a normas comunes de conducta y que pueden ser consideradas como una experiencia previa de las asociaciones, incluso cuando en aquel momento todavía eran clandestinas.

Otra forma de actuación *nyanga*, también secreta, fue a partir de los misioneros africanos de algunas iglesias cristianas no católicas, incluyendo aquellas fundadas y creadas por ellos mismos. En el contexto colonial, donde las religiosidades ancestrales fueron consideradas como primitivas o supersticiosas, y donde la conversión al cristianismo era reconocida como una norma en términos de religión, la tendencia de las poblaciones africanas de la región sur fue la conversión a la fe cristiana, pero no católica. Patrick Harries (2007), al analizar los informes de la misión suiza (Iglesia presbiteriana) identificó varias evidencias de sincretismo en las prácticas de los líderes religiosos africanos “al servicio” de esa misión, tales como: la conversión en general era antecedida por sueños que podían ser interpretados por *tinyanga*; los convertidos, lanzaban profecías, inspirados por el Espíritu Santo; las ceremonias eran seguidas de llantos y convulsiones entre otras manifestaciones emocionales, y muchas mujeres convertidas habrían conocido la fe cristiana a través de los *Svikwembo* (espíritus) que las poseían, siendo la presencia de mujeres predominante en las misiones como líderes y predicadoras. Harries afirma que la actuación misionera de africanos -como Yossefa Mhahlamhala- en la misión suiza podía ser asociada a la actuación de un *nyanga* dedicado a expulsar y controlar el poder o los espíritus de las personas poseídas, pero en nombre del Espíritu Santo.

La iglesia identificada como Unión Apostólica Cristiana de los Negros de la Provincia de Mozambique, reconocida también por Zion, era una de las iglesias africanas independientes asociada por la administración colonial a la institución *nyanga*. En los informes dedicados a la

investigación del compromiso entre *tinyanga* y líderes misioneros en el movimiento de Liberación Nacional de Mozambique, esa comparación se muestra evidente, de la misma forma que, sus integrantes son considerados “políticos”, contrarios al orden colonial. Por ejemplo, en un interrogatorio policial del año 1959, los misioneros cristianos portugueses denunciaron a los líderes religiosos *ziones* de propagar entre la población, que los blancos eran enemigos de las tierras africanas y que la iglesia católica no permitía que los africanos fueran libres, siendo las misiones católicas demonios que se oponían a las costumbres; mientras que las iglesias Zion admitían la poligamia, realizaban bautismos al son de *ngoma* (tambor) y se decían curadores de todas las enfermedades. De hecho, los informes posteriores mostraron que *tinyanga* eran integrantes de esta organización religiosa y predicaban la rebelión contra el dominio blanco, con base en la adopción del principio “África para los Africanos” <sup>22</sup>.

## Las contribuciones de las mujeres *tinyanga*

En las entrevistas que realicé con grupos de *tinyanga* y con otras personas en la provincia de Gaza, me sorprendió la frecuencia e importancia que las personas consultadas otorgaban en sus propias narrativas a la tradición oral del antiguo imperio de Gaza. Los relatos en los grupos *tinyanga* evidenciaron una profunda relación entre la identidad *nyanga* y la tradición oral de ese imperio. Como ejemplo, cito un fragmento de la entrevista concedida por la *nyanga* Irene Filipe Machanga, coordinadora del núcleo de la AMETRAMO en la ciudad de Maputo:

Aquí nosotras trabajamos con el espíritu de Mazulo de la raza Gungunyane. Esos guerreros que murieron durante la guerra, quedaron aquí... La medicina tradicional trabaja con los instrumentos utilizados en la guerra de resistencia nacional. Los guerreros del Imperio de Gaza, en vez de perderse, germinaron aún más. (Entrevista, *nyanga* Irene F. Machanga, 2012.)

Machanga concluyó su relato con la siguiente pregunta: ¿hasta dónde va a llegar esa generación, que, en vez de acabar, germina más? Ese discurso se repetía en varias entrevistas, en las que se afirmaba que las personas *tinyanga* serían las continuadoras de la obra de *Ngungunyane* y de sus antecesores reales, por medio de los espíritus de los antiguos guerreros. Las entrevistas en Gaza y Maputo me llevaron a resaltar una serie de expresiones de la estética *nyanga*, en la que se evidencia un constante proceso de reinvención de aquella identidad guerrera del imperio de Gaza y algunas de las costumbres que los colonizadores intentaron con

<sup>22</sup> AHM. FGG. Distrito de Gaza. Administração do Conselho de Chibuto, cx 649. Vila de João Belo, 6 de maio de 1959. O Inquérito foi realizado nas escolas da missão católica de Chipapa, Muianga, Munguhase, Chiguidela, Uanjuculane, Chalacuane, Massavane, Chinangue (Checane), Sangene, Chiduachine, Zuza, Chimonzo e Chissano; ANTT. FSCCIM. Nº 1444. Boletim de Difusão de informações de 28/1963, 6/12/1963, ofício nº 11592, 1 de maio de 1963; AHM. FGG, cx. 2244. Freitas, Ivens Ferraz. Seitas religiosas em Moçambique, p. 6.

esfuerzo erradicar, suprimir en el pasado. Esto se manifestaba en el uso de indumentaria de les *tinyanga*, semejantes a las utilizadas por los guerreros de aquel imperio: sombrero de plumas, mostacillas, amuletos, faldas de pieles o colas de animales pequeños, manojos de cola de vaca en los músculos de los brazos y las piernas, la azagaya, la moca y el escudo oval fabricado con cuero de vaca<sup>23</sup>.

Algunos de estos distintivos continúan siendo utilizados hasta los días de hoy, aunque con algunas reinvisiones. Podemos notar la diversidad de animales impresos en las capulanas (telas estampadas) usadas por les tinyanga para distinguir la variedad de sus espíritus. Los guerreros del Imperio de Gaza también eran cazadores. Esas capulanas se diferencian por sus colores, siendo el color negro asociado a los espíritus *vanguni*, mientras que las capulanas rojas con un sol amarillo estilo floral se asocia a los espíritus *vandau*. La preservación del uso de las lenguas *Cindau* y *Cizulu* en los rituales también es una expresión de la identidad *nyanga*; la manutención de la costumbre de usar extensiones en las orejas, tanto por hombres como por mujeres; el uso continuado de cantos y danzas, el uso ritual del rapé, una especie de polvo hecho de hojas. De acuerdo con Sansão Muthemba (en conversaciones), esas prácticas reflejan aspectos de la cultura predominante en la época en que la persona que se convertía en espíritu estaba viva. Así, como los espíritus *Vandau* cantaban y danzaban en el estilo de Musorize (región central), los espíritus *Vanguni* lo hacían con el estilo cultural de Zululandia (actual Kwa Zulu - Natal, Sudáfrica). Jean Vansina (2011) sugiere que algunos religiosos también actúan como guardianes de la tradición oral justamente porque conocen la historia del/ los espíritu/s de los que son responsables.

Al mantener las conexiones con las tradiciones del Imperio de Gaza, se retroalimentaba la continuidad de las costumbres, los modos de organización social, política, económica, la religiosidad, las lenguas y los conocimientos africanos de los pueblos locales -a pesar de estar sujetos a hibridaciones con la cultura portuguesa- contribuyeron a socavar, a través de la cultura, el proyecto colonial de civilización, tan cuidadosamente llevado a cabo por sus misioneros. Las mujeres fueron las mayores guardianas y transmisoras de los valores culturales, lenguas, normas e instituciones africanas.

El estado colonial de base racista patriarcal tuvo como preocupación el control de la movilidad y del comportamiento de las mujeres africanas. El estado invirtió en mantenerlas restringidas a las zonas rurales, mientras los hombres eran preferidos para el trabajo asalariado o forzado, ya sea en los servicios domésticos en los centros urbanos o en los trabajos migratorios para las empresas coloniales de Sudáfrica. Aunque, tratándose de mujeres negras, el trabajo asalariado existió, pero variaba en intensidad a lo largo del tiempo, sea por empresas particulares o por el Estado; en general eran contrataciones informales, con salario incierto y en las tierras próximas a su ambiente domiciliar, o sea, en las tierras de su propio *regulado* (área o territorio en que la autoridad del régulo ejerce su autoridad) o en las proximidades. A partir de los años 30, la

---

<sup>23</sup> Azagaia es una lanza utilizada como arma de guerra o instrumento de caza; Moca, un instrumento de madera, una especie de palo con terminación en esfera, muy utilizado en el entrenamiento entre guerreros, sustituyendo el uso de la azagaya para evitar lesiones.

inserción de las mujeres en los engranajes del trabajo colonial comenzó a ser más amplia, produciendo materias primas de interés comercial para el estado colonial, como algodón y arroz.

Entre las consecuencias de la marginación social instrumentalizada por el Estado colonial para las mujeres, podemos destacar que, de hecho, de manera predominante, ellas permanecieron más conectadas con las lenguas y las costumbres locales. En su enorme mayoría, ellas eran parte de la población considerada “indígena” por el sistema de clasificación colonial. Desde 1929, el “Estatuto Político, Civil y Criminal de los Indígenas” (1954) definió como “indígenas” a los individuos de raza negra que permanecen apegados a las costumbres características de su raza. A pesar de las críticas y reformulaciones de esta ley, en general, la política colonial buscó racializar y categorizar la sociedad africana, ofreciendo una propuesta de movilidad social basada en el blanqueamiento. Así, las poblaciones africanas fueron incentivadas a abandonar su religiosidad ancestral, sus lenguas, sus costumbres, nombres, estética, atención endógena de la salud. O sea, los modos de ser y vivir africanamente, y en su lugar, adoptar la religión cristiana o católica, la lengua portuguesa, y la atención a la salud occidental, entre otras cosas. Las personas que adoptaran hábitos y costumbres portugueses pasaban a ser reconocidas como “asimiladas”, lo que les daba acceso a mejores condiciones de vida en relación con quienes permanecían en la clasificación jurídica de “indígena”, considerados apegados a la “tradición” y sin derechos civiles.

En un contexto donde África y la persona africana equivalían a ser inferior, primitivo, irracional, salvaje, infantil y con tendencia a la holgazanería, vale preguntarnos: ¿A quién se debió la continuidad de las lenguas, costumbres y de la institución *nyanga* al sur de Mozambique, si los hombres en su mayoría abandonaron el área? ¿Quién guardó y transmitió el conocimiento sobre las plantas y los rituales? ¿Quién mantuvo cotidianamente la asistencia integral de la salud (del cuerpo, la mente y el espíritu) de sus vecinos y vecinas? ¿Quién continuó mostrando que estos conocimientos valían la pena? ¿Quién continuó iniciando y formando nuevos *tinyanga* para la comunidad?

En la condición de “indígenas”, sin la posibilidad de frecuentar las escuelas coloniales y siendo excluidas del trabajo asalariado formal, las mujeres se tornaron las mayores guardianas de los acervos culturales y sus mayores transmisoras, incluyendo a las integrantes de la institución *nyanga*. Estamos de acuerdo con Alcinda Honwana (2022) cuando afirma que la migración laboral masculina forzada desde el sur de Mozambique a Sudáfrica proporcionó a las mujeres la oportunidad de asumir funciones antes reservadas a los integrantes masculinos del grupo *nyanga*.

Mujeres *tinyanga* contestaron el poder colonial, no solo con la movilización de la cultura, sino también a través del trance. La relación íntima entre la incorporación de espíritus y la contestación del dominio colonial se transformó en una amenaza desde la derrota del imperio de Gaza a finales del siglo XIX, cuando un ejército de guerreros espirituales marcó su existencia social en la vida de los vivos manifestándose en las experiencias de trance, protagonizadas por mujeres médiums. Ellas se volvieron predominantes en los procesos de trance en la región sur,

sobre todo en los casos que surgieron a partir de 1894, tanto al sur de Mozambique como en Zululandia, actual Kwa Zulu Natal, Sudáfrica.

De acuerdo con la tradición oral, al sur de Mozambique, el predominio de las mujeres en el oficio de *nyanga* con especialidad en trance, *Nyamussoro*, es resultado de la exigencia de los propios espíritus extranjeros, quienes demandaban una mujer para cuidar de ellos y de sus pertenencias. El pedido de una prometida podía venir acompañado del pedido de cabezas de ganado y de una casa (*Ndumba* en lengua *Changana* y *Thepela* en *Chope*). Esos espíritus serían antiguos guerreros del Imperio de Gaza, algunos de ellos *tincana*, y personas fallecidas durante las guerras sin los debidos cuidados rituales. Así, sus demandas de protección o venganza podían manifestarse a través de enfermedades y hasta la muerte de miembros de la familia responsable de su angustia en el pasado (Hongwana, 2002).

Para entender mejor el significado y la importancia de “tener espíritus” en aquel contexto histórico, vale la pena citar los registros de un funcionario portugués de migración, informando a las administraciones coloniales. En la carta, él se muestra incómodo con los comentarios de los trabajadores de las minas en Sudáfrica, acerca de la aparición de “profetas invisibles” en poblados rurales. Estos predicaban entre la población africana que el pago del impuesto de *palhota*<sup>24</sup> y el trabajo forzado irían a terminar y que después todo el pueblo marcharía en masa para las tierras de Manicusse (uno de los reyes del antiguo imperio de Gaza). Revela que estaba movilizand o personas entre la población para buscar *tinyanga* que le pudieran ayudar a esclarecer los hechos. La incorporación de un espíritu, o transe, actúa como una forma de empoderamiento del médium y de otros creyentes, es también una forma de concientizar sobre la situación de explotación, un incentivo a tomar una postura política para promover la transformación social.

En el caso citado antes, los mensajes de los espíritus hablaban de relaciones de poder en disputa contra un dominio extranjero europeo que se impuso con la destrucción del antiguo imperio de Gaza, gobernado por Manicusse, y que sus súbditos, por fuerza de sus espíritus, amenazaban en restablecer. Los espíritus prometían poner fin al sufrimiento causado por el trabajo forzado y los impuestos. Como afirmó Alcinda Manuel Honwana, el trance permite a los médiums reconstruir y agenciar junto a sus espíritus, identidades múltiples y fluidas, que tienen una profunda influencia en el cotidiano de los médiums y de las personas que los procuran para aliviar sus sufrimientos. Las personas iniciadas tienen la tendencia a comulgar con las identidades de sus espíritus, y posiblemente, esto incluye el cambio de nombre, rasgos de personalidad, estética y experiencias de vida.

La formación *Nyanga* está basada en la tradición oral. Sugiere J. Vansina que algunos religiosos también actúan como guardianes de la tradición oral, justamente porque conocen la historia del (los) espíritus por los cuál(es) son responsables (Vansina, 2010).

Investigaciones como las de Van R. Dijk y Jhon Jansen mostraron que los rituales están íntimamente relacionados con las prácticas de la vida social, política, económica, personal y ecológica de los individuos, de modo tal que estos espacios están cargados de sentido político,

<sup>24</sup> El impuesto de la *palhota* era un impuesto que el Imperio colonial cobraba en todas sus colonias

y en ellos se hacen presentes y son resignificadas las relaciones de poder de la sociedad. Este debate nos recuerda lo que Boubacar Barry (2000) apunta sobre la tradición oral, según él, sus transmisores pueden concederles diferentes usos, a depender de los intereses y necesidades del momento. También nos recuerda el argumento que John Janzen (1978) utilizó en relación con la institución análoga de *Ngoma*. De acuerdo a su análisis, esta institución actúa como un mecanismo de consolidación de autoridad en los intersticios de la sociedad, sobre todo en momentos en los que prevalece el caos y el sufrimiento, llegando a reemplazar las funciones de un estado centralizado en caso que hubiera sido destruido. Las personas *tinyanga* eran herederas de un legado de insumisión del antiguo imperio de Gaza contra el dominio portugués. La ostentación de la memoria *nyanga* evidenció usos políticos con fines variados, como búsqueda de legitimidad, la afirmación de sus identidades negadas, la garantía de un medio de subsistencia y de reconocimiento social. Como afirmó Jean Vansina (2011, p 146), “todo grupo social tiene una identidad propia y un pasado inscripto en las representaciones colectivas de una tradición que lo explica y lo justifica”.

Las mujeres *tinyanga* ocuparon una posición activa en el enfrentamiento de situaciones desfavorables, en un contexto de subalternización promovida por el dominio colonial portugués. Sus acciones colaboraron para que la institución socio-religiosa *nyanga* tuviera continuidad en la región del sur de Mozambique

## Referencias bibliográficas

- ANTT. FSCCIM (19 de maio de 1966). Feiticismo e a Subversidade. *Boletim de Informação*, 144. AHM. FGG, cx. 2244.
- ANTT. FSCCIM. (1 de mayo de 1963) *Boletim de Difusão de informações* 28/1963, ofício N° 1444. AHM. FGG, cx. 2244.
- ANTT. FSCCIM. (6 de diciembre de 1963) *Boletim de Difusão de informações*, ofício n° 11592; AHM. FGG, cx. 2244.
- Barry, Boubacar (2000) *Senegâmbia: o Desafio da História Regional*. South Exchange Programme for reasarch on the History of Development (SEPHIS) e Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Certau, Michel de (1994) *Artes de Fazer. A Invenção do Cotidiano*. Editora Vozes.
- Dijk, Rijk Van, Spierenburg, Marja (eds) (2000). *The Quest for Fruition trough Ngoma. The Political Aspects of Healing in Southern Africa*. James Currey
- Estatuto dos Indígenas Portugueses. Província de Guiné, Angola e Moçambique* (1954). Decreto-lei N° 39.666. Imprensa Nacional de Moçambique.
- Feierman, Steven. (1986). Popular Control over the institutions of health: A historical study. En: G. L. Chanvunduka, M. Last. *The Professionalisation of African Medicine*. (pp. 205-217). Routledge.

- Freitas, Ivens Ferraz. *Seitas religiosas em Moçambique*. Archivo Histórico de Moçambique. FGG, cx. 2244.
- Harries, Patrick. (2007) *Junod e as Sociedades Africanas. Impacto dos Missionários Suíços na África Austral*. Paulinas
- Honwana, Alcinda Manuel. (2002) *Espiritus vivos, tradições modernas. Possessão de espíritos e reintegração social pós- guerra no sul de Moçambique*. Ela por Ela.
- Janzen, John M. (1978) *The Quest for Theraphy. Medical Pluralism in Lower Zaire*. University of California Press.
- Santana, Jacimara Souza. (2018). *Médicas-sacerdotisas. Religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique*. UNICAMP
- Vansina, J. A (2010) Tradição oral e sua metodologia. En Joseph Ki-Zerbo. *História Geral da África. Metodologia e Pré-História da África*. Cortez Editora/ UNESCO.
- Xaba, Thokozani. (2005) Prática Médica Marginalizada: a marginalização e transformação das medicinas indígenas na África do Sul. En: Boaventura Sousa dos Santos, (org). *Semear Outras Soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. (377-422) Civilização Brasileira.



## CAPÍTULO 4

### Las piscadoras de fresa en Marruecos ante la acumulación por desposesión

*Indira lasel Sánchez Bernal*

#### Planteo inicial

El presente capítulo tiene por objetivos, analizar la precarización<sup>25</sup> laboral de las piscadoras de fresa en Mouley Bousselham, provincia ubicada al noroccidente de Marruecos, territorio cercano a Larache y perteneciente a la región de Tánger, Tetuán y Alhoceimas (TTAH), como un producto de la acumulación por desposesión, el cual fue profundizado por la instauración de los planes de ajuste estructural en Marruecos en 1983; y por otra parte, identificar las redes de colaboración que las campesinas sin tierra (conocidas popularmente como jornaleras) han generado para poder obtener derechos laborales. La investigación es producto de dos meses de estancia en el terreno y gran parte de la información se obtuvo a través de conversaciones e intercambios, individuales y grupales con dirigentes de asociaciones no gubernamentales, piscadoras de fresa y activistas contra la violencia de género en Marruecos. Conscientemente hago uso de las conversaciones porque las entrevistas estructuradas y semiestructuradas generalmente guían las respuestas del entrevistado o la entrevistada, sin que exista un diálogo de sentires y de percepciones de las sujetas de investigación.

El texto se divide en tres partes: la primera, analiza el concepto de acumulación por desposesión del geógrafo David Harvey (2005) como parte de los ajustes espacio-temporales que necesita el sistema capitalista para aliviar las crisis de sobreacumulación, particularmente después de la década de 1970, con la cual se soluciona temporalmente la contradicción entre sobreacumulación de mercancías y el aumento del ejército de reserva mediante el desempleo, trasladando la producción de los países centrales a los países periféricos. Tal proceso lleva consigo la desposesión de territorios, de cuerpos, de saberes y de todo aquello que produce valor. En pocas palabras, se estudia cómo se transforma la naturaleza en mercancía y cómo se viven los efectos de la mercantilización de la naturaleza en los cuerpos de las personas, especialmente en el de las mujeres, mediante la feminización laboral; todo ello centrado en la

---

<sup>25</sup> Se usará la palabra precarización y no precariedad, porque la precarización refiere a la acción ejercida desde el exterior.

desposesión de tierras comunales, un tema antiguo pero vigente, el cual se entreteje con los hilos del capitalismo, la colonialidad y el patriarcado.

La segunda parte del capítulo intenta adentrar a los y las lectoras en el contexto socio-jurídico marroquí, abordando el rubro de las transformaciones de los derechos de propiedad de la tierra, con el objetivo de comprender el traslape entre derechos existentes en Marruecos: consuetudinario (*orf*), islámico (tras la llegada de los árabes en el siglo VII) y el derecho de inmatriculación colonial; y con ello, vislumbrar cómo la propiedad de las tierras comunales se ha ido fragmentando a través de un proceso de *melkización* (privatización), cuyos orígenes se remontan a una etapa colonial, pero el cual ha continuado a través de las políticas neoliberales implementadas por la monarquía marroquí desde la década de 1980, so pretexto del desarrollo de megaproyectos y del fortalecimiento de la agro-industria, desarrollo que tiende a satisfacer y a beneficiar a una clase social acomodada, cuyas demandas se centran en la gentrificación de los espacios habitacionales y de ocio; mientras que las grandes perdedoras son las personas desposeídas de las tierras comunales, quienes en el mejor de los casos terminan empleándose como asalariadas, tal es el caso de las piscadoras de fresa de Mouley Bousselham.

La tercera y última parte ejemplifica la acumulación por desposesión a través del caso de las piscadoras de fresa de Mouley Bousselham, mujeres que pertenecen a familias que durante la década de 1980 fueron expropiadas de sus tierras comunales y que desde entonces no les quedó más alternativa que trabajar como “jornaleras” para diferentes empresas deslocalizadas, en este caso, dedicadas al cultivo de la fresa. Las piscadoras de fresa han sido precarizadas y son presas de un capitalismo global que hace uso de la mano de obra femenina, para abaratar los costos de producción, mediante un entronque de patriarcados, concepto acuñado por Julieta Paredes (2020); particularmente, porque la sociedad marroquí se define por ensalzar a la familia tradicional heteronormada y con ello se genera una división sexual de trabajo que traspasa la domesticidad del hogar como un espacio privado al espacio público de la empresa. Pese a la difícil situación que viven las campesinas sin tierra, son mujeres que resisten y que poco a poco se organizan, haciendo de los derechos humanos y laborales (con perspectiva de género) una herramienta para transformar su difícil cotidianidad, mediante la demanda de acceso a un trabajo digno.

## **Acumulación de capital por desposesión: un proceso antiguo en tiempos contemporáneos**

La construcción de megaproyectos, así como la privatización de la tierra con objetivos extractivistas y de desarrollo: mineros, agroindustriales, inmobiliarios y turísticos, ha sido una constante desde la década de 1980, a lo largo de los países del orbe; especialmente en los llamados países periféricos. Dichos procesos tienden a estructurarse en torno a una narrativa de progreso, de modernización, de desarrollo y de creación de empleos; sin embargo, la base de su realización pende del despojo territorial, mediante expropiaciones o en el mejor de los casos, a

través de indemnizaciones, que terminan por incorporar a los y las pobladoras de dichas tierras al mercado de trabajo como asalariados (as), incrementando la precarización laboral, disociando a los y las campesinas de sus medios de subsistencia y aniquilando la reproducción de la vida. Varios casos pueden ejemplificar lo expuesto: la construcción del tren maya en México, los proyectos de extracción del petróleo cerca del río Amazonas en Brasil, la presa Ilisu en Turquía o bien el desarrollo de megaproyectos y la transformación agroindustrial en Marruecos.

La expropiación territorial ha sido fundamento de la acumulación originaria del capital, es un proceso que fue analizado por Carlos Marx durante el siglo XIX en su obra titulada *El Capital, crítica de la economía política I*, texto en el cual señalaba que la acumulación originaria del capital se lograba con la disociación del trabajador de los medios de producción: “La llamada acumulación originaria no es, pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se llama ‘originaria’ porque forma la prehistoria del capital y del régimen capitalista de producción” (Marx, 1946, p. 608) y señalaba enfáticamente que la acumulación originaria del capital tenía como base la expropiación de tierras comunales, al privar al campesino de su medio de vida. El despojo es una condición necesaria para la generación de la acumulación del capital y es importante saber que desde el nacimiento del capitalismo hasta nuestros días (2023) ha tenido formas diferentes de existencia, que se dieron a través del esclavismo, la colonización, la industrialización, los procesos de nacionalización en países recién independizados, el libre mercado, entre otros. “El despojo incorpora el trabajo, la naturaleza, los territorios, los conocimientos y destrezas en los circuitos de valorización del valor” (Roux, 2019, p. 2).

La privatización de las tierras comunales fue la clave para que se pudiera generar la acumulación originaria o primitiva del capital. Dicha privatización estuvo presente en Inglaterra durante la Edad Media, en el proceso colonial ejercido sobre Abya Yala, en el prelude de la revolución rusa y sin duda en la colonización de Asia y de África. El proceso privatizador fue más efectivo con las independencias y consolidaciones estatales, las cuales se apoyaron en la estructuración de marcos jurídicos nacionales que terminaron por proteger a élites económicas. “El cercamiento de las tierras comunales fue la técnica más conocida de la acumulación primitiva. Los miembros ricos de la nobleza reclamaban como propiedad privada las tierras que eran compartidas colectivamente” (Perelman, 2012, p.7). El derecho se convirtió en una herramienta de desposesión, al haber legalizado las inmatriculaciones en los registros de propiedad, así como las expropiaciones por parte del Estado.

[...] el derecho opera al servicio del capital como un dispositivo gubernamental legítimo, que lejos de proteger a las personas, las coloca en situación de vulnerabilidad, en tanto que extingue derechos que poseían, y con ello también anula instrumentos legales de exigibilidad. Normaliza en ciertos espacios y tiempos la ausencia de DH, y normaliza las consecuencias sociales que esto genera, como la precariedad laboral y económica, las migraciones domésticas e internacionales, la profundización de la pobreza, la exclusión del desarrollo y

la represión policiaca en contra de comunidad en resistencia, etcétera (Celorio, 2020, p.176).

Al darse los títulos de propiedad sobre las tierras comunales se pretendía que se integrara a los y las campesinas a una fuerza de trabajo asalariada disciplinada, lo cual no necesariamente sucedió. Los y las campesinas despojadas en muchas ocasiones se resistieron a incorporarse a la fuerza laboral, ante lo cual, el establecimiento disciplinar se dio a través de la instauración de leyes, que transformaban el uso del tiempo libre, regulaban las celebraciones religiosas y se institucionalizaban oficialmente los días feriados. “El orden social imperante desmantela y mata la vida al intentar igualar (ficcionalmente) tiempo con velocidad o aceleración (al ser ésta el instrumento más eficaz de acumulación del capital)” (Ramírez, 2020, p. 175).

Sin duda, la génesis del sistema capitalista está vinculada al despojo de tierras comunales, sin embargo, el proceso de desposesión se fue haciendo cada vez más extendido a través del saqueo, el dominio colonial, las guerras entre Estados, las deudas públicas, los sistemas de impuestos, llegando a presentarse no sólo en las tierras sino en las fábricas, la minas, en los cuerpos y saberes de las personas. Se destruyeron saberes, formas tradicionales<sup>26</sup> y colectivas, de pueblos que tenían una relación íntima y sagrada con la tierra, hubo un incremento del ejército de reserva laboral por lo que sobrevino un derrumbe salarial, así como el posterior desmantelamiento de contratos colectivos de trabajo; aumentaron los procesos de digitalización y con ello sucedió la maduración del proceso capitalista, en la cual la acumulación por desposesión no sólo se da en términos territoriales tangibles sino que es una forma de aliviar las crisis económicas de sobreacumulación inherentes al capitalismo, que están en contra de la reproducción de la vida misma.

Parafraseando a David Harvey, la acumulación por desposesión, después de la década de 1970 ha sido más evidente a través del uso de patentes, de materiales genéticos, del plasma de semillas, que son usadas contra poblaciones enteras, de la biopiratería, o bien de la depredación de los bienes comunes como la tierra, el aire o el agua; lo cual ha generado la transformación de la naturaleza en mercancía (Harvey, 2005, p. 114).

El llamado nuevo imperialismo del siglo XX estableció relaciones a nivel mundial que pendían de centros hegemónicos, los cuales se involucraban en prácticas de dominio sobre otros territorios para resolver los problemas de sobreacumulación. 1945 sería el año del fin del dominio británico, no sin dejar graves problemas en territorios africanos y asiáticos; así como el triunfo de los Estados Unidos de Norteamérica como hegemónico a nivel internacional, último país que basó su estrategia económico-política en el “desarrollismo” en países asiáticos y africanos recién

<sup>26</sup> Es necesario replantearnos el término tradicional, ya que es parte de los binarios y las dicotomías que fueron creadas por la colonización, para subalternizar aquello que no es concebido como moderno o civilizado. Se utiliza por oposición a lo contemporáneo, a lo tecnológico, al progreso. Lo colonial está vinculado a la modernidad europea, la cual se superpone como única y homogénea; sin embargo, aquello tildado de tradicional, es parte de otras modernidades que no son ubicadas en el tiempo lineal moderno, que desemboca en el descrédito de todo aquello que no sea observable como presente.

independizados, así como en el impulso de Europa a través del Plan Marshall y un dominio militar en nombre de la amenaza soviética, en pleno contexto de la guerra fría.

Por su parte los Estados Nación a nivel internacional, en cierta forma, arreglaron los problemas de sobreacumulación de manera interna; sin embargo tras la crisis del petróleo de la década de 1970, la economía mundial sufrió un descalabro y el sistema económico usó las estrategias financieras para solventar la crisis económica y el resultado de dicho cambio fueron los planes de ajuste estructural, derivados del Consenso de Washington, los cuales provocaron un proceso de acumulación por desposesión ampliado, primero en América Latina, posteriormente en Asia y en África; tras una ola de privatizaciones, deslocalización de empresas, que consolidan la argumentación de David Harvey sobre la necesidad de realizar ajustes espacio-temporales para solventar en el exterior las crisis de sobreacumulación y con ello mantener vivo al sistema capitalista, ya que si hay un subconsumo y al mismo tiempo una sobreacumulación, hay una necesidad de ampliar las inversiones en otros territorios.

Las formaciones sociales capitalistas, a menudo constituidas mediante configuraciones territoriales o regionales particulares y usualmente dominadas por algún centro hegemónico, se han involucrado por mucho tiempo en prácticas cuasi-imperialistas que buscan ajustes espacio-temporales para sus problemas de sobreacumulación” (Harvey, 2005, p. 115).

La acumulación por desposesión durante las últimas dos décadas del siglo XX y las primeras dos décadas del siglo XXI pone temas sobre la mesa como la recolonización de los territorios, las tendencias urbano céntricas, la privatización de los bienes comunes; la explotación de la mano de obra periférica, especialmente de mujeres, usada por las empresas trasnacionales o en su caso, empresas que se están deslocalizando, así como la continuación del intercambio desigual entre los Estados. Después de la pandemia por la COVID 19 ha quedado demostrado el fracaso de los Planes de Ajuste Estructural, especialmente en temas de salud y de educación, pero también, ha quedado confirmado que la liberalización de los mercados no trajo consigo mayor igualdad económica, por el contrario, el siglo XXI está dándose a conocer como el siglo de la desigualdad económica-social.

La acumulación por desposesión ha afectado a hombres y mujeres, muchos de ellos se han unido para resistir la embestida del fraude y del despojo, sin embargo, las mujeres se han visto envueltas en olas de violencia, de precarización laboral, de marginación y de invisibilización; porque la acumulación por desposesión también tiene género y es parte de un modelo capitalista patriarcal, en donde los cuerpos de las mujeres son oprimidos con trabajos mal pagados, son acosadas sexualmente y son presas de la violencia. No es ninguna coincidencia que las empresas deslocalizadas se establezcan en lugares marginados, empobrecidos y donde las leyes tienen poco rango de acción.

Desde una ideología patriarcal, que sigue considerando a las mujeres como objetos sexuales y como depositarias del honor familiar, la violación, la tortura

sexual y las mutilaciones corporales a mujeres indígenas son un ataque a todos los hombres del grupo enemigo, son una manera de colonizar sus territorios, sus bienes, sus recursos (Hernández, 2014, p.82).

Con este preámbulo pretendo analizar el caso de las mujeres piscadoras de fresa en Moulay Bouselham, argumentando que la precarización laboral a la cual han sido sometidas es producto de la acumulación por desposesión profundizada por los planes de ajuste estructural en Marruecos, instaurados en 1983, los cuales promovieron la expropiación de tierras comunales para la instauración de megaproyectos de transporte, inmobiliarios y agroindustriales, dejando a familias enteras pauperizadas y en donde las mujeres fueron convertidas en jornaleras de empresas deslocalizadas, que responden a un plan agroindustrial moderno, sujeto a las necesidades del exterior. Sin embargo, pese a las opresiones que están sometidas han generado una respuesta organizativa, formando redes de colaboración y se han ido apropiando de los discursos de derechos humanos como una herramienta de mejora de las condiciones laborales.

## **Implicaciones sociales ante la acumulación por desposesión de tierras en Marruecos: la *melkización* de la vida**

El régimen de propiedad de la tierra en Marruecos es plural y complejo, porque responde a diferentes etapas históricas y a diversos marcos jurídicos regulatorios: antes de la llegada de los árabes en el siglo VII habitaban el territorio los grupos poblacionales *imazighen* quienes otorgaban la propiedad de la tierra mediante prácticas conocidas como *Orf*, en las cuales el reconocimiento de pertenencia a un grupo tribal era suficiente para poseer en colectividad; sin embargo, con la llegada de los árabes, pese a que el derecho consuetudinario subsistió, el derecho de propiedad fue modificado por lo especificado en el Corán y la *Sharia* o ley islámica. Posteriormente, con la colonización española y francesa del territorio y el uso del Acta de Torrens<sup>27</sup>, la tierra comenzó a ser vista como una mercancía. Se gestaron los primeros despojos territoriales en beneficio de los colonizadores y, posterior a la época de independencia en 1956, la tierra comenzó a ser mercantilizada con el objetivo de generar un desarrollo agrícola, el cual privilegió las tierras de regadío sobre las de secano, para generar cultivos que fueran compatibles con el desarrollo agroindustrial. El despojo territorial fue intensificado a través de los Planes de Ajuste Estructural de 1983 cuando fue incrementado el número de privatizaciones de tierras comunales.

En la primera década del siglo XXI, los proyectos inmobiliarios y de gentrificación de algunos espacios urbanos tomaron lugar, provocando el desplazamiento de familias enteras, cuando fueron despojadas de sus tierras, sin que se respetara el hecho de que las tierras comunales

<sup>27</sup> El Acta de Torrens se había creado en Inglaterra y había sido utilizada como una forma de registrar voluntariamente las propiedades en Australia, para mayor información consultar Benavides Moro, Don Nicolas (1926): La colonización y el acta de torrens en el norte de África, tesis Doctoral de derecho, Valladolid, Imprenta del Colegio de Santiago.

fueran inalienables. Algunos propietarios fueron indemnizados, la mayor parte de ellos eran hombres, no así las mujeres, quienes, por temas asociados al derecho consuetudinario y a dinámicas estatales, quedaron fuera del reparto económico. Algunas de ellas lucharon por el derecho de estar inscritas como propietarias en la colectividad, las llamadas *soulaliyates*; mientras que otras más terminaron trabajando como jornaleras en los campos de papa, cacahuete, fresas, jitomates o bien de hortalizas y frutos que requieren de “manos femeninas”, por ser productos delicados y perecederos, justificación usada por empresas inglesas y españolas, deslocalizadas, las cuales se encuentran inscritas en un capitalismo globalizado y obtienen beneficios de la feminización del trabajo, porque se realiza una división sexual del trabajo que permite el abaratamiento de los costos de producción y en consecuencia una mayor productividad a escala global.

En el siglo VII de nuestra era cuando los árabes llegaron al territorio marroquí, encontraron que las tierras eran comunales y estaban divididas en dependencia de la pertenencia a una tribu. La pertenencia se generaba por reconocimiento, el cual se otorgaba cuando varios integrantes de la tribu afirmaban que dicho miembro era parte del grupo, ello correspondía a hombres y a mujeres por ser parte de una colectividad; de hecho, la tierra no era una propiedad con límites exactos, sino que su tamaño dependía del número de personas que integraban la tribu; sin embargo, con la llegada de los árabes se instauró el derecho islámico y se formó un derecho híbrido, oscilante entre lo consuetudinario y lo islámico. El régimen de propiedad se hizo más complejo y pendía en gran parte del derecho islámico, pero también de las decisiones del Sultán, que en última instancia era el propietario de las tierras. Las tierras quedaron divididas de la siguiente manera:

- 1) Tierras Majzén, tierras que le pertenecían al Sultán o que eran adquiridas por el Sultán, ya que no tenían un dueño o no eran reclamadas. Dichas tierras eran usadas por el Sultán como formas de recompensar a personas notables que habían apoyado en un momento determinado al poder político.
- 2) Las tierras conocidas como muertas, que como su nombre lo indica, no tenían ninguna ocupación o uso, pero que a través de un proceso de vivificación podían ser adquiridas por las personas que les dieran una utilización.
- 3) Las tierras colectivas, las cuales son ocupadas por tribus y que en sentido estricto no son una propiedad sino un territorio en donde habita una población con un poder político estructurado, el cual es reconocido por otros grupos aledaños, como señala Négib Bouderbala: “la tierra de la tribu entonces no es una propiedad es un territorio, es un espacio político donde los grados y la localización dependen del peso demográfico, de la capacidad militar y de las negociaciones y tratados acordados con otros grupos vecinos” (Bouderbala, 1999, p. 47-66). Dichas tierras eran inalienables y eran aprovechadas en torno a un sistema tradicional agrícola. Las tierras colectivas pueden dividirse en las tierras *guich*, que se les daban a tribus guerreras y tierras *naïba*, que pertenecían a tribus que le habían hecho algún favor al Sultán.

4) Las tierras *melk*, las cuales pueden entenderse en el sentido de propiedad privada, ya que eran tierras que pertenecían a particulares y se inscribieron en el derecho islámico. Estas tierras fueron utilizadas en términos de propiedad privada y fueron las que quedaron en manos de los colonizadores, posteriormente.

5) Los bienes *habus*, que son conocidas como las tierras con fines religiosos y son espacios territoriales dedicados a las obras piadosas, caritativas o sociales; esto es, mezquitas, *madrasas*, hospitales y poseen un uso a perpetuidad.

6) Se encontraban también las tierras *kharaj*, que son tierras que pueden usufructuarse por no musulmanes, pero que deben pagar un impuesto, por el disfrute de su uso.

Pese a que el derecho islámico estructuró un régimen de propiedad más complejo, es importante decir que la tierra no era una objeto de mercantilización y seguía obedeciendo a las colectividades, siempre y cuando se pagara el impuesto correspondiente (*iqta*); sin embargo, con el proceso colonial español y francés en la zona todo cambió porque la tierra comenzó a utilizarse para la producción de monocultivos por una parte, y por otro lado, había que asegurar las tierras para que los colonos pudieran habitar el lugar y fue entonces cuando otro régimen de propiedad fue añadido: el de la propiedad privada, el cual habría de ser resguardado por el Convenio de Madrid de 1880, que se habría de convertir en el Acta de Algéciras de 1906 con la cual se da el comienzo de la colonización y se permitía que los extranjeros/colonos pudieran adquirir tierras, por lo menos en el territorio que corresponde a la colonización española, que es la región tratada en el presente texto.

Con el Acta de Algéciras y usando el Acta de Torrens como base, los colonizadores promovieron la inmatriculación de tierras, la cual en no pocas ocasiones estaba basada en fraudes y engaños. El registro de propiedad era muy confuso para los marroquíes ¿cómo iban a obtener el reconocimiento de ser dueños de una tierra de la cual nunca tuvieron papeles pero que siempre habían sido dueños, pero que luego el colonizador los reconocía como propietarios, para que les pudieran vender? Los colonizadores argüían que el régimen de propiedad debía “modernizarse” porque “se entendía que la propiedad estaba en un estado arcaico y caótico, en el que se producía corrupción, abusos y demás fraudes, por tanto, la inscripción en el registro se erigió como un ‘expediente depurador’ de los estados posesorios” (Cañabate, 2021, p.297).

El poder colonial insistía que se habría de respetar el derecho consuetudinario y el derecho islámico (no sobra decir que lo islámico también fue considerado consuetudinario); pero el uso registral voluntario permitió que las mejores tierras de cultivo fueran vendidas a los franceses y a los españoles, particularmente las zonas que estaban situadas en el noroccidente de Marruecos, las cuales eran las más fértiles y en consecuencia podían ser usadas para satisfacer los intereses de la colonización. Integrar lo consuetudinario dentro del régimen colonial no fue fortuito, fue la forma de registrar aquello que no tenía papeles y de esa forma transformarlo en propiedad. Mahmood Mamdani argumenta:

El colonialismo moderno implicó un doble movimiento: por un lado, la implantación del estado colonial moderno desde el exterior y, por otro, la



colonización de la sociedad. Para este esfuerzo del estado por colonizar la sociedad fue fundamental separar el mecanismo de resolución de disputas de la sociedad y su incorporación al estado colonial como un conjunto de leyes consuetudinarias (Mamdani, 2013, p. 2).

Hasta 1956, año de la independencia marroquí, los colonizadores se habían quedado con las mejores tierras: los colonizadores o mejor conocidos como el *melk* extranjero ocupó 1,000,000 de hectáreas aproximadamente (Lazarev, 2012), las cuales fueron usadas bajo un modelo agrícola intensivo que se ostentaba más desarrollado que el tildado de tradicional: “la agricultura estaba muy atrasada. La anarquía obliga a levantar rápidamente las cosechas para guardarlas en los silos... la ganadería se abandonaba, en general a ella misma... En la actualidad, se llevan a cabo plantaciones gigantescas de olivos, vides, almendros, algodón, etc., existen granjas experimentales y de enseñanza en cada territorio, cursos apícolas, de tractoristas, etc.” (Cantero, 1952, p.266). La mayor parte de dichas hectáreas estaban cerca de las ciudades y el desplazamiento campesino comenzó a darse, además de iniciarse un proceso latifundista de la tierra.

Después del logro de la independencia y el fortalecimiento de la monarquía alauí, se pensó que las tierras ocupadas por el colonizador habrían de regresar a manos de los grupos tribales, no obstante, aunque dichas tierras fueron confiscadas a españoles y franceses, no regresaron a las colectividades; sino que fueron vendidas a notables marroquíes quienes se comprometieron a llevar a efecto el plan monárquico agrícola, el cual estaba encaminado a la generación de cultivos de regadío y al desarrollo agrícola, de tal forma que el país cumplimentara las formas de explotación capitalista de una agricultura intensiva. Los cultivos se producían en dependencia de las recomendaciones monárquicas. Algunos agricultores recibieron parcelas (equivalentes a cinco hectáreas de tierra) y créditos para poder sembrar, pero al recibir parcelas renunciaban al derecho de ser partícipes de tierras comunales y la propiedad de la parcela no podía ser ni transferida ni vendida. Dicha situación continuó hasta 1983 que se dieron los Planes de Ajuste Estructural, al requerirse que hubiese un proceso de liberalización de las tierras.

El objetivo de los Planes de Ajuste Estructural en la agricultura fue convertir la tierra en mercancía, de tal forma que los cultivos elevaran el valor comercial a través de la expansión de las tierras de regadío, las cuales se especializaron en hortalizas, frutos y cereales; de hecho, se dio la exoneración de rentas agrícolas para quienes impulsaran los cultivos en tierras de regadío. Las tierras de regadío quedaron en manos de pocos propietarios quienes hacían uso de altas tecnologías, mientras que el campesinado “común” seguía usando los métodos agrícolas tradicionales de autoconsumo, teniendo cultivos no especializados para la exportación. Poco a poco los campesinos comenzaron a vender sus tierras por no ser rentables y ofrecieron su fuerza de trabajo como jornaleros. Asimismo, los planes de ajuste estructural priorizaron la industria sobre la agricultura y la gran beneficiada habría de ser la élite política marroquí, la cual está estrechamente relacionada con intereses económicos gubernamentales y empresariales.

Había un supuesto de que las tierras comunales y colectivas que se rigen por el Dahir 1919<sup>28</sup>, eran inalienables porque su existencia se debía al disfrute colectivo y a las formas tradicionales de uso; a menos de que el Estado, en este caso el Rey, las requiriera. El rey Muhammed VI quien llegó al poder desde el año 1999 ha expropiado casi 1.000.000 de hectáreas de tierras comunales, las cuales han quedado en un puñado de personas pertenecientes a la élite del país. Si bien Marruecos cuenta con 15,000,000<sup>29</sup> de hectáreas de tierras comunales, 1.000.000 parecería poco, pero en realidad se convierte en altamente representativo cuando la mayor parte de esas tierras son de regadíos o se encuentran ubicadas muy cercanas a los centros urbanos. Las expropiaciones se han dado con la justificación de impulsar proyectos de desarrollo basados en la construcción de megaproyectos, la gentrificación y los procesos de modernización urbana, especialmente después de las protestas del año 2011. La modernización urbana fue una forma de silenciar las demandas sociales que se gestaron en el país so pretexto de una mayor inversión, creadora de empleos. Koenrad Bogaert quien ha estudiado profundamente los procesos de urbanización y gentrificación en Marruecos señala la exclusión que viven los ciudadanos en estos proyectos y lo ejemplifica mediante el proyecto Bouregreg:

La manipulación de la tierra y los recursos públicos a través de megaproyectos como el desarrollo de Bouregreg -no sólo en Marruecos sino en ciudades a nivel mundial- ha resultado en un espacio controlado con muy poca transparencia pública. Grupos sociales que de otro modo serían bienvenidos si los espacios fueran de propiedad pública y estuvieran controlados democráticamente se encuentran excluidos. Los apartamentos de lujo, los precios más altos de los bienes de consumo, los guardias que resguardan los muros que rodean la primera fase del Bouregreg proyecto - situado junto a la antigua medina de Salé – dejan en claro que este nuevo centro no está destinado a ciudadanos comunes (Bogaert, 2018, p.9).

El tema de las expropiaciones ha sido muy problemático, porque ha despojado a los y las campesinas de sus tierras, se les ha arrebatado su medio de vida y se les ha integrado en un mercado laboral como asalariados, aunque en muchas ocasiones terminan ejerciendo actividades económicas informales. Los efectos sin duda se han hecho sentir sobre hombres y mujeres, pero las opresiones han sido evidentes en las mujeres, no sólo porque se les ha quitado

<sup>28</sup> El dahir del 27 de abril de 1919 permitió el traspaso de las tierras colectivas de las comunidades étnicas al Estado mediante el establecimiento de la tutela que se ejerce a través del Ministerio del Interior. Este último ha constituido un "Consejo de Tutela" que él preside y que está integrado por representantes de las comunidades étnicas, el Ministerio del Interior y la Administración de Aguas y Bosques. Ninguna decisión o iniciativa puede tomarse sin el consentimiento del Ministerio del Interior y del consejo de vigilancia, que han adquirido el derecho de ceder y arrendar estas tierras colectivas a empresas privadas con fines de inversión o a instituciones estatales, ya sea por acuerdo con los herederos o por expropiación forzosa. El dahir de 1919 fue complementado por el del 04 de marzo de 1925 sobre "la protección y delimitación de los bosques de argán". Se trata de una norma que pretende poner fin al modo de ejercicio de los derechos de goce que tradicionalmente poseían las poblaciones indígenas sobre el rodal del argán, en favor de "los derechos superiores del Estado".

<sup>29</sup> Datos de [www.terrescollectives.ma](http://www.terrescollectives.ma)

la tierra, sino porque en caso que se den indemnizaciones económicas por expropiación, las mujeres no son partícipes de dicha remuneración y también porque al quedarse sin sustento, la colectividad se fragmenta, los matrimonios se rompen y las redes familiares se fracturan, al grado que son las mujeres divorciadas, solteras y viudas, las que son contratadas como jornaleras (de aquí en adelante las llamaré campesinas sin tierra) y quienes llevan el sustento para toda la familia: padres, abuelos e hijos y cargan al mismo tiempo con un estigma social.

En el primer caso, el referente a las indemnizaciones por expropiación, que no será abordado a profundidad en este capítulo, existe una fuerte problemática, porque en referencia a las tierras comunales hemos afirmado ya, que quienes aparecen en las listas de registro como propietarios, son varios integrantes de las tribus, mayoritariamente hombres, quienes son reconocidos como tales y de hecho son llamados los *soulaliyin*; esto es, los que tienen la descendencia. Tanto por el derecho consuetudinario como por el derecho islámico, los hombres desempeñan el papel de proveedores y en una colectividad como la tribu, son los abuelos, los padres, los hermanos e incluso los hijos quienes son los encargados de proveer a la tribu, por lo que son sus nombres los que aparecen en las listas de propietarios y son a ellos a quienes se les da una indemnización cuando se produce una expropiación territorial por parte del Estado; sin embargo, cuando se produce la expropiación, algunos de estos hombres dejan en la inmundicia a las mujeres, quienes terminan por instalar casas de cartón afuera de sus tierras y sobreviven de la limosa, reproduciéndose de esa forma el pacto patriarcal.

Conforme al derecho islámico las mujeres pueden ser sujetas de herencia, como se especifica en la sura (4:11) del Sagrado Corán y Mériem Yafout y Siham Bencheckroun explican que “hay dos reglas que son polémicas: la primera regla es la relativa a la herencia entre hermanos y hermanas porque las hermanas reciben la mitad de lo que reciben los hermanos y la segunda tiene que ver con el *ta’sib*, que en realidad es una regla jurisprudencial que permite a los parientes masculinos del difunto disfrutar de la herencia, más que las propias hijas” (Yafaout, 2017, p.19). La mayor parte de las veces se prioriza el *ta’sib* sobre la sura 4:11 y ello ha provocado que la presencia de hombres en la lista de propietarios sea predominante; además, quien es el responsable de la gestión de las tierras comunales es el *naib*, una suerte de delegado, que es nombrado por el *wali* (gobernador provincial) quien tiene una relación directa con el Ministerio del Interior. El mayor problema hoy en día es que los tres tipos de derecho conviven, pero siempre está presente la jerarquización de derecho en dependencia de los intereses “supremos” del Estado.

El derecho consuetudinario e islámico ha priorizado a los hombres sobre las mujeres, bajo la justificación de que son los hombres quienes cuidan y trabajan la tierra; sin embargo, las mujeres campesinas producen alimentos, saben cómo cultivar, atienden los huertos, hacen la colada, alimentan a los animales, cosechan, buscan el agua, además de fomentar la reproducción de la familia; cocinan, limpian, cuidan a los niños y a los mayores; pero, su papel como productoras no es reconocido y su aporte económico no queda registrado. De hecho, se concibe que el trabajo del cuidado, del hogar y del campo vienen incluidos en los deberes de las mujeres campesinas, con efectos demoledores sobre sus cuerpos y sobre su vida. La expectativa de

vida en estas mujeres es menor al resto de la población. La expectativa de vida a nivel nacional según datos del año 2022 es de 78.6 años para las mujeres<sup>30</sup>; sin embargo, las mujeres que trabajan para los campos de cultivo de empresas deslocalizadas viven menos que el promedio mencionado y su salud se ve mermada con el paso de los años.

Parece que nuestro problema es que el capital ha fallado en su intento de llegar a nuestras cocinas y dormitorios, con la doble consecuencia de que nosotras presumiblemente nos mantenemos en un estado feudal, precapitalista, y que nada de lo que hagamos en los dormitorios o en las cocinas puede ser relevante para el cambio social (Frederici, 2018, p.31).

Ante dicha situación Rkia Bellot --una mujer de 68 años, quien era parte de una tribu *guich* y parte de una tierra comunal que fue expropiada por el Estado—reunió a varias mujeres para protestar por el hecho de ser despojadas y no tener derecho a la indemnización por expropiación. Salieron a las calles en el año 2007 y generaron un movimiento conocido como las *soulaliyates*, las que descienden (instrumentalizando el concepto que sólo había sido utilizado por los hombres de la comunidad) para demandar su derecho a estar en lista como propietarias y con ello tener la posibilidad de ser indemnizadas. Visitaron a la Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos, el nombre en francés es *Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM)* para ser aconsejadas, pero se dieron cuenta que la Asociación atendía mayoritariamente necesidades y demandas de mujeres en un contexto urbano.

Así, una mujer que no había tenido nunca contacto con el feminismo ni había considerado su problema en esos términos, recaló finalmente en una de las organizaciones feministas más importantes de Marruecos para solicitar consejo y ayuda. Allí pudo comprobar, según ella misma, cómo las cuestiones de las que se ocupaban las activistas feministas nada tenían que ver con los asuntos de las mujeres rurales (Ramírez, 2017, p. 17).

La movilización cada vez más fue ocupando más espacios y con el tiempo las mujeres integrantes de la ADFM aprendieron a acompañar a las *soulaliyates*, logrando que se entablaran negociaciones con el Jefe de Gobierno, específicamente con la Dirección de Asuntos Rurales, capturando así, la atención de las instituciones gubernamentales, pero también de los medios de comunicación a nivel nacional e internacional; incluso, en el año 2012, el tema llegó a ser conocido por la Comisión de la Condición Jurídica de la Mujer de Naciones Unidas. Entre los logros alcanzados se dieron dos circulares: la primera de ellas otorgaba el derecho a las *soulaliyates* de Kenitra al beneficio de las compensaciones materiales que se dieran por las tierras expropiadas y en la segunda circular, del año 2012 dicha prerrogativa se hizo extensiva a todas las *soulaliyates* del país. Si las tierras no iban a ser expropiadas también las mujeres

<sup>30</sup> Es posible revisar los indicadores en: Les indicateurs sociaux du Maroc, Éditions 2023, High Commission for planning, Royaume du Maroc, Rabat, 287 pp.

podían gozar de los derechos del usufructo de la tierra. Las circulares no han llegado a ser ley, pero las mujeres lograron inscribir cambios en el derecho consuetudinario.

El segundo caso, se relaciona también con la acumulación por desposesión y tiene que ver con la *melkización* (privatización de tierras) en la década de los años 1980, cuando muchos campesinos y campesinas se quedaron sin tierras y tuvieron que entrar como asalariados (as) al mercado de trabajo. En una época en donde la acumulación por desposesión en Marruecos se profundizó a través de la deslocalización empresarial y cuando empresas españolas e inglesas arrendaron la tierra en el noroccidente de Marruecos, contrataron principalmente mano de obra femenina, para la recolección de frutos, así como para su almacenaje; bajo la justificación de mejorar la productividad en el sector agrícola, el incremento de empleos, así como los niveles de exportación; sin embargo, las campesinas sin tierra se enfrentan a una fuerte precarización laboral, violencia sexual, maltrato físico y psicológico, así como una constante violación de derechos laborales como la falta de seguridad social o incluso la formulación de un contrato.

## **Precariedad laboral y las luchas por un trabajo digno: Las piscadoras de fresa de Mouley Bousselham.**

La zona noroccidental de Marruecos es una de las zonas agrícolas más productivas en Marruecos. En las provincias de Tánger, Tetuán, Alhoceimas, Larache, se encuentran la mayor parte cultivos dedicados a la exportación, principalmente: fresa, naranja, frutos rojos, hortalizas, papa, tomate. En la provincia de Larache, particularmente, es en donde se ocupan entre 3500 y 4000 hectáreas de tierra, dedicadas a la producción de fresa, tan solo en 2022 “el país exportó 22.400 toneladas de fresas frescas, lo que supone un 17% más que en 2021 y casi 1.000 toneladas más que el récord anterior de 2019” (Fresh Plaza, 2023, s/p). La mayor parte de la población en Larache, primordialmente mujeres, han trabajado para la pesca de la fresa, en algún momento de su vida. Además, es debido mencionar que la fresa se produce contra- estación y es un producto cultivado, pescado y almacenado por mujeres, porque se considera que, al ser un fruto rápidamente perecedero, necesita ser tratado con “delicadeza” y por ello, se piensa que sólo las manos de las mujeres pueden realizar dicho trabajo. Detrás del supuesto desarrollo agrícola se encuentra una cadena productiva que responde a la deslocalización de empresas la cual se vincula a la acumulación por desposesión y que utiliza a las mujeres como mano de obra mal pagada, sometidas a una ideología de la domesticidad, como bien lo señala Juana Moreno (2022, p.45); esto es, se cree que el único papel que pueden desempeñar las hijas, las madres, las esposas, las mujeres que enviudaron o las que se divorciaron es el de trabajar en dichos cultivos, convirtiéndose en mano de obra precarizada, flexible, oprimida y explotable; son mujeres que devienen en trabajadoras de segunda categoría.

La fresa no es un cultivo originario de Marruecos, se introdujo en la década de 1980 a demanda de intereses españoles, se comenzó cultivando diez hectáreas y el cultivo fue tan competitivo que en el año corriente (2023) éste se ha extendido a casi 4000 hectáreas.

Actualmente, la solicitud del producto la realizan países como Inglaterra, España, Portugal, Francia, Holanda y Alemania. La zona de producción se encuentra entre Larache y Kenitra, esto es la parte noroccidental de Marruecos; por lo que es posible afirmar que la fresa es un cultivo importado al territorio, que normalmente no consumen los y las marroquíes, por el contrario, es un producto que se inscribe en los cultivos demandados en el sistema internacional como: la quinoa, los frutos rojos, el matcha, etcétera.

Fue en Larache en donde realicé la investigación de campo durante los meses de enero y febrero del 2023 y lo primero que encontré es que la mayor parte de la gente mencionaba que era casi imposible entrar a los campos freseros porque los dueños eran españoles e ingleses y, que no se permitía hablar con las “jornaleras” sin el permiso de la jefatura de gobierno, lo que antiguamente se conocía como el Ministerio del Interior. De ahí que, en un primero momento tuviera acercamiento con organizaciones que velaban por los derechos de las mujeres como: *Forum de la Femme pour l'égalité et le développement* (Foro de la mujer por la igualdad y el desarrollo), *Association du développement de la femme rural* (Asociación para el desarrollo de la mujer rural), *L'Union de la Action Femenine* (La Unión de la Acción Femenina) *l'Association des femmes travailleuses dans le secteur agricole* (La Asociación de mujeres trabajadoras en el sector agrícola), *Association Mawdada pour le développement de la femme et la protection de la famille* (La Asociación Mawdada por el desarrollo de la mujer y de la protección de la familia). Algunas de las asociaciones mencionadas no estaban vinculadas con las necesidades de las mujeres rurales, aunque su nombre lo indique y la mayor parte son asociaciones que promueven talleres de cocina, costura, para que las mujeres puedan montar un negocio y tener independencia económica. Fue con la Red de asociaciones de desarrollo, *Reseau des associations de développement* (RADEV), en donde finalmente establecí contacto para poder relacionarme con las mujeres piscadoras de fresa. La primera persona que me recibió fue el actual director de RADEV, Abdelali El Karkri<sup>31</sup>, quien me dio un panorama introductorio de las mujeres piscadoras de fresa y fue mediante sus interacciones que pude acceder a las campesinas sin tierra, así como a los campos freseros (invernaderos).

RADEV recibió financiamiento de OXFAM (conocido originalmente como el Comité de Oxford de Ayuda contra el Hambre) y se han dado a la tarea de atender problemáticas urgentes de las piscadoras de fresa: la obtención de un contrato, el acceso a la seguridad social (CNSS, *Caisse Nationale de Sécurité Sociale*), derecho a un trabajo digno. La mayor parte de las piscadoras de fresa trabajaban sin un contrato, su contratación se daba de manera oral, se les pagaba de manera diferenciada; la mayor parte de las piscadoras no vivían cerca de los campos freseros y les tomaba de dos a tres horas caminando para poder llegar a la zona de trabajo y no se les daba tiempo de descanso, no tenían derecho a vacaciones e incluso se permitía que las menores trabajaran. Por lo que RADEV junto con OXFAM establecieron caravanas de concientización para que las mujeres conocieran sus derechos y pudieran transformar la realidad; sin embargo, en la conversación nunca se profundizó sobre las causas de estas violaciones constantes a los derechos laborales.

<sup>31</sup> El encuentro se realizó en la sede de RADEV, en Larache, el día 06 de enero de 2023.

El cultivo de la fresa no está desvinculado de las políticas de liberalización económica que se dieron con los planes de ajuste estructural y es parte del desarrollo agroindustrial promovido por la monarquía marroquí, que permitió la entrada de capitales extranjeros, en primera instancia españoles y posteriormente británicos, para que invirtieran en el cultivo de dicha fruta y fue extendido con el plan Marruecos Verde, propuesto en el año 2008, con el cual se habría de pasar de la agricultura tradicional a la agroindustria. Muchas tierras comunales sufrieron *melkización* (privatización) y sus pobladores, principalmente mujeres, terminaron trabajando para las empresas españolas y hoy en día, británicas.

España es el mayor productor de fresa de la Unión Europea, siendo las zonas más importantes de producción: Huelva (por cierto, lugar en donde se importa principalmente, mano de obra femenina marroquí (aunque también llegan mujeres trabajadoras de la zona de Europa del este) para abaratar el proceso de producción y Cataluña; sin embargo, a principios de 1990 las crisis de sobreacumulación provocaron que las empresas españolas se deslocalizaran, buscando abaratar los costos, coincidiendo con la necesidad de inversiones extranjeras para Marruecos. En todo caso, las relaciones económicas entre Marruecos y España no han sido simétricas, sino que reproducen relaciones de dependencia, de subordinación e incluso de reproducción de la matriz de poder colonial. En muchas ocasiones la fresa sale con marca española, cuando todo el proceso se ha realizado en Marruecos. De las primeras empresas en deslocalizarse está Fredesloc, encargada de exportar el modelo productivo hacia Marruecos, para 2023 las empresas deslocalizadas se han incrementado; nombres como Frigodar, la Sevillana, Sol del Sur, Arbagary o Natberry se encuentran presentes.

Está suficientemente constatado que la realidad imperante en la provincia de Huelva es de periferia marginal y subdesarrollada, donde la emigración vaciaba sus tierras de iniciativas y gentes. No podía ser menos en la agricultura, donde los espacios agrícolas tradicionales han experimentado un estancamiento demográfico, cuando no retroceso, que se arrastra desde la crisis filoxérica de principios de siglo (Grupo Indelo, 1994, p.41).

La mayor parte de las empresas deslocalizadas han feminizado el cultivo de la fresa y se instalan en espacialidades marginadas y empobrecidas, lo que hace que mujeres que viven diferentes opresiones, por clase y por género, sean las que ocupen los puestos de trabajo, con ello las empresas mejoran su posicionamiento en los mercados globales. “Así, se puede afirmar que el empleo de personas que ocupan posiciones desfavorecidas en los distintos sistemas de estratificación social constituye un componente estructural de estas agriculturas que les permite asegurar su competitividad en los mercados globales (Hellio & Moreno, 2017: p.33).

Es posible pensar en el concepto de interseccionalidad de Kimberlé Williams Crenshaw (Crenshaw, 1991) sin embargo, como menciona Mara Viveros, más que un tropo, hay que analizarlo como un concepto práctico y contextual, que permite analizar las relaciones de trabajo y opresión en las mujeres en dependencia del contexto histórico: [...] “las relaciones sociales son consubstanciales y co-extensivas. Son consubstanciales en la medida en que generan

experiencias que no pueden ser divididas secuencialmente sino para efectos analíticos, y son co-extensivas porque se coproducen mutuamente” (Viveros, 2016, p.8).

Es interesante analizar como “el estigma social patriarcal” de la sociedad marroquí está vinculado a los procesos de producción y es utilizado por las empresas deslocalizadas para justificar la subcontratación de mujeres en el sector fresero. Esto es, en la sociedad marroquí la familia heteronormada es el modelo tradicional a seguir, los roles sociales incluso definidos en el Corán, están bien establecidos y el buen hombre musulmán es quien provee y da el sustento a su familia, mientras que la buena mujer musulmana es la que se encarga de los cuidados y del espacio doméstico: las buenas madres, las buenas esposas, las buenas hijas. Por supuesto, el patrón familiar se ha ido modificando, especialmente en las zonas urbanas, en donde se ha transformado el espacio demográfico, pudiendo las mujeres acceder al sistema educativo, a la vida laboral y a ocupar los espacios públicos, aún en una constante negociación en los senos familiares; sin embargo, en las zonas rurales siguen estando muy marcada las reglas de la familia heteronormada; por lo que mujeres solteras, viudas o divorciadas no necesariamente son bien vistas en el espacio familiar. Dicho estigma social se reproduce en la división sexual del trabajo, de ahí que la mayor parte de las mujeres que trabajan en la pesca de la fresa no son consideradas como buenas madres o buenas esposas. En la división sexual del trabajo, las actividades no se distribuyen de forma neutral; por el contrario, el binarismo genérico, herencia de la colonización, entre hombres y mujeres no se encuentra en igualdad de condiciones y la esfera doméstica se construye como una extensión del espacio público laboral, en el cual las mujeres empobrecidas, marginadas, violentadas y vulnerables; sólo tendrán acceso a trabajos considerados de segunda.

En los siguientes encuentros con RADEV e me permitió acceder a un grupo de doce piscadoras de fresa y los encuentros tuvieron lugar en Mouley Bousseham entre los días 12 y 21 de enero de 2023, región ubicada a una hora de la provincia de Larache y en donde se encuentran ubicados los campos freseros.

Las doce mujeres a quienes dejaré en el anonimato, estuvieron de acuerdo en compartir sus historias de vida conmigo; siete de ellas se habían quedado en el último año de la escuela primaria, mientras que cinco nunca habían asistido a la escuela y eran analfabetas. Diez de ellas eran divorciadas, una era viuda y una era soltera. Las mujeres que fueron casadas estaban contentas de que ya podían divorciarse gracias a la reforma de la *Mudawana* o código del estatuto personal realizada en el 2004, en tanto algunas habían sufrido maltrato físico y vejaciones por parte del marido y sus familia; pero consideraban que después del divorcio no había forma de obligar a los hombres a dar pensión alimenticia y eso provocaba que muchas de ellas regresaran a casa de sus padres, quienes siempre dejaban en claro que no eran buenas mujeres y las enviaban a traer el sustento de la familia. Por el contrario, la mujer viuda vivía con la familia del esposo y para aportar económicamente a la casa, trabajaba en la pesca de la fresa porque era un trabajo flexible, mientras que la soltera, pensaba que era un trabajo temporal, y que en cuanto se casara, ya no tendría que trabajar pescando fresa. Todas coincidían que el salario que ganaban no era para ellas, eran para los padres, para los hermanos del marido o incluso para los hijos, porque eran ellos los que administraban el dinero. Sus madres, hermanas,



hijas o tías cuidaban de sus hijos y sólo una de ellas pagaba 30 *darahims* a una amiga para que le cuidara a su hijo.

**Figura 4.1**

Grupo 1 de cosechadoras de fresas en Mouley Bousselham



Comentaban que cuando se divorciaban quedaba una marca sobre ellas y cuando llegaban a los campos de trabajo, era común que los capataces, porque nunca conocían a los dueños de la empresa, las acosaran sexualmente, ya que mucha gente las consideraba adúlteras o malas mujeres al haber sido divorciadas, o incluso les hablaban con malas palabras y tenían que soportar el maltrato porque era la única manera de poder llevar el sustento a casa, y tener algunos meses (cuando se termina el cultivo de la fresa) de descanso (sin salario) para poder estar con sus hijos. Tres de ellas señalaron que no se podían dar el lujo de descansar y cuando no se piscaba la fresa, se iban al cultivo de la papa, cacahuete o tomate. La percepción de la mujer soltera era diferente, porque se entendía que quería ser partícipe de la dinámica familiar, ayudar a los padres, por lo menos hasta el momento de casarse. Por cierto, es debido decir que las mujeres casadas también trabajan en el proceso de la fresa, pero en los almacenes, en donde la vida laboral es más llevadera que en los campos de cultivo y de pesca. En los almacenes, las dirigentes del proceso productivo son mujeres.

La agroindustria del cultivo de la fresa en Marruecos se basa en una división sexual del trabajo porque eso permite explotar a mujeres en situación de pobreza y les impide denunciar la violencia que viven en la cotidianidad, porque siempre existe la amenaza de ser despedidas, de hecho, llegan a aceptar condiciones que no sólo son indignas sino que rayan en la esclavitud; ponen en riesgo su salud y la vida misma. Los procesos de producción pasan sobre la vida, en tanto el capitalismo está basado en una economía de la muerte más que de la vida.

Si en la sociedad capitalista la «feminidad» se ha constituido como una función-trabajo que oculta la producción de la fuerza de trabajo bajo la cobertura de un destino biológico, la «historia de las mujeres» es la «historia de las clases» y la pregunta que debemos hacernos es si se ha trascendido la división sexual del trabajo que ha producido ese concepto en particular (Frederici, 2010,27).

Las 12 mujeres coincidieron en que actualmente sus familias no poseen tierras pequeñas de autoconsumo, por ello siempre tienen la necesidad de trabajar. En algún momento de la conversación les pregunté si sus familias tuvieron tierras y mencionaron que sus abuelos fueron

copropietarios de tierras comunales y que habían sido indemnizados por el gobierno, pero que desde que dejaron sus tierras, toda la familia debía de trabajar y tuvieron que recurrir al empleo temporal en el cultivo de la fresa, así como de otros productos, porque el “único” conocimiento que tienen es el trabajo de la tierra. Muchos hombres se habían divorciado de sus esposas, habían cometido violencia doméstica o en el mejor de los casos habían migrado hacia países europeos, buscando mejores oportunidades de vida; los maridos que se iban, la mayor parte de las veces, nunca regresaban. Las campesinas sin tierra consideran que se había dado la fragmentación familiar. Especificaron que las tierras eran vendidas a empresas dedicadas a la agricultura o que incluso las tierras habían sido usadas para construir campos de golf, fraccionamientos con vista al mar y para la construcción de hoteles. “La tierra es la vida, si no hay tierra no hay nada” me señala una de las piscadoras.

**Figura 4.2**

Anuncios de apartamentos de lujo en Assilah



Tal respuesta coincide con los proyectos económicos impulsados por la monarquía desde el año de 1983, cuando se dio un mayor impulso al desarrollo capitalista del agro por una parte y, por otro lado, en la década de 1990 y los primeros años del siglo XX, el incremento de proyectos inmobiliarios y turísticos, que responden a las necesidades de una clase burguesa, en ascenso en Marruecos.

Ante el despojo de la tierra comunal, el rompimiento de la colectividad y de la familia, aunados al empobrecimiento constante, a las campesinas sin tierra, les quedan pocas opciones de supervivencia y aceptan trabajar por un salario muy bajo, el cual oscila entre 60 y 80 dirhams por 12 horas de trabajo y explican que si no están de acuerdo, pueden ser despedidas y rápidamente reemplazadas.

Tal situación puede ser ejemplificada a través de la vida de Charifa Beijja, quien empezó a trabajar junto con su prima en la pesca de la fresa cuando tenía 14 años, ella era de la zona de Douar Oulad Ouchin y como muchas campesinas sin tierra, dejó la escuela porque ésta se encontraba lejos de casa y el camino era muy inseguro.

Según señala, hubo un tiempo en que las empresas freseras empezaron a mandar transporte para que las mujeres se animaran a trabajar en los campos y tanto su prima como ella decidió trabajar y aportar económicamente a la familia. “Nos llevaba a la fábrica. Mi jornada laboral empezaba a las siete de la mañana. Cogíamos una caja de plástico a la espalda e íbamos al

vivero. Cuando llegaba el encargado a mediodía, nosotras ya estábamos cansadas por el calor debajo de los plásticos; pero él nos gritaba con violencia para que no parasemos” (Agudo, 2015, s/p). Charifa comenzó a darse cuenta que el trabajo era muy duro porque no las dejaban siquiera ir al baño, so pretexto de que la fresa podía echarse a perder, especialmente porque Inglaterra recibe de Marruecos el 80% de fresas frescas. Charifa menciona que no se les daba agua y muchas veces tomaban agua del regadío, la cual contiene fertilizantes y productos químicos dañinos para los seres humanos. Las empresas se convierten en empresas de la muerte, como menciona Sayak Valencia a través del concepto capitalismo gore:

[...] por capitalismo gore: con dicho término nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado, al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con la precarización económica, el crimen organizado, la construcción binaria del género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de “necroempoderamiento” (Valencia, 2012, p.84).

Un día su prima tuvo un accidente de trabajo y recurrió al capataz demandando que llevarán a su prima a un hospital, su prima no fue atendida y Charifa fue despedida, después de siete años de trabajo en los campos freseros, años que no quedaron registrados en parte alguna, porque no había sido inscrita en la seguridad social. Ante dicha situación Charifa protestó y comenzó a reunirse con algunas mujeres que habían sufrido de enfermedades por beber agua de riego, que habían sido abusadas sexualmente por los capataces o maltratadas; sin embargo, no sabían claramente cómo hacer visibles sus demandas, posteriormente fueron asesoradas por las caravanas de RADEV y OXFAM y desde ese momento Charifa internalizó que debía de luchar por los derechos de las trabajadoras de la fresa. Es importante señalar, que pese al acompañamiento que las asociaciones dieron a Charifa, las primeras colectivas fueron formadas y organizadas por las campesinas sin tierra; convirtiéndose en experiencias de lucha de las mujeres freseras por trabajos dignos.

Charifa llegó a convertirse en la presidenta de la Asociación de Mujeres Líderesas del Sector de los Frutos Rojos y su objetivo fue informar a sus compañeras sobre sus derechos laborales y generar redes entre las piscadoras de fresa. En Radev el nombre de Charifa salió a la luz, pero quienes hicieron mucho más referencia a ella, fueron las piscadoras de la fresa, quienes decían que gracias a ella ahora las mujeres saben cómo denunciar abusos laborales.

El trabajo que se realiza desde el año 2010 en torno a la concientización con las campesinas sin tierra ha tenido algunos logros, dentro de éstos me comentan las piscadoras de fresa están que las condiciones de trabajo han mejorado, ya no ganan 35 *darahims* sino 80 *darahims* por 12 horas; pueden denunciar el acoso sexual (aunque afirman también que en ciertos casos siguen quedándose calladas, porque las pueden despedir), ya les han puesto transporte (combis o furgonetas) las cuales pasan por ellas a los pueblos, las llevan a la empresa y las regresan, además las furgonetas son sólo para mujeres (antes se compartían con hombres y se daban casos de violaciones) lo cual les da mayor seguridad porque no las exponen a abusos sexuales,

asimismo ya se les realiza un contrato y están inscritas en la seguridad social, el cual fue extendido a toda la población después de la pandemia por la COVID 19.

Los logros no son menores porque son parte de una lucha que se ha dado de abajo hacia arriba, contrario a la narrativa de las organizaciones, en donde pareciera que el trabajo realizado y sus logros ha sido gracias a las asociaciones gubernamentales nacionales e internacionales. Las campesinas sin tierra en Moulay Bousselham han realizado un trabajo extraordinario en donde además de atender el espacio doméstico, trabajan y se han convertido en activistas.

La precariedad laboral, en este caso la precarización, entendiendo que éste es un proceso generado por el capitalismo global puede ubicarse a través de diferentes categorías de análisis: la temporalidad, la vulnerabilidad, la insuficiencia salarial y la invisibilización social. Para el caso de las campesinas en Moulay Bousselham la temporalidad sigue rigiendo el cultivo contra estación de la fresa, la diferencia es que hoy en día firman un contrato con tiempo determinado; aunque no ha habido una reforma legislativa que garantice los derechos laborales de estas mujeres, porque sigue dándose un abuso en la figura de la contratación laboral por temporadas. El carácter de vulnerabilidad se ha transformado muy poco, porque las condiciones de trabajo siguen siendo insalubres y la seguridad física de las trabajadoras siempre se encuentra amenazada. El aumento salarial es insuficiente, ya no ganan 35 *darahims*, pero 80 *darahims* en el año 2023 son insuficientes para tener una buena vida, especialmente cuando ya no son dueñas de los medios de producción, ni de sus saberes y penden completamente de un salario que además no les pertenece. El paso más importante es que están registradas y ya cuentan con seguridad social; sin embargo, son mujeres que tienen muy poca visibilización social.

Las piscadoras de fresa de Mouley Bousselham son presas del sistema capitalista globalizado en el que la fase de acumulación por desposesión ha sido más descarnada, dejando a campesinas sin tierra, al haber sido las tierras comunales expropiadas bajo la justificación del desarrollo agroindustrial e inmobiliario. Dicho sistema privilegia la muerte más que la vida, la enfermedad sobre la salud; pese a ello, las piscadoras de fresa han encontrado alternativas solidarias, las cuales les han permitido no sólo resistir sino construir espacios de dignificación laboral, lo cual las coloca dentro del concepto de sociedades/ pueblos en movimiento de Raúl Zibechi (2020), esto es, son mujeres que han transformado sus realidades desde los instrumentos que tienen al alcance en sus diferentes cotidianidades y nos enseñan la fuerza de luchar en colectividad.

## Reflexiones finales

El proceso de acumulación por desposesión no es privativo del contexto marroquí, por el contrario, es parte de la dinámica económica internacional gestada a partir de 1970, en la cual el ajuste espacio- temporal de las empresas por la crisis de sobreacumulación provocó la deslocalización, incentivando la expropiación de tierras comunales. En México se vivió tras el desmantelamiento del ejido y en Marruecos a través de la *melkización* de las tierras comunales,

un proceso que comenzó con la colonización española y francesa pero que se profundizó desde la década de 1980. La acumulación por desposesión se ha vivido en Argentina, en Chile, en Bolivia, en Uganda, provocando la pauperización de las familias, especialmente de las mujeres, quienes se convierten en trabajadoras del campo: “jornaleras”, ofertan sus saberes a un empresario leonino que efectúa prácticas de explotación, genera una mayor precarización para obtener abaratamiento en los costos de producción; al tiempo de construirse espacios de informalidad laboral.

Por doquier los derechos laborales de las mujeres son violentados, es posible observarlo en el campo, pero también en la maquila y en la industria; particularmente porque dichos trabajos se entretajan con los patriarcados que se viven de forma cotidiana en las sociedades en donde se establecen las empresas que “propician la inversión extranjera directa y generan empleos, ayudando a resolver los altos índices de desempleo”, porque se usa la ideología de la domesticidad, en la cual se hace una extensión de lo doméstico y privado al espacio público; al final, el trabajo del campo es visto como una extensión de lo doméstico; de tal forma que las opresiones vividas en casa son extendidas al trabajo y la vida de las mujeres campesinas sin tierra queda desvalorizada.

El patriarcado (s) en la sociedad marroquí ha sido cómplice de la división sexual del trabajo, del abuso en los procesos hereditarios, así como de la explotación de mujeres viudas y divorciadas, porque en la sociedad marroquí el divorcio, pese a estar legislado, tiene una carga moral sobre las mujeres, quienes terminan incluso despreciadas por sus propias familias. Aún no se deconstruye la idea de que las mujeres son eternas menores que deben ser acompañadas por un tutor que desempeñe el papel de padre, esposo, hermano, hijo, tío.

Dentro del texto, no lo comenté; pero, las mujeres piscadoras de fresas, vistas por otras mujeres con carreras universitarias, son percibidas como mujeres menos inteligentes que se casan a muy temprana edad y a cuyos maridos se les considera como poco trabajadores; por lo que es posible visualizar un rompimiento del tejido social en donde se avala la “desigualdad legítima”; no obstante, tal descripción tiene que ver muy poco con la realidad; las familias de las piscadoras al perder la tierra se vieron sometidas a una presión económica que conllevó a la fractura familiar y el desemboque fue el divorcio; de esta forma una estrategia de supervivencia económica fue que las mujeres se contrataran en las empresas deslocalizadas, asumiendo los costos que ello conlleva: una contratación temporal, poca protección al interior de los espacios laborales, jornadas de trabajo extenuantes, maltrato por parte de los capataces, así como la falta de seguridad social.

Cinco de las doce campesinas sin tierra con quienes me reuní decían que si ellas tuvieran un pedazo de tierra podrían cultivar y de ahí podría sostener a la familia; las otras siete habían perdido el amor por la tierra, y si pudieran vivir de otro trabajo estarían dispuestas a hacerlo; porque el trabajo que realizan ya nada tiene que ver con cultivar para vivir, sino que es un trabajo alienante en el cual arriesgan su salud y su vida. ¿Cómo querer ser una campesina si las campesinas han sido despojadas de sus medios de producción y de sus saberes, además su

labor nunca es reconocida? Las campesinas sin tierra o piscadoras de fresa han sido desvinculadas de la relación sagrada que tenían con la tierra.

Las piscadoras de fresa efectúan un trabajo duro, que es notorio a simple vista en sus manos; poseen saberes que les permite incrustarse en la productividad del campo al tiempo de convertirse en una parte muy importante del sostén de la familia. Invisibilizar los aportes de las mujeres en el espacio doméstico, en la economía de los cuidados y en el trabajo del campo, se convierte en un acto de injusticia. El no acceso a la propiedad de la tierra y el desplazamiento que se ha dado de las campesinas sin tierra bajo la justificación del desarrollo y la modernización es un acto de violencia que se visibiliza en su salud y en sus cuerpos.

Las campesinas sin tierra han realizado actos que dejan huellas y poco a poco, apropiándose de la herramienta de derechos humanos, especialmente de derechos laborales con perspectiva de género han logrado provocar cambios, que es importante recalcarlo: son transformaciones que se dan de abajo hacia arriba y cuando el eco llega hacia arriba, asociaciones y otras instancias se convierten en acompañantes de las activistas y se producen movimientos en la cotidianidad, que desestructuran el patriarcado, sostenido por el derecho consuetudinario, el derecho islámico o bien, las modificaciones jurídicas en un contexto neoliberal.

A primera vista no se encontraron movimientos de piscadoras de fresas anticapitalistas; sin embargo las experiencias de lucha de las campesinas sin tierra empiezan a poner la vida en el centro, a generar redes de colaboración y solidaridad: se enseñan unas a las otras, las que más han estado involucradas en la obtención de la seguridad social o en las denuncias de acoso sexual, enseñan a más piscadoras las herramientas de defensa que poseen frente al patrón; las jornadas de conversaciones y aprendizaje son largas, pero ha valido la pena dicen, esbozan una sonrisa y una de ellas afirma, hoy ya podemos hablar y las que vienen podrán tener un trabajo digno. Aún esperamos un futuro mejor.

## Referencias bibliográficas

- Agudo Alejandra (8 de julio de 2015): Trabajábamos como burras al sol, sin poder quejarnos ni luchar. *El País*.  
[https://elpais.com/elpais/2015/07/02/planeta\\_futuro/1435828792\\_069733.html](https://elpais.com/elpais/2015/07/02/planeta_futuro/1435828792_069733.html)
- Benavides Moro, Don Nicolas (1926). *La colonización y el acta de torrens en el norte de África*. Tesis Doctoral. Imprenta del Colegio de Santiago.
- Bogaert, Koenraad (2018). Globalized Authoritarianism and the new Moroccan city. En *Middle East Report*, 287, 6-10.
- Bouderbala N. (1999). Les systèmes de propriété foncière au Maghreb. Le cas du Maroc. En A. M. Jouve (ed.), N. Bouderbala (Ed.). *Politiques foncières et aménagement des structures agricoles dans les pays méditerranéens: à la mémoire de Pierre Coulomb*. Montpellier. CIHEAM. (pp. 47-66).

- Cahiers Options Méditerranéennes; n. 36. Conférences du Cours Spécialisé sur les Politiques Foncières et Aménagement des Structures Agricoles dans les Pays Méditerranéens, 1994/05/09-1994/06/05, Adana (Turkey). <http://om.ciheam.org/om/pdf/c36/CI020475.pdf>
- Cantero, Benítez, Valentín (1952). *Sociología marroquí*, Imprenta Olimpia Ceuta.
- Cañabate Pérez, Josep (2021). El régimen de la propiedad en el protectorado español de Marruecos: colonización jurídica y marginación de las formas tradicionales. *Ivs Fgvit*, 24, .267-299.
- Celorio, Mariana. (2020). Desposesión biopolítica de derechos humanos frente al extractivismo minero en México. En Elisa Ortega Velázquez (Coord.). *El derecho como regulación de la vida y la muerte: biopolítica y necropolítica legal*. (pp.175-204). UNAM.
- El Noble Corán* y su traducción-comentario en la lengua española realizada por el Reino de Arabia Saudita.
- Crenshaw, Kimberle (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Staford Law Review*, 43 (6), 1241-1299.
- Frederici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficante de Sueños.
- Frederici, Silvia (2018). *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Traficantes de Sueños.
- Fresh Plaza (10 de marzo de 2023). Marruecos es un ejemplo de éxito en la diversificación de las exportaciones de fresas frescas. *Fresh Plaza*.  
<https://www.freshplaza.es/article/9510411/marruecos-es-un-ejemplo-de-exito-en-la-diversificacion-de-las-exportaciones-de-fresas-frescas/>
- Grupo Indelo (1994). *Campesinos sin tierra y territorio jornalero en Andalucía*, Instituto de Desarrollo Local.
- Harvey, David. (2005). El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. *CLACSO*, pp.99-129. <http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Hellio Emmanuelle y Moreno Nieto, Juana (2017). Contrataciones en origen, deslocalización productiva y feminización del trabajo. *Navegar*, 3 (5), 21-46.
- Hernández Castillo, Rosalva Aida (2014). Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión. En M. Belausteguigoitia Rius y M. Saldaña- Portillo (Coords.). *Des/ posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 79-100) UNAM, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir.
- Lazarev, Grigori (2012). *Les politiques agraires au Maroc 1956-2006: un témoignage engagé*, Economie Critique.
- Les indicateurs sociaux du Maroc*, Editios 2023, High Commision for planning, Royaume du Maroc, Rabat.
- Marx, Carlos (1946): *El Capital: crítica de la economía política I*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Mamdani, Mahmood (2013). The Contemporary Ugandan discourse on customary tenure: some theoretical considerations. *Misr Working paper*, Makerere Institute of Social Research, Kampala.
- Moreno, J. (2022). Género y precariedad en la globalización agroalimentaria: un análisis de la feminización del trabajo en el sector exportador de fresas en Marruecos. *AGER: Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural (Journal of Depopulation and Rural Development Studies)*, (35), 39-64. <https://doi.org/10.4422/ager.2022.1>
- Paredes Carvajal, Julieta Elisa (2020) *La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial*. Editorial Feminismos Comunitarios de Abya Yala.
- Perelman, Michael (2012). La historia secreta de la acumulación primitiva y la economía política clásica. *Theomai* 26. [revista-theomai.unq.edu.ar/numero%2026/Perelman%20-%20La%20historia%20secreta%20de%20la%20acumulaci%C3%B3n%20primitiva.pdf](http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero%2026/Perelman%20-%20La%20historia%20secreta%20de%20la%20acumulaci%C3%B3n%20primitiva.pdf)
- Ramírez Ángeles (2017). Las otras Soualilyates: tierra y movilizaciones legítimas e ilegítimas en Marruecos. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 23, 15-28.
- Ramírez Gallegos, René (2020). Ucronías para la vida buena. *Estudios Críticos del Desarrollo*, X, (18) 175-211.
- Roux, Rhina (2019). Despojo. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.  
[https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/659trabajo.pdf](https://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/659trabajo.pdf)
- Yafaout Mérieme y Bencheikroum Siham (2017). L'impossible débat sur l'inégalité dans l'héritage. En Bencheikroum, Siham. *L'Héritage des femmes: Réflexion pluri-disciplinaire sur l'héritage au Maroc*. (pp.19-29). Empreintes.
- Valencia Triana, Sayak (2012). Capitalismo Gore y necropolítica en México Contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, 19, 83-102.
- Viveros, Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, pp.1-17.<https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Zibechi, Raúl (2020). *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*, Ediciones desde Abajo.

## Páginas de internet

Datos de [www.terrescollectives.ma](http://www.terrescollectives.ma)

## Reuniones y encuentros en Larache y Mouley Bouselham

Visita a las asociaciones: *Forum de la Femme pour l'égalité et le developement* (Foro de la mujer por la igualdad y el desarrollo), *Association du developpement de la femme rural* (Asociación para el desarrollo de la mujer rural), *L'Union de la Action Feminine* (La Unión de la Acción Femenina) *l'Association des femmes travailleuses dans le secteur agricole* (La Asociación de



mujeres trabajadoras en el sector agrícola), *Association Mawdada pour le developement de la femme et la protection de la famille* (La Asociación Mawdada por el desarrollo de la mujer y de la protección de la familia, durante el mes de enero del 2023.

Encuentro con Abdelali El Kakri en RADEV (*Reseau des associations de developpement*) el día 06 de enero del 2023 en Larache.

Encuentros con 12 mujeres piscadoras de fresa los días 12 y 21 de enero del 2023 en Moulay Bousselham, Marruecos.

## CAPÍTULO 5

### *Escreviver para no Sucumbir: lucha y resistencia* Ana María Fonseca

*María da Luz Fonseca de Carvalho*

Recuerdo los venenos,  
Yo, siendo menor, nunca soñé en pequeño  
Mi vieja me crio sola  
Levantándose siempre con el primer rayo de sol, muy temprano  
Siempre aprendí con ella  
A ser agradecida por todo lo que está por venir  
Hoy vos ves el brillo, pero nunca viste mis batallas  
Para quien confía en dios, el sueño nunca muere  
Fe para quien es fuerte, fe para quien todo puede  
Fe para quien no le huye a la lucha  
Fe para quien no pierde el foco

¡Fe para enfrentar esos hijos de puta!

*Fe, IZA (2022)*

## Introducción

Este trabajo<sup>32</sup> atraviesa parte de la historia de vida de mi mamá, Ana María Fonseca, quién constituye mi propia vivencia como mujer africana, descendiente de cabo-verdiana, nacida y criada en la isla de Príncipe, por una madre soltera que atravesó el océano bajo las necesidades violentas del dominio colonial. Sin duda, este capítulo es parte de un proceso, y ha sido uno de los más difíciles y dolorosos de escribir, dada la intimidad que presenta con la trayectoria de mi madre y de mis ancestras. Sin embargo, lo veo como necesario y urgente. Como sostiene Concepción Evaristo (2020), *escreviver*<sup>33</sup> tiene la intención de provocar incomodidad y denuncias, se refiere a las historias que fueron y son silenciadas, sea a nivel personal o colectivo; del modo en el que yo lo veo, como un camino repleto de desafíos. Revivir los dolores de nuestro pasado no es como abordar un simple objeto de estudio, fácil de acceder. No es un lujo. La necesidad de retomar nuestras experiencias es parte de la penuria de mantener nuestra propia supervivencia. Grada Kilomba (2019) sostiene que, existe una cierta urgencia en descolonizar la mente y teorizando junto a intelectuales como Frantz Fanon, bell hooks y Philomena Essed, ella

<sup>32</sup> La traducción fue realizada por Natalia Cabanillas y la revisión y edición del texto por Yamila Eliana Balbuena.

<sup>33</sup> N. de T.: *Escreviver* es un neologismo creado por la escritora afrodescendiente Concepción Evaristo, juntando las palabras “escribir” [*escrever*] y “vivir” [*viver*].

examina el legado colonial y las injusticias sociales que derivan del mismo. Considero que las reflexiones teóricas son de gran importancia, en tanto, existe la posibilidad de escribir y reflexionar a partir de nuestras historias individuales, como una forma de asegurar y dar visibilidad a nuestras vivencias reales de lucha contra nuevas formas de violación de derechos. Grada Kilomba (2019, p. 31) argumenta que el mito de la objetividad y de la neutralidad científica, mantiene posiciones de autoridad en el mundo académico mientras presiona y empuja las voces subalternas para los márgenes, argumentando un exceso de subjetividad, lo que se configura como un desafío en la lucha contra la colonialidad.

Uno de los caminos sugeridos por Grada Kilomba para la descolonización del conocimiento sería hacer de los márgenes un lugar de innovación y de rutas de resistencia. Por lo tanto, es de extrema relevancia reflexionar sobre el mundo moderno/colonial en el que nos encontramos, así como observar críticamente el sistema social para desarrollar puntos de vista que puedan desafiar el racismo institucional, tal como sostiene María Lugones (2008).

Partiendo de esta perspectiva, pido la autorización de mis ancestras para esta jornada de escritura que me permite sumar junto a los caminos que ya fueron abiertos anteriormente y que me trajeron hasta aquí.

En este texto, trato a mi madre por su nombre: Ana. Este tipo de tratamiento se corresponde con la relación íntima y segura que construimos. No se trata de un nombre cariñoso o ficticio. Destacar las urgencias en su vida -que la mantuvieron en pie- hace de ella una personalidad potente y real en el campo académico, aunque ella no tuvo esa oportunidad. Espero que Ana María Fonseca sea un referente para pensar la lucha de las mujeres africanas contra las injusticias sociales. Deseo que encontremos la fuerza como ella lo hizo, y que algún día todas podamos ser libres y liberadas, juntas. Ana representa todas las celebraciones de las pequeñas revoluciones internas de mi vida.

Para establecer la historia de Santo Tomé y Príncipe a partir de la *escrevivência* (Conceição Evaristo, 2019), realicé cinco entrevistas en diferentes momentos con Ana, con el fin de construir una genealogía familiar femenina que atravesase las relaciones históricas de Santo Tomé y Príncipe a través del sistema contractual y el propio período colonial. Además, la información para las entrevistas provino del largometraje *A Luta de Nzinga* (2020) realizado por 202bfilmes en la Isla de Príncipe. En este reportaje, contamos mi trayectoria de vida ligada a la trayectoria de mi madre, y la importancia de la escuela y de Unilab<sup>34</sup> en mi proceso de emancipación. El número de entrevistas realizadas a mi madre está relacionado con las complejidades en torno al acceso, al lugar del dolor que se presenta en una parte de su trayectoria como mujer y extranjera, y que tal vez nunca puedan ser superados. Por lo tanto, era y es necesario estar tranquilas, empáticas y responsables con el proceso. Con el fin de comprender las relaciones de

---

<sup>34</sup> N de T: Unilab es las siglas para Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, situada em el interior de Ceará, Brasil, donde la autora de este capítulo realizó sus estudios de graduación y maestría a instancias de acuerdos de cooperación internacional entre Brasil y los países africanos de lengua oficial portuguesa.

interdependencia entre las desigualdades y la *Roça Sundy*<sup>35</sup> en Santo Tomé y Príncipe, se realizaron entrevistas con mujeres y hombres residentes de la comunidad, como parte del proceso de escritura de mi tesis de maestría.

## Ana, yo, la historia y nosotras

Cuando pienso en Ana, quiero creer que hay varias Anas, en su capacidad de existir y resistir. ¡Y las hay! Está la Ana que cruzó el océano, acompañada de su madre cuando sólo tenía seis meses; aquella Ana que trabajaba en los campos de la Isla Príncipe; Ana, que era lavandera y trabajadora doméstica; está Ana como madre soltera y está Ana como extranjera. Todas estas Anas juntas me enseñaron y plantaron la semilla de la revolución que propone esta obra.

Ana nació en 1967 en la isla de Santo Antão, en las roças de Porto Novo, Cabo Verde. Con tan solo seis meses de edad, viajó a la fuerza con su madre, María da Luz Fonseca, a Santo Tomé y Príncipe para trabajar en los campos de la isla, concretamente en Roça Sundy. En este período, las revueltas por la liberación de las islas del Ecuador ya enfrentaban a la administración colonial portuguesa de una manera enfática. A la edad de un año y seis meses, perdió a su madre a causa de la hepatitis y debido a las duras jornadas de trabajo y a su condición precaria y forzada. A la edad de seis años, fue testigo de la formación oficial de la República de Santo Tomé y Príncipe en 1975.

Criada y cuidada por la madre de su madrina, Carminha, Ana vivió toda su adolescencia en el sur de la Isla de Príncipe. La madre de Carminha estrechó lazos afectivos con mi madre y mi abuela, durante el tráfico de Cabo Verde a Santo Tomé y Príncipe, ya que las dos formaban parte del mismo proceso de ser contratadas para explotar la mano de obra barata en las tierras de la Isla de Príncipe. Según Ana, su madre y la madre de Carminha siempre han vivido en el sur de la isla, pero trabajaban en el norte, en la Roça Sundy. Había una especie de tractor que llevaba y recogía a los y las contratadas. Para ella, el término esclavo todavía era recurrente en ese momento, debido a las malas condiciones de trabajo, la explotación y los bajos salarios.

Ana fue una niña que tuvo que lidiar con varios tipos de opresión desde una edad muy temprana. La violencia familiar, relacionada con su rechazo paterno y el colonialismo, se presentaron de manera concomitante. Dicho esto, la separación de su familia de Cabo Verde y la repentina pérdida de su madre contribuyeron a que se convirtiera en una joven rodeada de ausencias. Recuerdo que, muchas veces, en conversaciones o sesiones familiares, Ana nos contaba que tenía muchos hijos porque se sentía sola en el mundo, porque no tenía recuerdos

---

<sup>35</sup> N de T: Roças en el contexto santo tómense refiere a latifundios destinados a la plantación de caña de azúcar en los siglos XVI y XVII y cacao a partir del siglo XIX, con dueños absentistas y cuya fuerza de trabajo era empleada a través de los sistemas de esclavitud atlántica primero y del sistema de contratado después. Existen muchos términos análogos, sin embargo, por ausencia de un equivalente exacto, a lo largo del texto fue mantenido el término roça en portugués, acompañado de su definición contextual para este país, únicamente.

de su madre ni de su familia. Así, tuvo cinco niñas y un niño: Jessica, Jucelina, Tania, María, Esther y José.

En 1984, Ana se enamoró de su primer novio, que estaba haciendo el servicio militar en la isla de Príncipe y se mudó a la isla de Santo Tomé. En 1989, huyó de la isla debido a los malos tratos de su pareja e intimidaciones de matarla. Según Ana, su pareja incluso le apuntó con una pistola en la cabeza, amenazándola de muerte si se escapaba con su hija.

De vuelta en la Isla de Príncipe, rehízo su vida trabajando en el campo. Es importante señalar que Ana forma parte de un linaje de mujeres que veían en las *roças* una posibilidad de existencia, a pesar de la explotación. Además, éste parecía ser el único camino posible para ellas, ya que se trataba de mujeres extranjeras, que no tenían o tenían poco acceso a la escuela, por su género. Desde esta perspectiva, los caminos eran limitados, aunque quisieran estudiar. De hecho, puede sonar pretencioso elegir estudiar en lugar de sobrevivir en ese contexto social marcado por la separación de clase, raza, género y etnia.

De esta manera, nací en un contexto liderado por mujeres que llevan consigo no sólo una profunda tristeza por el dolor de sus viajes, sino que sobrevivieron más de lo que vivieron. Como señala Silva (2021), mi trayectoria es también un registro de memoria ancestral, con pasos que vienen de lejos y que me permiten caminar en los frentes de las luchas contemporáneas.

Nacida en la isla de Príncipe en 1995, en la ciudad de Santo Antônio, por parto natural, yo, María da Luz Fonseca, llegué al mundo con cinco kilos y doscientos gramos, teniendo un porte físico que casi destruye a mi madre. Ella relata que este habría sido uno de sus partos más difíciles y que casi muere, es decir, casi la mato.

Mientras yo todavía estaba en su vientre, ya estábamos lidiando con el abandono paterno. En una conversación honesta basada en el respeto mutuo, me confesó su deseo de abortarme. No es apropiado que yo juzgue aquí los deseos de mi madre, ya que el deseo de abortar surge en función del aborto paterno. Después de mi nacimiento, afirma que mi abuela paterna fue a verme para evaluar si mis características físicas se parecían a las de mi padre.

Después de este período, mis dos hermanas y yo nos mudamos con nuestra abuela, con la justificación de que nuestra madre no podría cuidarnos. Debido a la negación del vínculo de sangre con mi padre, no fui registrada hasta 1999, como consta en mi certificado de nacimiento. Alrededor de los siete años, hui de la casa de mi abuela paterna a la de mi madre, por la limitación de visitas y por las numerosas violencias físicas, psicológicas y simbólicas que sufría en la familia en la que me encontraba.

Después de este evento, mi otra hermana también logró escapar y mudarse con nosotros. El aumento del número de hijas en la casa de nuestra madre provocó varias crisis con respecto a nuestra alimentación, lo que en consecuencia dejó a nuestra madre preocupada, agotada y agobiada. Al igual que mi segunda hermana, nuestra madre se había visto obligada a abandonar la escuela para contribuir al mantenimiento de la casa y a los ingresos familiares. Ana declaró en una conversación informal que pasaba mucho tiempo estresada, porque estaba preocupada ya que no tenía con qué alimentarnos.

Pasó el tiempo y creamos otras formas de sobrevivir. Hubo un largo período en el que mi segunda hermana, Jucilna, hacía dulces de coco y caramelo, entre otros, y yo los vendía, ayudando así a los ingresos familiares. Curiosamente, después de su segundo embarazo, Ana siempre ha sido madre soltera. Los grilletes del machismo no le dieron la oportunidad de vivir sin cargar con el peso de tener que ser varias Anas en cada momento.

En medio de esta tragedia, Ana dice que yo era una niña extremadamente delicada y sensible, que no se adaptaba a situaciones de conflicto familiar, consideraba que después de vivir en casa de mi padre, me convertí en una niña introspectiva, insegura y tímida. Con respecto a la escuela, señala que cuando tenía solo cinco años ya quería ir, porque tenía una amiga mía que asistía. Ella dice: "Lloraste para ir a la escuela y tuve que pedirles que te dejaran entrar a pesar de que no tenías todavía los seis años" (Entrevista a Ana María Fonseca, 15 de abril de 2023).

De hecho, en mi memoria más reciente, porque la memoria de mi infancia me falla, Ana siempre estuvo muy atenta a las necesidades de nuestra educación. Los útiles escolares, los uniformes, el dinero del almuerzo y el pago de la matrícula<sup>36</sup> siempre fueron temas muy delicados en casa, pero siempre hizo malabarismos para que todo funcionara. ¡Y funcionó!

Así que hice toda mi carrera escolar en los colegios públicos de la Isla de Príncipe. La escuela no era exactamente el mejor lugar del mundo para ir. De alguna manera, me tomó tiempo entender mi posición dicotómica en relación con el proceso de enseñanza y aprendizaje y la violencia que sufrí por ser una adolescente "diferente". Yo era la estudiante que se sentaba al fondo de la clase, la que no hablaba y tenía pocas amigas. Mi cuerpo, mi ropa, mi preferencia por los "juegos de chicos" y mis formas de expresarme me han llevado a tener largos años de experiencia con el *bullying* en el ámbito escolar y fuera de él.

En ese momento, la gente de alguna manera entendía que probablemente yo tendría una sexualidad diferente a la de ellos, sin embargo, no era una comprensión empática y acogedora. Era violenta, invasiva y me hacía daño. Durante este mismo período, comencé a usar ropa holgada como una forma de cubrir mi cuerpo, para esconderme de la gente y de los comentarios irresponsables. Sin embargo, este período fue corto, ya que llegó la pubertad y ahora había nuevas demandas. Empecé a usar ropa más femenina y ajustada, aquella que marcaba demasiado mi cuerpo y a todos (hombres heterosexuales) les encantaba eso, menos a mí. Me tomó algún tiempo entender que se trataba de una suerte de violencia contra mi cuerpo. Me sentía violentada por las invitaciones, por el acoso, por las mentiras y al escuchar las comparaciones sobre mi cuerpo.

No fui una estudiante excepcional, sin embargo, siempre fui muy dedicada, esforzándome y proponiéndome a cumplir lo que había planeado. En la escuela, sobresalí dentro de ese parámetro. Sin embargo, todo lo que importaba era el hecho de que yo era una chica "rara". Mi autoestima, ya frágil debido a las experiencias familiares, se vio cada vez más sacudida. Sin embargo, ¡no me fue tan mal!

En la transición de la adolescencia a la juventud, tuve la suerte de formar parte de grupos que fortalecieron mi inserción en las relaciones sociales colectivas. Fui *Girl Scout*, asistí a la

---

<sup>36</sup> Matrícula pagada en la escuela por los estudiantes. Las escuelas en São Tomé y Príncipe son públicas y pagas.

catequesis, jugué al fútbol, pertenecí al grupo de jóvenes mujeres lideradas por Ester Costa Alegre (socióloga y empleada de la empresa HBD<sup>37</sup> en ese momento) y formé parte de un grupo de baile llamado *Marcelo Boa Esperança*. La danza representa - una manera muy íntima- la relación que establecemos con nuestra madre. Ana siempre nos cuenta que le encantaba bailar, que no escatimaba esfuerzos para participar en una buena fiesta y que los embarazos nunca le impidieron moverse.

Existe una leyenda familiar que dice que Ana caminaba desde el sur de la isla hacia el norte, con sus amigas, para poder ir al baile, inclusive cuando estaba embarazada de mí, portando un arma blanca para su defensa. Como señala Ana Eugênio Silva (2020, p.26), la danza es lo que nos nutre y nos alimenta, "por lo que cada vez que comemos, escuchamos, cantamos y bailamos, nos envuelve un profundo sentido de pertenencia que se apodera de todo el ser". Ser parte de ese grupo de baile me enseñó y me salvó de muchas cosas. En parte, porque nunca fue sólo un grupo de baile. Desarrollamos actividades en un hogar de ancianos, realizamos campamentos de verano con acciones para la educación infantil en el norte de la Isla, con el fin de promover la participación de los y las jóvenes en la construcción cívica junto con prácticas culturales, regionales y nacionales.

En este grupo de mujeres jóvenes, aprendo por primera vez sobre el empoderamiento femenino (es decir, el cuidado de mi cuerpo y mi cabello). Recuerdo que, en 2014, después de unirme al grupo, decidí hacer mi transición de cabello. La relación con mi cabello y mi cuerpo en general siempre ha estado atravesada por la necesidad de sentirme aceptada por los estándares de belleza occidentales. En esta línea, a los 9 años me aliso el pelo por primera vez. Ana siempre contaba que lloraba cuando la veía alisarse el pelo. El llanto representaba el deseo de tener un cabello más hermoso, creyendo que en consecuencia también sería vista como hermosa y femenina, ya que me habían apodado "Mary- Macho ". El proceso de alisado del cabello en nuestra familia era visual y automático. Mi madre se alisaba el pelo, yo quería alisarlo, mis hermanas también, con la excepción de José y Ester. El cambio en el cabello no era el único problema para nosotras en relación a nuestra corporalidad, también nos quejábamos entre nosotras de nuestros rasgos negroides y de la inseguridad que nos provocaban.

Así, Frantz Fanon (2008) señala que la preocupación por merecer la admiración o el amor del otro tejerá, a lo largo de mi visión de mundo, una superestructura evaluativa. Fanon lo usa como ejemplo para apoyar su teoría de que los personajes femeninos intentan internalizar los valores negros para evitar sentirse inferiores. Esta teoría puede extenderse a la necesidad misma que sentimos de parecernos mínimamente a los europeos para mantener una estética más aceptable dentro de nuestras comunidades, incluso aunque no se desee tener una relación interracial.

En el cuarto capítulo del libro *Piel negra, máscaras blancas*, "El supuesto complejo de dependencia del colonizado", Fanon refuta la hipótesis del investigador Mannoni de que el proceso colonial comenzó con el sentimiento de inferioridad de los negros. También cuestiona la

---

<sup>37</sup> Empresa turística sudafricana que promueve la mudanza de los habitantes de Sundry para un nuevo territorio en función del uso de las tierras de la comunidad para un emprendimiento turístico.

idea de que el racismo colonial sea distinto de otras formas de racismo, afirmando que no hay diferencia entre el racismo practicado en Francia y el que se ejerce en África, contradiciendo la afirmación de Mannoni de que la supremacía racial sólo existe en sociedades en las que los negros constituyen una minoría de la población. Independientemente de la proporción de blancos y negros en una región, Fanon argumenta que el racismo causa inferioridad racial, y que el conflicto entre las dos razas comienza cuando una de ellas cuestiona la humanidad de la otra. Una raza se opone a la otra sólo porque es humana.

Sin embargo, para Fanon (2008, p.86), cuando los negros son deshumanizados, tratan de igualarse con los blancos, para que su humanidad sea reconocida, creando un sistema de dependencia sostenido por la sociedad que se apoya en el mantenimiento de este sistema. De esta manera, reverbera un sentimiento de *despertencia* al propio cuerpo negro. Esto proviene de una crisis existencial que nos recuerda que vivir cerca de personas blancas resultará en una variedad de discriminaciones, incluyendo ser etiquetados como incivilizadas, feas, asesinos y otros adjetivos peyorativos. Esto se debe a que las personas asumen que salirse de las normas de la "blanquitud"<sup>38</sup> provocaría un cambio en el comportamiento, o incluso en una apariencia física inferior.

## Ana, las Roças y la resistencia

El itinerario laboral de Ana en las grandes plantaciones de las *Roças* comenzó cuando tenía 25 años, en la *Roça Porto Real* y luego en la *Roça Sundry*, donde trabajó durante ocho años y su empleador era el Estado. Las *Roças*, dentro del contexto colonial, son territorios donde se desarrollan actividades agrícolas como, plantación de cacao y café, marcadas por la violencia de la ocupación extranjera. Después de la expulsión de la administración colonial as *Roças* recibieron un nuevo significado gracias a sus residentes, que continuaron viviendo allí. Actualmente son representados como comunidades que tienen modos y costumbres características que involucran su propia organización política, cultural y social.

Según Ana, su trabajo consistía en hacer la función de los correos, es decir, era su responsabilidad entregar los informes sobre las ausencias de los trabajadores, pesando el cacao, la falta de material o la necesidad de su compra. Posteriormente, comienza a trabajar en la limpieza de lotes de cacao, secado y cosecha del mismo. Durante el período en el que estuvo haciendo correo, Ana dice, caminaba largos trayectos hasta la *Roça Sundry*, y que, en ese momento, desencadenó muchos miedos, porque era mujer, y porque había una leyenda de un ser masculino sobrenatural que abusaba de las mujeres en esos bosques. Termina su discurso diciendo: "Sentí que era realmente explotación" (Entrevista a Ana María Fonseca, 15 de abril de 2023, Santo Tomé y Príncipe).

---

<sup>38</sup> N de T: El término utilizado por la autora es *branquitude*, en portugués.



Después de dejar la *Roça Sundy*, comenzó a trabajar en una empresa de cosecha y secado de cacao llamada *Malaca do Senhor Costa*, donde desempeñó las mismas funciones. También trabajó en el *Roça Belo Monte* de Jaime Costa en 1997. Por último, afirma que su último trabajo en el campo fue en la empresa *Roça Nova Cuba*, plantación que pertenecía a un portugués que los empleados nunca vieron, pero que, sin embargo, había un encargado llamado Sr. Carlito Siqueira. Predominantemente, las *Roças* fueron administradas por hombres durante la colonización y la posindependencia. Así, Ana afirma que muchos de sus trabajos en el campo fueron abandonados por temas de bajos salarios o explotación laboral, acoso moral y sexual.

En primer lugar, es importante destacar que la *Roça* representaba la continuidad de los viajes en el barco negrero, llenos de violencia, violaciones, prácticas racistas y negación de derechos; formadas por residencias coloniales, donde se realizaban actividades de plantación de cacao y café en el período colonial en Santo Tomé y Príncipe. Sin embargo, después de la expulsión de la administración colonial, el concepto de *Roça* fue resignificado, entendiéndose como comunidades rurales que sobreviven de la agricultura principalmente, y de la pesca cuando se encuentran en zonas costeras.

Cuando pensamos en la nacionalización de los campos de cultivo con el primer gobierno independiente, y su posterior fracaso, debemos tener en cuenta que la vulnerabilidad relacionada con los aspectos de saneamiento básico y habitabilidad se concentra en las regiones norte y sur, siendo las que más viven en condiciones precarias en Santo Tomé y Príncipe, debido a la ocupación de la población en las antiguas residencias coloniales y a la falta de atención y mantenimiento del Gobierno santotomense. Así, el caso de *Roça Nova Estrela* y *Roça Sundy* en la isla de Príncipe, que fueron abandonadas por el Estado tras el fracaso de la nacionalización, contribuyó a visibilizar las desigualdades. Un ejemplo de ello fue el abandono de los campos de cultivo por parte del Estado y la vulnerabilidad social que experimentan las comunidades constituidas en estos campos de cultivo, como en el caso de Sundy.

Así, los campos de cultivo considerados el símbolo de la "misericordia de nuestro pueblo" y "el principal obstáculo para el progreso general, para el avance del proceso revolucionario", ya no eran el problema central de la política agrícola del país (BERTHET, 2016, p.9.). Ciertamente, no es de extrañar que justamente son las regiones compuestas por descendientes de caboverdianos y angoleños. El análisis de este espacio agrícola está vinculado a los procesos que participaron en la construcción del universo social de Santo Tomé y Príncipe (BERTHET, 2016).

Recuerdo a la madrina de mi madre, Carminha, también de Cabo Verde, y los malabarismos que hacíamos para poner comida en la mesa. Pasábamos mucho tiempo en el sur de la isla, en *Roça Nova Estrela*, donde ella trabajaba y vivía. La producción casera de aceite de palma siempre ha sido el medio más eficaz para obtener ingresos familiares. A pesar de trabajar en el campo, el dinero no alcanzaba para cubrir los gastos de la casa. Siempre fue una lucha constante por la supervivencia. Para Berthet (2016, pp.14), "el campo de cultivo, como estructura agrícola productora de cacao, es al mismo tiempo una unidad económica y sociocultural que inducirá una

organización espacial específica, establecerá una jerarquía social que marcará el período posterior a la independencia".

Como afirma Berthet (2016, p.12) "La *Roça* ejerce una fuerza centrípeta sobre el resto del territorio (...) constituye (...) toda una configuración de su propia matriz e implicaciones muy profundas en la forma de ser, pensar y actuar de gran parte de la población". A pesar del lugar y la posición marginal en el que se encuentran, los campos de cultivo se han convertido en grandes comunidades que trabajan para responder a las necesidades de sus habitantes, así como para sostener la economía agrícola, teniendo participación directa en la construcción económica del país.

En el período colonial, los campos de cultivo también se convirtieron en un lugar estratégico en el que era posible defender ideas relacionadas con la civilización a través del trabajo, para la constitución de un modelo de "colonia de plantación". La denuncia de este sistema implementado durante el régimen colonial, la cuestión del trabajo y la contratación de mano de obra inmigrante explotada, las relaciones de poder marcadas por la explotación servirán de fuente de inspiración para intelectuales, políticos y escritores de Santo Tomé (Berthet, 2016, p.8)

Sin embargo, la propia ocupación de las *roças* por parte de extranjeros africanos y africanas que allí trabajaban, representa su formación política, ya que de cierta manera se resignificaron las formas de organización, los modos de supervivencia y la conservación de las antiguas residencias coloniales, proyectando otra forma de vida en ellas, lejos de casa y sin el apoyo del Estado santotomense. También entiendo que la historia de mi madre como extranjera y que vivió este estilo de miseria dejado por la colonización portuguesa y el mal gobierno del Movimiento de Liberación de Santo Tomé y Príncipe, como un proceso inhumano que afecta hasta el día de hoy la relación de mi madre con las Islas de Santo Tomé y Príncipe y con el mundo.

Después de la muerte de su madre en 1969, Ana no volvió a tener contacto con su familia caboverdiana. Afirma haber escrito cartas a sus hermanas y a su padre y no haber recibido ningún tipo de respuesta. En 2019, 52 años después de su expulsión de Cabo Verde, por fin pudimos localizar a sus hermanas. Sin embargo, la lucha por la documentación legal en Santo Tomé y Príncipe es una constante. Siempre bromeamos sobre su ilegalidad en el país. Pero también nos quejamos de la falta de empatía del gobierno al cobrar tarifas absurdas a una extranjera que dio su sangre por esa tierra. Desafortunadamente, Ana pasó por la misma negación paterna cuando me dio a luz. Afirma que cuando nació, además del rechazo, su padre se negó a inscribirla. Así, en 2019, en su viaje a Cabo Verde, se reencuentra con su padre quien, debido al aliento y la terquedad de sus hermanas, acaba otorgándole el apellido en su documento de empadronamiento.

Los campos de cultivo quedaron atrás cuando Ana comenzó a trabajar como lavandera y cuidadora de ancianos. El proceso de lavar la ropa a mano siempre fue muy doloroso y por eso con mis hermanas y yo tratábamos de ayudar en lo que pudimos. El lavado de la ropa más

pequeña y ligera corría por nuestra cuenta. Después del secado, también planchábamos las ropas con plancha de carbón. Así, quedaban para Ana las ropas más grandes. En 2008, consiguió un trabajo estable como empleada de la Santa Casa da Misericórdia, donde todavía trabaja hoy en día en lavandería y limpieza.

Siempre quiero recordarme a mí misma que mi madre es uno de los referentes más importantes de mi vida. "Inmersa en ese territorio sagrado, experimenté por primera vez los saberes y sabores que transmiten las voces de las mujeres que me habitan, a través de ella" (Ana Eugenio, 2021, p.33). Desde la fuerza bruta de los latidos de la vida hasta un abrazo con la mirada, una conversación honesta y sincera. Ana María Fonseca representa una figura de autoridad, pero no como si fuera intocable. Ella es la matriarca de nuestra familia, de la familia que tanto deseaba para poder sentirse acogida y viva en este mundo. Es con lo que contamos cuando levantamos nuestros sueños en el pecho. Ella es la que guarda todas las oraciones, los tés, los baños de hojas y las pautas para que podamos hacer nuestro camino. Ana, que soportó todos esos vaivenes de olas furiosas para que yo estuviera aquí.

## La Roça, la desigualdad y el contrato

Según Silvestre (2021), la expresión *roça* aparece por primera vez en Brasil, donde se utiliza para referirse a "tierras agrícolas familiares" con el objetivo de producir yuca o caña de azúcar, en contraposición al término finca que se utiliza para referirse a las propiedades de producción de café, chocolate o tabaco. En el contexto de Santo Tomé y Príncipe, la palabra, además de los campos de cultivo asociados a la plantación y explotación de cacao y café, también hace referencia al avance sobre el territorio denso y de expansión y poblamiento de áreas que antes eran profundamente boscosas (Silvestre, 2021).

De acuerdo con Matos (2021), la *roça* en el archipiélago de Santo Tomé y Príncipe se remonta a finales del siglo XVIII, cuando el rico propietario João María de Sousa e Almeida, también conocido como "el Barón de Água Izé", introdujo el cultivo del cacao de Brasil en estos territorios. La siembra intensiva que se llevaría a cabo hasta mediados del siglo XX obligó al uso de extensas extensiones de tierra (Matos, 2021). Para el contexto de Santo Tomé y Príncipe, podemos ampliar el concepto de la *Roça* como un espacio regido por la violencia y la deshumanización por parte de la administración colonial que llevó a malas condiciones de trabajo, explotación laboral, la muerte de mi abuela y de miles de personas.

El *roçar* repetido e intenso de las guadañas y azadas sobre el suelo de estas fértiles islas acabaría dando nombre a las estructuras agrícolas que, distribuidas por todo el territorio, iban tomando forma. El término *roça* terminó siendo inseparable de la enorme importancia que el archipiélago reclamó para sí mismo a mediados de la primera década del siglo XIX, cuando se convirtió en uno de los mayores productores

de cacao del mundo. Las *roças* marcarían para siempre la cultura y la historia de Santo Tomé y Príncipe (MATOS, p. 03, 2021).

Según Matos, el crecimiento económico del archipiélago giró en torno a la producción de café y cacao hasta la segunda mitad del siglo pasado. Sin embargo, con el inicio de la crisis financiera mundial en 1929, las exportaciones de la región disminuyeron significativamente. Así, para mantener los dividendos de las décadas anteriores, la administración colonial portuguesa compensó la caída de los ingresos aumentando la producción. Para implementar las estrategias de la administración colonial durante la crisis, se reclutó mano de obra barata de otras colonias, surgiendo así los primeros contratados y contratadas de Cabo Verde, Angola y Mozambique en Santo Tomé y Príncipe.

La perspectiva bajo la noción de *contratado* no hizo justicia a sus verdaderas intenciones, ya que señaló una serie de ilegalidades en las condiciones de trabajo forzadas e inhumanas. En Cabo Verde, por ejemplo, había una enorme crisis alimentaria. Las sequías que asolaban con frecuencia el archipiélago caboverdiano, privaron a las poblaciones de los medios más básicos para su supervivencia (Matos, 2021).

En Cabo Verde, en lugar de la privación forzada de derechos de las personas que se produjo en las otras colonias, las autoridades portuguesas optaron por fomentar la emigración inducida, es decir, seducida. El gobierno colonial, con el fin de responder a la necesidad de mano de obra en las otras colonias africanas, alentó a los caboverdianos a emigrar, otorgándoles facilidades para establecerse en estas tierras lejanas, lejos de todo y de todos (Matos, 2021, p.4).

De esta manera, una cuarta parte de la población ya había muerto de hambre en el archipiélago a finales de la década de 1970, y la única forma de escapar de este flagelo era buscar alternativas fuera de su tierra natal. Por lo tanto, el Sur parecía ser la única ruta de salida en un momento en que la inmigración a los Estados Unidos de América y Europa era inusual y se limitaba a unas pocas islas del archipiélago. Para Matos, la intersección de estos dos factores, la necesidad de renovar la mano de obra en las *roças* santotomenses y la imposición de buscar medios de subsistencia fuera de Cabo Verde dictaría el destino de miles de caboverdianos y, más tarde, de sus descendientes.

La percepción de que la *roça* es sinónimo de periferia de Santo Tomé y Príncipe está relacionada con el descuido de las políticas públicas en el proceso de creación de estrategias para la nacionalización de estos grandes latifundios, haciendo que los contratados y contratadas permanezcan en los márgenes, sin garantía de derechos sobre la tierra que les permitieran vivir con dignidad. Sin embargo, también se percibe que durante la Primera República (inicia en 1975), bajo el gobierno independiente del Movimiento de Liberación de Santo Tomé y Príncipe, todavía había prácticas y medidas de tipo coloniales, especialmente para con extranjeros y sus descendientes, pero también en relación a la gestión del partido único, ya que la población no podía expresarse libremente, bajo pena de ser considerados enemigos del Estado, ser

censurados física y moralmente. Así, durante la investigación de campo, fue posible observar que las regiones norte, sur y oriente -que estuvieron marcadas por la acción colonial de explotación del cacao y el café con mano de obra "contratada"- viven en una posición de desigualdad social en relación con la capital de la isla de Príncipe, por ejemplo. De acuerdo con Berthet (2016, p.13), en el discurso político nacionalista y en la producción literaria y musical de las dos islas, la *roça* se convertirá en uno de los componentes predominantes de la lucha anticolonial, tensionando directamente la administración colonial.

Según Berthet (2016), entre los portugueses y los santotomense, los colonizadores favorecieron la mano de obra agrícola que venía de otras colonias del Imperio Portugués para trabajar en sus latifundios. Sin embargo, creo que no hay ningún privilegio con respecto a la importación de mano de obra agrícola cuando las personas "contratadas" fueron tratadas de forma deshumana. De esta manera, no hay *favorecimiento* en la deshumanización. Sin embargo, fue esta mano de obra importada y sus descendientes quienes se convirtieron en los residentes y guardianes de las *roças* y en los actores centrales de la vida agrícola, produciendo los principales cultivos de exportación del país. La gestión de la distribución de la tierra tras la nacionalización del territorio provocó tensiones sociales que intensificaron las reivindicaciones identitarias y evidenciaron la consolidación de ciertos actores sociales en la esfera del poder político (Berthet, 2016).

Después de la independencia en 1975, los campos de cultivo de Santo Tomé y Príncipe pasaron por el proceso de nacionalización por parte del gobierno y así las *roças* pasan a estar reguladas y bajo el dominio del Estado. Los y las residentes de la *roça* Sundy vivenciaron la salida forzada de sus países (Cabo Verde, Angola y Mozambique), con el objetivo de trabajar en las plantaciones de la isla de Príncipe; con la independencia, después de la expulsión de los portugueses, les contratados permanecieron y formaron la comunidad de Sundy. En esta comunidad, el idioma predominante es el *criolo* caboverdiano hablado por descendientes de caboverdianos, y también hablado por descendientes de mozambiqueños y angoleños.

Según Luluca, una de las residentes de Sundy, esta *roça* tenía más de mil habitantes después de la abolición<sup>39</sup>. Durante la entrevista, relata la abundancia de plantaciones agrícolas y ganaderas en la comunidad, lo que la diferencia de la realidad actual, ya que la pobreza se ubica esencialmente en las regiones rurales. En sus palabras: [en Crioulo de Cabo Verde] "*Nta atxa mah oras ki nu sai di lih, nu ta cedu abandonadu*". Mi traducción: "Creo que cuando salgamos de aquí, de Sundy, vamos a ser abandonados." (tanto por la empresa como por el Estado).

El abandono señalado por Luluca (Entrevista realizada por la autora en el año 2023) enfatiza la falta de compromiso del Estado para garantizar que las personas vivan en condiciones más favorables. Es una continuación de lo que ya se había vivido en el contexto de la nacionalización de las *roças*. Tras la política de nacionalización de las plantaciones y su fracaso,

---

<sup>39</sup> En ocasiones, la autora utiliza la palabra abolición como sinónimo de independencia, pues en el contexto de los grandes latifundios o *roças* de Santo Tomé y Príncipe, la independencia permite la abolición del sistema de contratado, un tipo de régimen de trabajo forzado. Cabe mencionar que, en todos los regímenes coloniales en contextos africanos, permanecieron diferentes formas de trabajo forzado, como continuidad de la esclavitud, abolida en el siglo XIX.

los descendientes de caboverdianos, angoleños y mozambiqueños creyeron que ese territorio sería el único capaz de permitirles un medio de vida, por lo que comenzaron a ocuparlo sin perspectivas de regresar a su tierra natal. Al igual que mi madre, muchos de los descendientes de los pueblos obligados a cruzar el Atlántico ya habían perdido el contacto con sus familias, lo que volvía imposible establecer una estrategia de vinculación con su país y su familia. El diálogo con mi madre sobre las faltas que visiblemente es posible sentir, me hace pensar en un momento que su trayectoria vital podría haberse escrito desde un punto de vista menos desagradable, menos doloroso.

Durante la entrevista en la investigación de campo (2023), Ermelindo, habitante de la comunidad Sundry, cuenta que las mujeres sufrieron la pérdida del cacao durante el régimen de contrato y el proceso de nacionalización de las *roças*. Este punto de vista nos remite a la doble jornada de la mujer de Sundry, desde el siglo pasado. Para Jacimara Santana (2009), el trabajo doméstico debe ser visto como un elemento integral de la producción. En un intento por adaptar una lectura de género en una teoría que priorizara la clase, las feministas socialistas se esforzaron por discutir el trabajo doméstico y esto contribuyó a visibilizar este trabajo, además de valorarlo (Santana, 2009, p. 14).

Sin embargo, para Jacimara Santana, la salida al mercado se tradujo en un aumento significativo de la carga de trabajo de las mujeres, en lugar de negociar con sus cónyuges sobre las tareas domésticas. Además de que el trabajo doméstico no era reconocido económicamente, el salario que las mujeres reciben por el trabajo realizado en las empresas son inferiores al que recibían los hombres (Santana, 2009). Sin embargo, es un puntapié inicial que promovió discusiones en relación con el género y el rol de la mujer en la sociedad, así como cambios concretos en la forma en que el grupo femenino piensa y es percibido en la sociedad.

Otro tema a considerar es que en la generación de desigualdades entre hombres y mujeres intervienen valores con raíces culturales que van más allá de este mecanismo económico, es decir, no basta con tener independencia económica para que las mujeres sean tratadas como iguales en la sociedad (Santana, 2009, p.14).

Con respecto a las mujeres negras africanas, creo que es pertinente pensar en los caminos históricos que atravesaron sus subjetividades. Vale la pena recordar que, mientras las mujeres blancas luchaban por su derecho al trabajo, las mujeres negras africanas luchaban y luchan por el reconocimiento de su humanidad. La doble jornada atraviesa a estas mujeres desde su nacimiento y ha sido perpetuado durante siglos por las nuevas y viejas formas de opresión. Considero que la relación con el trabajo para las mujeres negras es uno de los mayores desafíos de todos los tiempos.

## Reflexiones finales

Rastrear la historia de mi madre como una forma de entender las relaciones desiguales que atraviesan el contexto de Santo Tomé y Príncipe como territorio que vivió las brutalidades de la colonización portuguesa, me permite ampliar la construcción de una narrativa que rompe con la dominación en diversas esferas de la vida social. De otra manera, buscamos darle valor a la perspectiva de las mujeres extranjeras y santotomenses en la construcción de esa realidad social que enfrenta desafíos en torno a los derechos y el rol de las mujeres en la jornada laboral, ya sea doméstica o no.

Es importante entender que hubo rupturas que no pudieron volver a reconectarse después de la abolición. La experiencia colonial causó pérdidas irreparables para las personas que tuvieron que cruzar el océano en contra de su voluntad, además de condicionar experiencias absurdas para las mujeres. Sin embargo, el papel del Estado debería ser minimizar las heridas que no pueden cicatrizar.

Así, en mi tesis de maestría, señalo que es fundamental entender que la escritura es parte de la interpretación de las injusticias sociales vividas por mujeres como Ana María Fonseca. Contar su historia significa no sólo contar la historia de Santo Tomé y Príncipe, sino contar en particular la historia de las mujeres de Santo Tomé y Príncipe que pasaron por las brutalidades del régimen colonial y el sistema de trabajo forzado que hasta el día de hoy se presenta como insuperable. Contar, narrar y criticar estas historias es parte del proceso de humanización de estas mujeres.

Finalmente, como concluye Ana Eugênio Silva (2021), es necesario comprender la importancia que tenemos las mujeres en el mantenimiento de la vida en el territorio, ya que somos nosotras las que participamos en los procesos organizativos; somos las que estamos en casa, trabajando y cuidando a los niños, llevándolos a la escuela; también somos las que estamos en el campo, en las quintas productivas. Para ella, nuestra identidad depende totalmente de la tierra, porque en ella están presentes nuestros ancestros, nuestras plantas, nuestros conocimientos, nuestros animales, nuestro hogar.

## Referencias bibliográficas

- Souza, Eduardo. *A Luta de Nzinga* (2020). Documentario. 202bfilmes e Nigeria  
<http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2016.3.23107>
- Berthet, Marina. (2016). São Tomé e Príncipe: reflexões sobre alguns aspectos de sua história agrícola no pós-independência. *Estudos Ibero-Americanos*, 42 (3), 961-986
- Santana, Tayrine e Zapparoli, Alecsandra (9 de noviembre de 2020) [Entrevista con Conceição Evaristo]. A Escrivência serve também para as pessoas pensarem. *Itau Social*.  
<https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as-pessoas-pensarem/>

- Fanon, Frantz. (2008). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. EDUFBA.
- Fonseca, Maria da Luz. C. (2023) *O passado no encontro com o presente e o futuro: a comunidade Sundry e o desenvolvimento sustentável na Ilha do Príncipe*. Tesis de maestría presentada en MIH- UNILAB. <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/3936>
- Kilomba, Grada (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.
- Lugones, María. (2008) *Colonialidad y Género. Tabula Rasa*. 9, 73-101. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Matos, Pedro (25 de fevereiro de 2016). Herdeiros da Escravatura — Legado dos contratados cabo-verdianos em São Tomé e Príncipe. *RA. Cultura- Agencia Lusa*. <https://nosgenti.com/herdeiros-da-escravatura-legado-dos-contratados-cabo-verdianos-em-sao-tome-e-principe/>
- Santana, Jacimara, Souza (2009). A Participação das Mulheres na Luta de Libertação Nacional de Moçambique. (Revista Tempo 1975-1985). *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, 2 (4), pp. 67-87. <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88746>
- Silva, Ana Maria, D. Eugénio (2021). *Às Quilombolas do Sítio Veiga e a Dança de São Gonçalo em Quixadá – CE*. Tesis de Maestría Interdisciplinar en Humanidades- UNILAB <https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/handle/123456789/2434>
- Silvestre, Diana, Freire. M (2021). *(Re) Colocar Sundry no mapa: O cacau como promotor de desenvolvimento de uma micro cidade*. Tesis de maestría en Arquitectura de la Universidade de Lisboa. Disponible em: <https://www.repository.utl.pt/handle/10400.5/20348>
- Iza [Iza] (2022). *Fè*. Youtube. <https://youtu.be/Tr7mwAGTdK4>



## CAPÍTULO 6

# "Descolonizar-cis": Cuerpos, sexualidades y deportes en Guinea- Bissau

*Ineildes Calheiro*

### Introducción

Este texto<sup>40</sup> presenta los resultados de la investigación posdoctoral, titulada "Descolonizar-cis", la institución seleccionada como locus de la investigación la fue la *Universidade da Integração Internacional da Lusofonia afro-brasileira* (UNILAB) y el método fue la investigación-intervención con herramientas variadas. Entre las actividades más atractivas y determinantes, están las entrevistas, las prácticas deportivas y los cursos realizados sobre la intersección del género, la raza, la sexualidad, los cuerpos, el deporte y el trabajo en los países africanos centrados en las mujeres africanas cis (sexo nacido) y queer (LGBTQIA+). La investigación consta de dos etapas: una, en el territorio brasileño (interior de Ceará) con población de estudiantes universitarios (de UNILAB) de origen africano de PALOP - países africanos de habla portuguesa-, incluidos los brasileños y otra en el territorio africano (Guinea-Bissau). Las mujeres de origen guineano fueron los sujetos del análisis y colaboradoras, con ellas fueron realizadas entrevistas, cursos, conferencias, prácticas deportivas, visitas institucionales y comunitarias y de todo ese conjunto de intervenciones emerge un corpus de material de análisis.

Con el fin de presentar los resultados de la investigación, en este estudio tomé datos de la primera y segunda etapa, con foco en Guinea Bissau. Entre los resultados parciales podemos mencionar que las categorías LGBTQIA+ son desconocidas en este país y son percibidas como un concepto occidental, no universal; al mismo tiempo, no es común discutir este tema; se niega la existencia queer/LGBTI; y hay sanciones, lo que resulta en abnegaciones queer.

Para comenzar voy a presentarme: soy una mujer cisgénero, lesbiana negra, de piel negra, brasileña, del nordeste. Hice el doctorado multidisciplinario en Difusión del Conocimiento por la UFBA – Universidad Federal de Bahía. Investigadora en género, raza, clase y sexualidades, enfocada en el tema del cuerpo, la cultura y el deporte. Soy becaria posdoctoral en la UNILAB, tengo una Maestría en Post-Crítica de la UNEB - Universidad Estatal de Bahía (Brasil) y una licenciatura en Educación Física (UNIME, en Lauro de Freitas/Brasil). Estuve involucrada en el

---

<sup>40</sup> La traducción fue realizada por Natalia Cabanillas y la revisión y edición del texto por Yamila Eliana Balbuena

mundo del deporte como trabajo, comenzando como atleta de fútbol en la década de 1990, convirtiéndome en árbitra profesional y luego en investigadora en esta área.

La investigación postdoctoral tiene como población de investigación a la categoría LGBTQIA+ negra y africana, utilizando el método de intervención debido a la dificultad en la obtención de materiales de análisis, así como, debido a la escasez de estudios sobre sexualidades LGBTQIA+, especialmente en el mundo del deporte africano. En relación a estos temas, en Brasil hay una falta de traducciones de obras existentes que surgieron en la segunda década de este siglo (Calheiro, 2023). De esta manera, se realizan lecturas sobre estos temas y en el campo de la historia africana, a pesar de la escasez de estos estudios y más alarmantemente en el campo de la educación física, que es mi lugar de formación y acción. Vale la pena considerar que en el campo del deporte, los trabajos y discusiones encontrados tratan sobre el contexto colonial y de liberación nacional y no discuten género, feminismo negro y sexualidades (Santos, 2021).

Una problemática muy importante que se observa, es el tabú respecto a las (homo)sexualidades, queer, LGBTQIA+ en los países africanos, que utiliza el tema cultura/tradición para afirmar que en la historia del continente no hay cuerpos queer ni formas afectivas que no sean heterosexuales, y cuando se reconocen, se afirma que son consecuencias de la colonización (Ekine, 2016). Sin embargo, los textos queer/africanos contradicen las afirmaciones y excavan la historia al mostrar las (homo)sexualidades tradicionales (Muthien, 2018). Esto me llevó a unirme al grupo de investigadoras con el fin de contribuir a la inserción de este tema en el campo de la Educación Física, teniendo el deporte como medio y utilizando el método de intervención como un camino posible.

## Metodologías

Centrada en mujeres africanas cis (sexo nacido) y queer (LGBTQIA+), comencé esta investigación en 2021, teniéndola como fase inicial (o fase I), analizando la bibliografía disponible en portugués, la información recopilada por las mujeres africanas en Brasil, así como la realización de un seminario a través de la investigación y el análisis de las conferencias. En esta fase embrionaria, el seminario internacional fue actividad y producto de la investigación, además de la producción de una monografía textual. Este material sirvió de base y apoyo para profundizar y continuar la investigación a través de un trabajo postdoctoral, que denominé fase II. En este, se logró organizar, revisar, ajustar y publicar el libro (publicado en 2023) de la investigación en su fase previa, embrionaria (fase I) y tiene dos etapas.

En esta siguiente etapa, más madura, utilicé como recurso las prácticas deportivas con mujeres africanas que viven en Brasil y con guineanos que viven en Bissau, realicé entrevistas, cursos y conferencias dialogando sobre género, raza, sexualidades, cuerpos y deportes en países africanos, con el fin de instigar debates y recoger resultados. Desarrollado en la UNILAB e integrando a las comunidades, una parte de la investigación tuvo lugar en el territorio brasileño,

en los municipios de Redenção y Acarape, donde se desarrollaron entrenamientos deportivos, juegos, observaciones y entrevistas. Ambos municipios son considerados rurales y están a 60 km de la capital del estado, Fortaleza.

En la segunda parte figuran los datos recopilados en Guinea-Bissau, en su capital, pude conocer un poco de las culturas y pueblos del país, desarrollé actividades, encuentros, visitas institucionales y comunitarias, debates, conferencias y cursos, siendo las mujeres africanas de origen guineano los sujetos del análisis y colaboradoras principales de la investigación, y con quienes también realicé entrevistas, generando un montón de material. De esta manera, este texto tiene como objetivo presentar algunos resultados reflexionando sobre las discusiones.

El texto está estructurado de la siguiente manera: después de esta introducción, describo las etapas y sus productos analizando los materiales recogidos y las actividades realizadas primero en Brasil, y luego Guinea-Bissau. Acompañan esta presentación algunas fotografías ilustrativas y cuadros de actividades las cuales considero como documentos.

## En Brasil

### Descripción y análisis de la primera etapa de la investigación

Incluso antes de completar mi doctorado sobre la interseccionalidad en el deporte en Brasil - con título: "Ni mujeres, ni negros, ni queer/LGBTQIA+ en el liderazgo del fútbol"- me uní a la especialización en el curso de posgrado sobre representaciones africanas (en 2020), coincidiendo con un momento muy difícil en todo el mundo, durante la pandemia – COVID/19. Por esta razón, este curso presencial se llevó a cabo a través de una plataforma digital. Todo fluyó bien y defendí en enero de 2021. En este curso me reuní con personas africanas de los PALOP y con debates, estudios, investigaciones e información cultural diversa, además, obtuve contactos que me llevaron a reunirme con la población investigada, a través de teléfono, redes sociales y virtualmente.

De esta manera, poco a poco me fui encontrando con la investigación. Confieso que, a pesar de mi confianza en mí misma, al principio me preocupaba la falta de información y la escasez de estudios en portugués en este campo, directamente vinculados a los cuerpos, las sexualidades y su relación con el deporte en los territorios africanos.

Trabajé con el método de intervención, a través de la investigación se realizó un seminario internacional, con intelectuales de Angola, Guinea-Bissau, Sudáfrica y Brasil, investigadores y activistas del deporte, género y sexualidades. Hice de estas mesas de debate público un lugar de producción de datos de investigación. Dando como resultado un libro (CALHEIRO, 2023) que se titula: "Cuerpos, género, sexualidades y raza en el deporte en África: Crítica e interseccionalidades queer/LGBTQIA+, de la editorial Atena, en formato e-book (digital) y trata sobre cuerpos, sexualidades y deportes en países africanos, siendo producto de esta

investigación. Este libro retrata el deporte en África como un movimiento y se utiliza como bandera de la inclusión de género, aportando "ricas" referencias teóricas.

El curso de especialización antes mencionado contó con la asesora externa (de UNILAB), la Dra. Natalia Cabanillas, y el final del curso coincidió con la apertura de la Convocatoria de Propuestas que me llevó al posdoctorado, iniciado al año siguiente en esta última institución, y la asesora, por invitación mía, se convirtió en co-supervisora del posdoctorado, con la Dra. Larissa Gabarra como supervisora. Fue el encuentro perfecto. Nos convertimos en un equipo cohesionado. Y todo fluyó bien. Hicimos un corte y la investigación se centró en Guinea-Bissau.

Continuando, me trasladé de Bahía al estado de Ceará en 2022, iniciando el posdoctorado en contacto directo con la población investigada y observando a todos los países presentes (Angola, Mozambique, Guinea-Bissau, Santo Tomé y Príncipe) centrándome en Guinea-Bissau. A partir de las nuevas lecturas, ampliando conocimientos teóricos sobre el mencionado país y siguiendo los encuentros que realizan los estudiantes en UNILAB, cuando presentan sus respectivas culturas, como la música, la danza, la gastronomía, las oralidades, los conocimientos, las teorías, la epistemología, entre otras.

En este proceso, me di cuenta de que los guineanos bailan de manera diferente. Es de cuerpo entero, en comparación con Brasil, donde culturalmente se baila enfatizando una parte del cuerpo: las mujeres bailan con los pies, los hombres golpean con las manos; las mujeres bailan con el trasero, los hombres con las piernas; Los hombres "no lloran", no expresan sus sentimientos visiblemente y tampoco bailan alrededor de algunas partes del cuerpo, como las caderas y los glúteos, debido a las masculinidades exageradas.

En Guinea-Bissau se baila con todo el cuerpo, y lo noté desde Brasil, observando los acontecimientos de las comunidades africanas que viven en el interior de Ceará. Además, existe la cultura del canto y, prácticamente, sin el uso de instrumentos. Es muy común usar tambores y a veces solo existe la voz, de hecho, las voces parecen instrumentos. A veces se canta en grupo. Un conjunto de voces. Un instrumental. Es muy bonito. Durante mi estancia en Bissau lloré ante la actuación musical de los jóvenes en la iglesia Adventista del Séptimo Día. Asistí cuando recién llegué, invitada por las personas que me recibieron. Fui en homenaje a mis padres (en memoria) que eran de esta iglesia, y de la cual yo también fui parte durante muchos años, desde mi infancia hasta los 17 años. Reviví este recuerdo, recordando los buenos tiempos en esta religión, en los que cantaba en coros o como solista, hacía presentaciones teatrales, predicaba en público. De esta manera, estaba construyendo empoderamiento. El cristianismo fue muy importante en mi vida. Y noté en Bissau la fuerza de esta religión, así como del catolicismo.

En Brasil, me encontré con la hermosa danza de la familia de la cultura mozambiqueña, interpretada por mozambiqueños en la calle, frente a UNILAB en la ciudad de Redenção, involucrando a todos, incluso a los que no eran de Mozambique. Estaba emocionada y me contuve para solo observar, filmar, fotografiar. Me encontré frente a muchas culturas y territorios. Y ahora, ¿qué hacer con todo esto? ¿Ignorar los datos sólo porque mi investigación en Guinea-Bissau?

En ese contexto participé de actividades al azar, hablando con estudiantes de ambos sexos, de Mozambique, Angola, Guinea Bissau (no había muchos caboverdianos ni santotomenses) y todos ellos solo presentaban cosas bonitas. Pensé: ¿es África realmente un modelo de cosmovisión y solo hay cosas bellas? Será realmente como cuentan los libros brasileños sobre la cultura y la tradición africanas. Incluso tenía miedo de ir y no querer volver.

En un grupo de diez colaboradoras de PALOP, entrevistadas en Brasil, empiezo destacando algunos discursos y exclusivamente de las guineanas en Brasil, que colaboraron con la investigación, para hablarnos de esta problemática LGBTQIA+ en Guinea Bissau. Con esta recopilación de datos, tuve una idea acerca de qué observar y qué preguntar en un país extranjero y de la complejidad cultural. Para la presentación de resultados no menciono los nombres reales, y todas las entrevistas fueron con consentimiento firmado. Antes de este paso, no sabía cómo, dónde y cuándo empezar. A partir de entonces, la investigación despegó.

## **Narrativas de las mujeres guineanas en Brasil y el punto de vista de las sexualidades**

*"[...] O vas a recibir la paliza de tu vida o la familia te va a repudiar". (Entrevista con Laiz, 2022)*

En palabras de Mi:

En Guinea-Bissau, la gente llama de lesbianas a las chicas que se comportan como hombres. Son personas que actúan y se comportan como. Esas personas que se visten como hombres no siempre son lesbianas. Otras veces lo llevan así porque les gusta. [...] Hay gente que se dan cuenta por el aspecto de esas chicas, pero yo nunca vi. Nunca he sabido (de lesbianas) en el fútbol. No sé cómo explicarlo mejor. Pero, puedes entender qué personas participan. Incluso hay muchos equipos de voleibol que salen a competir con los países vecinos. Y también de fútbol. (entrevista realizada en diciembre de 2022).

En esta narrativa de Mi, creo que trata de no pronunciar el término lesbiana. Y cuando dice "hay mucha gente que participa", parece evitar decir que hay muchas lesbianas que participan. Las lesbianas son personas. Ella se declara heterosexual y corrobora mi interpretación cuando expresa lo siguiente:

En Guinea-Bissau es difícil decir: soy heterosexual o bisexual. Lo único que dicen es: soy un hombre, o soy una mujer, o un "hombre/mujer". Así que en este caso soy una mujer, no soy un hombre y ni siquiera soy un "hombre/mujer". (Entrevista a MI realizada en diciembre de 2022).

En el siguiente discurso, la interlocutora Arte expresa la forma cultural de su país basada en los cuerpos y las sexualidades, correlacionando con su punto de vista cuando revela su desconocimiento del concepto lésbico/LGBTQIA+ y revela dónde comenzó a participar en este debate: en Brasil. Según Art:

La lesbiana en Guinea-Bissau es lo que llamamos un hombre/mujer, chicas que actúan como un hombre. Así, en el fútbol de Guinea Bissau, la mayoría de ellas juegan [piensa y sigue el discurso], algunas chicas se visten de hombres pero no todas son lesbianas, como se dice... hombres/mujeres. Algunos puede que sean, pero lo que sí sé es que muchas no lo son.

En Guinea no tenemos estas cosas de lesbianas, bi, torta. No hay nada de eso en Guinea. Empezamos a saber de eso aquí en Brasil. Pero en Guinea, si la persona es una mujer, es una mujer. O si vas a decir "hombre/mujer" es "hombre/mujer". Entonces, yo me declaro como una mujer que es heterosexual, de la forma como es en Guinea Bissau. (entrevista realizada en diciembre de 2022).

Art nos permite reflexionar que las categorías de identidad de género se han estandarizado en Occidente y que los países africanos no encajan en términos de lenguaje. A veces, y tal vez por esta razón, se afirma negando, como he observado en estas narraciones de la entrevistada que llamo de Rei:

Nunca jugué fútbol 11, como lo llamamos en Guinea, y tampoco al voleibol. Pero lo que veo, es que hay adhesión de las chicas para la práctica del deporte. Pero algunas, prefieren vestirse con ropa de hombre y así terminan transformándose. Pero esta situación de transformarse, no es algo abierto, termina apareciendo solo en el vestuario. Es difícil que alguien sea o se descubra como lesbiana solo porque se viste de hombre. Es algo que solo se hace en la oscuridad, de noche. No es algo abierto. Incluso si la persona es lesbiana, es difícil saberlo. A veces consideramos que una persona es lesbiana por su forma de vestir. Pero no siempre es así.

Es muy difícil saber que una persona es lesbiana porque está vestida de hombre. No es fácil distinguirlas. Porque no se presentan como lesbianas. Creo que tienen miedo de identificarse como lesbianas. Nunca van a presentar una novia. Es muy difícil. Es difícil llamar lesbiana a esa persona. Pero conocemos chicas que practican deporte y se visten como hombres. (Entrevista con Rei, diciembre de 2022).

La interlocutora a la que llamé Rei arroja luz sobre este debate e inserta conceptos importantes que ayudan a entender el tema del lesbianismo en Guinea-Bissau: Articula con miedo; representación (*vestimenta y transformación*); abnegación (*nunca presentará a su novia*); y estrategias (*As oculto/En la oscuridad*). ¿Y por qué? Ya que, si "*nunca va a presentar a su novia*", es porque existe esta relación homosexual (homoafectiva). Y si juntamos las cuatro

narrativas, entendemos que no están negando la existencia de lesbianas en su país, sino que hay otro término que se entendería como lesbiana en Bissau. En la narrativa expresiva de Rei, la excavación de las colonialidades en términos de concepto/lenguaje es clara. Queer/LGBT "¡es un nuevo concepto!"

Es un concepto nuevo que acabamos de conocer en Brasil. Como han dicho mis colegas. Sabemos que una mujer (mujer) es una mujer y un hombre es un hombre. Cómo aprendimos en Brasil, como nos lo explicaron. No puedo decir que esas mujeres sean lesbianas, pero hay muchas que se visten como hombres. Incluso en la región donde nací, vi a una mujer que juega y practica deportes. Después de tener una hija, comenzó a vestirse como un hombre. Pero no puedo decir que es lesbiana porque actúa como un hombre y como madre. Por lo tanto, es muy complicado saber si es lesbiana o no. Es algo que nos cuesta distinguir. Sobre la sexualidad. Vincular el comportamiento, la sexualidad, con el tema de la vestimenta. (entrevista realizada en diciembre de 2022).

Rei trae el caso de una mujer guineana que es hombre/mujer y madre, y con la fuerza de este segundo elemento resaltado, muestra la complejidad, y entiende que no sería lesbiana por la ropa masculinizada junto con el factor madre. En mi opinión, existe una idea errónea universal de que la lesbiana/homosexualidad (de ambos sexos) está correlacionada en oposición a la reproducción. Destacando el otro punto, el concepto: en Brasil, los estudios muestran que las categorías de identidad de género no son nuevas, comenzó con GLS, siguió con LGBT y actualmente se encuentra como LGBTQIA+. El signo + significa que cabe mucho más + y ya inserta la P (Pansexual). Se le ha llamado "sopa de letras" en términos críticos, discutido con Regina Facchine (2005) por su carácter de la individualidad de cada categoría, en oposición a una colectividad, como debería ser (Calheiro, 2020a).

Cuando Rei revela que no es jugadora profesional, solo practicante de fútbol sala, y amateur, muestra que no conoce a fondo esta realidad, el tema, el entorno sociocultural de los deportes de género, esto quizás nos lleva a pensar que el fútbol es un lugar considerado como un lugar para "hombre/mujer" (en Bissau) como lo es para las lesbianas en Brasil (Moraes, 2014; Santos, 2021) y posiblemente en países occidentales. ¿Podemos entender que Rei nos arroja luz para reflexionar que, en profundidad, ¿los entornos de los deportes de género revelan sexualidades?

La paliza... Se destaca un tema importante: la violencia, la homofobia. Para Mi:

[...] Como dije al principio, la gente no está acostumbrada a estas cosas, pero antes era mucho más difícil. Porque, en la escuela, la gente se burlaba de mí. La gente te trata como una persona que no está bien - Por parte de las mujeres. Y por el lado de los hombres, es más complicado. Porque la gente lo ve como una persona que no está bien de la cabeza. Que no nació bien. Tiene un problema mental. Entonces, si juntas todo eso, esa persona sufre tanto que se ve obligada a detenerse o darse por vencida. También sucedió muchas veces

que la gente fue apedreada, golpeada, por esta cosa. [homosexualidad], pero se resistió y sigue manteniendo su sexualidad hasta el día de hoy. (entrevista realizada en diciembre de 2022).

En términos de Laiz:

Sí, el tema LGBT en Guinea Bissau, creo que en el continente africano en general, porque no es muy diferente, al menos en los países que están aquí, creo que las informaciones se repiten. Es un tabú muy grande como **[suprimo el nombre]** ya había dicho, sí, es esa cosa, si vas, tenés un género diferente, sí, tenés que esconderte. Y es esa cosa, si, te escondés, pero cuando te atrapan, vas a recibir la mayor paliza de tu vida o la familia te va a repudiar. De todos modos, van a hacer todo lo posible para cambiarte, porque van a decir que es una enfermedad o algo así, pero es algo que, en tu propio país, no sos libre. No sos libre para muchas cosas en los países africanos. (entrevista realizada en diciembre de 2022).

La paliza... Refleja la consecuencia, que es la sanción recibida por estar fuera de la norma de la supuesta sexualidad: la heterosexualidad africana. Nos sorprende cuando tal suposición difiere de las epistemologías africanas centradas en la cosmovisión o la cosmo percepción. En ellas retratan complejidades y múltiples culturas. En este caso, ¿cómo podemos pensar en una sola sexualidad en toda África? Vale la pena reflexionar sobre mi propio pensamiento, y me voy a referir a mis escritos anteriores, y eso no es egocéntrico, sino un aporte. Fue entonces cuando empecé a discutir que las sexualidades se basan en el cuerpo (Calheiro, 2020b), no está afuera, nace en el cuerpo, no es cultural, es corpóreo. Y por eso el cuerpo es político. Lo que llamé un proyecto autónomo (Santos, 2021).

## BARBRA, el cine como producto de la investigación

El audiovisual Barbras (2023), película de 57 minutos, fue producto de un encuentro de género y deporte en UNILAB, que tuvo lugar el 12/10/2022 con reuniones antes y después, para actividades deportivas. Un proyecto deportivo como bandera de inclusión de género, un encuentro que denominé I PROJEPTOM – Proyecto de Deporte para todas las mujeres (Cis y queers). Claramente, los términos escritos "cis y queers" fueron subsumidos resaltando el "todos", para no encontrarme con un boicot, por razones moralistas y/o culturales, ya sea entre brasileñas o africanas. En estas actividades se recogieron imágenes, entrevistas y observaciones.



**Figura 6.1***Portada del largometraje documental*

*Nota:* Portada referida a la película "Barbra" (recientemente estrenada) que dirigí y coordiné. Esta portada fue realizada por el profesor Demba Sanha de Radio Quelelé en Guinea-Bissau, imagen autorizada por el colaborador participante

Armé un equipo de trabajo para este evento, de la siguiente manera: seleccioné dos monitoras generales para que me ayudaran a construir el evento, una de origen africano y otra de origen brasileña, junto con la colaboración de la supervisora y co-supervisora del postdoctorado. Luego, con las monitoras, creamos un formulario de registro y lo lanzamos en el sitio web de UNILAB y lo distribuimos en las redes sociales, así que empezamos a hacer nuevas redes. También lanzamos una convocatoria para monitoras (exclusivamente mujeres) con experiencia en deportes, para colaborar con el entrenamiento: seleccionamos algunas para fútbol y otras para vóley.

Preparamos los entrenamientos en diferentes horarios, en función de la modalidad deportiva y teniendo en cuenta la opción horaria de las participantes. Algunas de ellas se animaron a ayudarme a arbitrar los partidos. Les di unas instrucciones básicas, y para evitar conflictos y descontento de las jugadoras, debido a la falta de experiencia, hice hincapié en que se trataba de ocio, era un festival. Para ello, eliminé el carácter de competencia, premios. Ni siquiera computé los goles ni las marcadoras. Ese no era el objetivo.

Era todo el día de partidos: por la mañana, fútbol, y por la tarde, vóley. La idea fue reunir a mujeres que practican y no practican deporte, de origen africano y brasileño, de la academia (Unilab) y de la comunidad, entre las dos ciudades de Ceará: Acarape y Redenção, con el objetivo de trabajar en la cuestión de la integración, promover el ocio, enfatizando la salud, el cuerpo, la libertad expresada a través del cuerpo, y recoger testimonios con los principales conceptos de la investigación: género, sexualidades, raza y deportes. Filmamos y fotografiamos los partidos. Con el registro previo, había casi 50 mujeres registradas, de las cuales el 90% eran africanas, algunas eran lesbianas (no declaradas) y un hombre trans auto-declarado.

Como no había brasileñas inscritas para manejar el proyecto propuesto, decidí invitar a dos equipos de voleibol de la ciudad de Acarape, realizándose un partido de mujeres ya experimentadas en la competencia, a pesar de esto y antes del evento hicimos entrenamientos

con las interesadas en este deporte y que no tenían experiencia, por falta de oportunidad. Lo mismo sucedió con el fútbol, con dos equipos de UNILAB, ya experimentados: Guinea-Bissau y Mozambique. Fueron la atracción principal por la mañana, y en el turno opuesto el vóleibol. Sin embargo, hubo varios partidos en las dos rondas, se formaron diferentes equipos, incluyendo a todas las participantes inscritas. Las atletas motivaron los juegos, hicieron rodar y levantar la pelota. Se distribuyeron bocadillos, agua y chalecos a los equipos que no tenían uniformes. Una colaboradora de Santo Tomé y Príncipe, actualmente estudiante de maestría, físicamente incapacitada para jugar, colaboró extensamente con la decoración, el agua y los bocadillos.

El material recogido de este evento fueron fotos, videos y entrevistas, con la colaboración de muchas personas, entre ellas algunos hombres, que actuaron como peloteros, entre otras funciones. Tuvimos la participación de las dos supervisoras que tomaron fotos, una se puso a disposición por la mañana, la otra por la tarde. Ambas “metieron las manos en la masa”, como dice el refrán, además de aportar equipos y contactar personal de el área de tecnología, e indicaciones de alumnos. Ellos, más tarde transcribirían y editarían.

Siendo estudiante de Educación Física, un área que no se especializa en el manejo de la edición de cine, coordiné y dirigí los trabajos. Y sucedió de la siguiente manera: al ver algunas defensas de monografías de estudiantes de origen africano, noté que era común que produjeran películas y aprendí de ellos, hasta que surgió la idea del documental. Vi que tenía suficiente material y personal competente. Solo que quería algo diferente. Y estaba tratando de explicárselo al equipo, porque yo no quería un documental estándar: narrativa, preguntas y respuestas, una propuesta lineal. Y cuando me preguntaron sobre la música, el sonido, ¿cómo sería? Le respondí: el sonido del juego. El sonido de la pelota. El toque entre el cuerpo y el balón. Este es el sonido. Esta es la música de la película. Llegado el momento que se llama de “limpieza”, que consiste en eliminar los ruidos, los dejamos, las expresiones del juego, los arrebatos, los gritos, no son ruidos en este audiovisual. Son expresiones corporales, el habla del alma. Incluso los momentos de silencio son sonidos, el cuerpo inmóvil es expresión. El cuerpo en movimiento es expresión. La disputa por el balón es una expresión. Y los conflictos que ocurrieron en el juego fueron expresiones importantes.

Así nació la película. Y ahora, ¿Qué nombre ponerle? No lo sabía hasta que se produjo un caso de exclusión de género en Zambia,

La jugadora es excluida de la Copa Africana por no demostrar su género en un examen. Según un funcionario de la Asociación de Fútbol de Zambia, la atleta Barbra Banda quedó fuera de la competencia. Es una jugadora clave excluida de la Confederación Africana de Fútbol (CAF) y de una de las principales competiciones del continente tras dar positivo en lo que llamaron una “prueba de género”. (Costa, 6 de julio de 2022)

El examen se centra en la cantidad de testosterona, una hormona llamada en la ciencia biológica como hormona masculina. Si todas las personas tenemos esta hormona, pero los hombres la tienen en mayores cantidades, vale la pena reflexionar sobre algunas preguntas y

repensar esta hormona en nuestras vidas: ¿hay mujeres que tienen testosterona en la misma proporción que los hombres? Tengo otras preguntas: ¿Todos los hombres tienen testosterona en la misma proporción? ¿Hay hombres que pueden tener menor proporción de esta hormona que las que se encuentran en algunas mujeres? Muchas preguntas me acometen. Si todos tenemos testosterona, es la hormona masculina o sería una hormona "humanina".<sup>41</sup> Creo que hay una falta de investigación al respecto.

El problema es que las mujeres fuera de los estándares de género están siendo excluidas del deporte por esta razón, y la jugadora Barbra no es un caso único en el continente, así como, no es un tema exclusivo de África, también ha ocurrido en Brasil (Santos, 2021; Cileiro, 2023), además de que no ocurre exclusivamente con mujeres negras. Corroborando con varios estudios (en el campo de la Educación Física) se descarta la hipótesis de la genética racial como factor diferenciador de blancos y negros en el deporte.

Cuando este caso llegó a mi conocimiento, me despertó la elección del nombre de la película: "BARBRAS", añadiendo la "S" pluralizante, y da lugar a la discusión de tres grandes cuestiones: brava, para discutir los estereotipos dados a las mujeres negras y africanas; Bárbara, centrada en la historiografía de la tradición guerrera; y el gran problema directamente relacionado con las exclusiones de los atletas sin género, retratados en nombre de la atleta excluida. Cabe destacar que la Copa Mundial Femenina comenzó el 20 de julio de 2023 con la participación de Zambia y la atleta en cuestión fue nuevamente incluida. Entre otras cuestiones, la película es un acto de resistencia para ampliar este debate, estimular la investigación sobre la comparación de los niveles de testosterona entre los sexos y perturbar la dominación masculina del deporte en el mundo, con el fin de intervenir en este campo. La película muestra e inserta el deporte como bandera de inclusión de género.

## Guinea-Bissau

### Descripción y análisis de la segunda etapa de la investigación

Cuando llegué al país, participé en algunos encuentros de género, el primero fue sobre masculinidades. Me sorprendió encontrar este debate en Bissau; el mismo, fue organizado por jóvenes que habían estudiado en Brasil. He venido observando que la sexualidad no se aborda en los debates de género, son temas a los que se hace referencia con mucho cuidado. De esta manera, no sabía cómo entrar en estos asuntos, dado que muchos países africanos utilizan sanciones contra LGBTQIA+, (Rea, Paradis y Amancio, 2018; Rea, Fonseca y Silva, 2020) ya

---

<sup>41</sup> Término utilizado por la autora de una manera irónica y política.

sea en términos directos (institucionales) o sociales (indirectos). Sin embargo, ya sabía que no sería fácil, como lo demuestran los estudios, experiencias, debates y noticias existentes.

Incluso antes de ir a Bissau, había empezado a conocer el país a través de los estudiantes guineanos de UNILAB; el libro de Gislailson Cá, estudiante que se graduó de UNILAB y fue al campo, y nos contó un poco sobre la cultura; además de la brillante investigación de Moema Augel (2007), un estudio sobre nación, identidades y poscolonialismo, centrado en la literatura guineana; una parte importante de la historia y trayectoria de Cabral (Villen, 2013), entre otros estudios sobre género y mujeres en particular con las autoras Patrícia Gomes (2015) y Angela Benoliel Coutinho (2017). Cuando llegué al país, profundicé mis conocimientos (teóricos) previos y mi experiencia con los reportajes de guineanas en Brasil, en relación con las culturas locales, y allí conocí a personas del campo del género y los feminismos que me ayudaron a entrar en estos temas. Aunque, algunos de esas personas no lo mencionan en público, pero me apoyaron.

Sabiendo que estaba asumiendo riesgos, decidí abordar el tema en todos los lugares adonde iba: en las visitas que realicé a instituciones y en las entrevistas con interlocutoras. En instituciones educativas como el Centro Cultural Francés, Brasileño, Portugués, la Escuela de Educación Física, entre otras, abordé el tema indagando en su colección literaria, bibliotecas, y la respuesta fue que no existía tal investigación ni libros. Y en las entrevistas que recibí, pregunté sobre el tema, así que obtuve información de experiencias y puntos de vista.

En las clases magistrales, empecé con los enfoques de las desigualdades de género, hasta llegar a la parte de sexualidades/homosexualidades y LGBTQIA+. Sin embargo, el método que utilicé para dar cuenta de lo que fui a hacer a Guinea-Bissau fueron las conferencias, cursos y entrevistas que di, como conferencista/profesora, en observaciones en las calles, en la televisión, en debates y cursos a los que asistí observadora y estudiante y en diversos eventos: teatro, reuniones de parlamentarios exclusivamente de mujeres, un curso sobre las mujeres en la lucha armada, entre otros.

En este curso conocí a varias feministas y hombres que me interesaron al respecto, además de reencontrarme con la directora del CEPEMG\_GB, feminista que conocí en el Centro Cultural Francés cuando llegué a Bissau y recibí la información de que habría un círculo de conversación sobre masculinidades. Ese momento fue crucial para mí. Invitada por la directora del CEPEMG-GB - Centro de Estudios e Investigaciones sobre Mujeres y Género, profesora Naetrem Sanca, para impartir un curso con el fin de fortalecer el debate sobre sexualidades/LGBTQIA+ y, observando la trayectoria de actividades de esta institución que forma parte del campo de Estudio e Investigación sobre Mujeres y Género en Guinea-Bissau, Con el fin de discutir los temas de las (homo)sexualidades, acepté, a pesar de que era un desafío para mí.

Nos reunimos para madurar la idea, pensamos en el formato del curso, con la población central siendo las mujeres e incluyendo al sexo opuesto, porque creemos que la transformación social es responsabilidad de todas las personas y que los hombres en este debate, con sus experiencias de relaciones de género, podrían reflexiones que aportaran. Al construir el plan del curso, busqué esbozar una metodología que comienza por traer una síntesis de la historia del feminismo, las teorías y los autores principales, y luego se centra en las sexualidades en términos

de conceptualizaciones y teorizaciones, difundiendo a los autores africanos, mapeo de las concepciones de pensamiento de los teóricos y búsqueda de descolonizar los pensamientos en términos de género y sexualidades, binarismos, normas y esencialismos.

El curso se llevó a cabo sin recursos económicos. Les estudiantes no pagaron por el curso, así como tampoco cobré mis honorarios docentes. Las reuniones fueron presenciales, con inscripción previa y derecho a certificado. Hubo una alianza institucional con INDA GUINÉ DJUNTU, donde se realizó el curso, en el centro de Guinea-Bissau, y se dio por iniciativa de la directora del Centro. La coordinadora (guineana) de esta institución asociada, en su discurso de apertura, se mostró encantada de contribuir con nosotras y dijo que este debate era necesario y puso a disposición el auditorio, los equipos, los recursos humanos y la conexión a Internet. Y como factores negativos, la dificultad de acceso a internet en el país impactó, entre otras cuestiones, en que el tiempo/duración del curso era corto, debido a la falta de recursos económicos para un curso más largo; la falta de internet en sus hogares, esa dificultad no permitió que muchos accedieran al material didáctico para acompañar mejor el debate. En este caso, se requerían módulos impresos disponibles de antemano para una lectura en profundidad.

## Reflexión y análisis del curso en Guinea-Bissau

El curso "¡Descolonizar-cis! género, feminismo y sexualidades en Brasil(es) y África(s)"<sup>42</sup> tuvo lugar del 9 al 11 de mayo de 2023, de 14 a 17 horas. Cuando se abrieron las inscripciones, se inscribieron casi 50 personas, la mitad de las cuales asistieron y completaron 18 estudiantes. Hubo varias comunidades presentes representadas por estudiantes universitarios. Sobre los participantes presentes, todos jóvenes, todas las personas eran negras, siete hombres y todos cis y ninguno se declaró homosexual. Y entre las mujeres, todas eran cis y ninguna se nombra como homosexual.

---

<sup>42</sup> Los términos en plural obligan a reflexionar sobre estos territorios como no siendo una sola cultura presente, donde todo se presenta de manera plural o dividida. Brasil está subdividido por clases y razas, por lo que se ha vuelto desigual, y lo que conocemos como África no es un país, es un continente con más de 50 países.

**Figura 6.2***Introducción al curso*

Preparé un programa de estudios para discutir, conocer y reflexionar sobre la descolonización del pensamiento a través de los temas de género, feminismo y sexualidades en la perspectiva brasileña y africana, destacando los enfoques críticos, movimientos y estudios que apuntan a la unidad, observando formas de inclusión de género, así como contribuir al conocimiento de los estudios de género y el feminismo en Guinea-Bissau. El curso formó parte de la actividad de investigación postdoctoral, en busca de saber/conocer más sobre el sentido común en relación a temas de género, feminismo y sexualidades/queer en Guinea-Bissau. En los formularios de la pizarra presento el proyecto del curso.

Una vez iniciado el curso, las presentaciones tuvieron lugar el primer día. Dado que estos temas no se discutían en la universidad guineana, los temas de investigación de los estudiantes no giraban en torno de asuntos de género. Un gran problema era: ¿quién te podría orientar?

Inicialmente, presenté brevemente los puntos principales de las olas feministas, con el fin de entrar en la segunda y tercera ola para centrarme en el tema de los cuerpos y boom a través de la consigna "el cuerpo pertenece a la mujer", hasta llegar a la parte que nos interesaba en la tercera ola: la interseccionalidad y las categorías de raza, clase y sexualidad, seguida de la frase "¡el lugar de una mujer es donde ella quiera!". El segundo día la reflexión giró en torno de la división sexual del trabajo; tema que se correlaciona con las desigualdades de género en Guinea-Bissau.

## **Experiencias de guineanes en Bissau y el punto de vista de las sexualidades**

El segundo día del encuentro trajo muchas reflexiones para la investigación, corroboradas con enfoques de epistemologías, tradición y contemporaneidad africanas, la cuestión de género

en las culturas africanas y las reflexiones de Guinea-Bissau a partir de las experiencias de los estudiantes. La mayoría de ellos no tenían ningún conocimiento, desde un punto de vista teórico y epistemológico, con la excepción de una joven musulmana a la que llamaré Kun. Ella, mujer cis y heterosexual, partió de la teoría feminista y la correlacionó con sus experiencias, y un joven -puedo llamarlo Durkim- que se destacó, porque articuló su pensamiento en diálogo con autores del siglo XIX, especialmente con el sociólogo Émile Durkheim, trayendo (buenas) polémicas.

### Figura 6.3 y 6.4

*Tensar los debates durante el curso.*



Algunas mujeres habían tenido discusiones previas sobre el tema debido a que una profesora de la universidad donde se graduaban en Bissau, llevó el debate sobre género y feminismo a la clase, sin embargo, se desconocía el tema en profundidad del campo de las sexualidades, como el acrónimo LGBTQIA+ en el que solo conocían hasta un máximo de las tres primeras letras/categorías. Este fue el tema en profundidad en el tercer encuentro. Sin embargo, la presencia de algunos hombres trajo discusiones basadas en sus experiencias, y generó conflictos con algunas mujeres, quienes, como detecté, eran las que estaban involucradas en estos debates, especialmente el de la violencia de género. Esto se debe a que, en los discursos de los hombres, quedó claro que se confundía la tradición con la violencia de género. En estos momentos de tensión, ellas ni siquiera esperaron a que Durkim terminara su discurso, y los demás guardaron silencio ante la fuerza discursiva y el número de mujeres.

En relación con la categoría de género y sus relaciones, apareció en el debate sobre la división del trabajo, debatiendo sobre cultura/tradición. El conflicto tuvo lugar en el curso debido a que ciertas tradiciones no eran enunciadas [por los hombres] como violencia de género, sin embargo, muchas de las prácticas tradicionales son violencia de género. Estas cuestiones se evidenciaron en los discursos que emergieron en este debate feroz. Aunque nadie fue silenciado, algunos permanecieron en silencio. El hecho es que los hombres presentes representaban la fuerza de pensamiento de los hombres de su país, cuando se trataba del papel de las mujeres y los hombres, se asumía como desiguales; mostraban la sumisión de las mujeres y el privilegio de los hombres. Confieso que me costó un poco de trabajo, pero pude mediar el debate.

**Figura 6.5***Foto del último encuentro del curso*

Haciendo hincapié en el debate del tercer día: Cis y queers. El tema tuvo lugar en el contexto de las sexualidades en los países africanos, los informes existentes, los estudios y la descolonización del pensamiento. Intenté cuantificar las identidades de género de los participantes y no fue posible. Los participantes no se identificaron en términos de identidad de género, a pesar de que yo estaba abierta para recibir esa información. El punto es que el término LGBT/Queer es desconocido para ellos, así como los movimientos queer. Lo queer en Occidente se relaciona con los cuerpos no estándar, los cuerpos extraños, y en las epistemologías africanas, queer nombra todas las categorías de identidad de género: LGBTIA+ (Calheiro, 2023). La letra Q no parece ser necesaria porque está presente como la categoría conceptual Queer/queer de color.

Cuando se les preguntó sobre la categoría, una parte no hizo comentarios y una parte dijo que hay personas LGBT en el país, pero que no se pueden visibilizar debido a las sanciones. Recuerdo que cuando invité a una amiga que trabaja con género a participar del curso, una escritora guineana, me respondió de la siguiente manera: "¡Eres valiente!". Y no vino. Con valentía presenté mi investigación en el curso, el libro recientemente publicado (mencionado al principio) que trata sobre las sexualidades. También presenté un esbozo de la película (Barbras). Sin embargo, la película no fue vista ni estrenada en el país (por diversas razones), aunque las partes finales de esta producción tuvieron lugar en Guinea-Bissau.

No se pudo lanzar en Bissau, porque estaba en proceso de ser terminado en ese momento; por el desinterés local, por la potencia del tema: sexualidades/LGBTQIA+ en los países africanos que lo tienen como tabú; porque coincidió con las elecciones en Bissau (para ministros y diputados, que tuvieron lugar a principios de junio de 2023) en el período en que yo regresaba. Sin embargo, en el curso destaqué los puntos de las narrativas de la película y del libro, con algunos extractos destacados y presenté un video que está en la película.

El curso contribuyó a un mayor conocimiento de quienes ya tenían contacto, sin embargo, siendo un conocimiento nuevo para la mayoría. Y en el universo de aproximadamente veinte personas que asistieron al curso, en el que varios respondieron que no conocían a personas LGBT, otros compartieron que tienen amigos gays (varones), contaron sobre gays (varones) que se han mudado a otro país (Portugal e Inglaterra). No reconocen a una lesbiana, acostumbrados



a un formato diferente de mujer, como ocurre en Guinea-Bissau. Al discutir estos datos en una conversación restricta con una colega guineana en Bissau, enumeró tres casos que creo que es importante destacar:

1. Los gays se "portan bien". Por el peligro de la sanción.
2. Un hombre gay descubierto en la familia, como castigo y para una posible corrección, recibió a una mujer para que fuera su compañera, siendo obligado a vivir y acostarse con ella. Y le confesó a esta amiga mía que no se tocan y casi ni se hablan.
3. En el último reportaje: ella, mi amiga, fue coqueteada por una lesbiana, una amiga suya. Su amiga intenta disimular, es decir, no visibilizar su orientación sexual. Sin embargo, ella coquetea (cuando siente seguridad con la persona coqueteada) y también tiene citas y novia. Incluso (según el relato) declaró que está segura de que mi amiga heterosexual tiene todo en conformidad con una lesbiana: ¡Eres lesbiana! (interpretó la sexualidad de mi amiga, quién no aceptó la invitación y tiene novio).

Refiriéndonos al último punto explicado. Mi amiga decidió no presentarme a su amiga lesbiana, porque sabía de su miedo a ser descubierta. A pesar de que conozco mi ética, respeto su solicitud de no ser presentada para discutir el concepto. Sobre el tema, me doy cuenta de que hay un escondite dentro de ella misma, y como la identidad sexual de la lesbiana africana se confunde con la forma de la mujer africana, ella (su amiga) va disfrazada. En medio de los debates, algunas personas que conocían alguna categoría, como gay y lesbiana, informaron que había personas LGBT en el país, pero no eran visibles y no estaban identificadas, ¿por qué? Debido a prohibiciones y sanciones. No es aceptado en el país, y se expresó la comprensión de los cuerpos LGBTQIA+ como mujeres que querían ser hombres y viceversa; trans: personas que cambian de sexo en contra de la voluntad de Dios. A partir de esto, reflexionamos sobre diversas formas de revelar conceptos erróneos sobre los cuerpos trans, homo y lésbico.

A partir de los materiales didácticos del curso, se reflexionó sobre qué es ser lesbiana en África. En los estudios (Calheiro, 2023) está el tema de la tradición, una relación con fuerza y energía, que se da entre mujeres, entre ellas, en el sexo (que también puede darse entre hombres, entre ellas), pero el sexo de estas mujeres con hombres también ocurre, y no se conceptualiza como bisexualidad, sino como formas de relaciones sexuales múltiples y formas de mantenimiento de la vida. En testimonios anteriores recogidos de una lesbiana, se enfatizó que "ser lesbiana no es querer ser hombre. ¡Y negar nuestra existencia nos hace sufrir mucho!". (dice de una mujer guineana que aparece en la película "Barbras"). La narrativa muestra que ser lesbiana es una forma de cumplir actos y deseos que en la categoría de mujer no es aceptada. Y aunque lesbiana es un concepto diferente en los países africanos, ser "hombre/mujer", entre otros factores existe una idea universal: hacer lo que está prohibido para las mujeres.

¿Hay ONGs, hay movimientos en este sentido? Pregunto. No se levantaron las manos. Nadie que traiga un testimonio. Algunas voces dijeron: ¡no hay! Las cabezas se movieron hacia los lados en señal de negación. Y un silencio. No interrumpí. El silencio es movimiento. Y estaba

esperando, observando cada expresión. Les miró uno por uno, una por una. Rompiendo el silencio, uno de los participantes se presentó como perteneciente a una ONG LGBT llamada ENDA CENTER, en Guinea Bissau. Ante este hecho, todos los estudiantes se sorprendieron por la existencia de esta ONG, desconocida para ellos.

Un hecho que le sucedió a él (lo llamaré Tino), me hizo sentir aprensiva e incómoda, ese mismo día, que era el final del curso. Combinamos una entrevista que se celebraría una semana después, él y yo hablaríamos de la ONG. ¿Cuándo me daría información sobre la ONG y, quién sabe, todavía podría hacer una visita? Tino desapareció. Intenté ponerme en contacto con él y no obtuve respuesta. Solo dos semanas antes de viajar a Brasil pude hablar con él. Fue entonces cuando me contó lo que pasó. Ese día el curso terminó un poco más tarde debido a sus obligaciones. Tino llegó a casa por la noche y donde vive solo con un hermano. Cada uno duerme en una habitación separada. Ese mismo día, dos ladrones armados y encapuchados irrumpieron en su casa en horas de la madrugada, lo hirieron, le robaron su computadora, teléfono celular y el dinero que tenía.

Ante esta situación, inmediatamente se fue a otra ciudad para alojarse con sus familiares. Hasta el día en que pude hablar con él, no había regresado. Pero, como tendría que volver pronto para participar en la elección, porque tenía que votar, dijo que cuando llegara a Bissau, me buscaría para nuestra entrevista. Finalmente, no nos encontramos. Y regresé a Brasil a través del WhatsApp le pedí a una de mis colegas que llamara a su número de teléfono, el número de teléfono de Tino para saber de él y, para que me diera un contacto de Whatsapp si ya lo tiene. Afortunadamente pude saber que está bien, y volví a retomar el contacto.

**Figura 6.6**

*Refiriéndose al curso en Bissau:*



*Nota:* De izquierda a derecha: la directora del CPMG-GB; una estudiante extrovertida; y la profesora (autora de este texto).

Hablamos de la importancia del feminismo. Aunque todavía pequeño y cerrado, el feminismo ya ha comenzado en Guinea-Bissau. Dos mujeres musulmanas declararon que son feministas en secreto, evitando sanciones; sin embargo, realizan debates y acciones con ciertas reservas. Está el proyecto "Más mujeres en el parlamento", hay movimientos feministas para combatir la violencia de género, sobre todo física, que ha ido en aumento en el país. En esta agenda, cabe

destacar la asociación "Mindjer ika tambur".<sup>43</sup> En resumen, hice buenas amistades e intercambios en Guinea-Bissau. He conocido a feministas que se arriesgan por todas las demás mujeres. Y hubo momentos como este (en la fotografía) que yo llamé reencuentro ancestral, pero también, hubo momentos de miedo.

Cuando me encontré con la existencia de personas LGBT que no me apoyaban, descubrí que el miedo conduce a la falta de apoyo. Pero eso es comprensible para mí, después de haber estado en el país y haber constatado la existencia de represalias y sanciones en general. Golpear, golpear con lianas o con palos de madera es muy común. Vi a la policía golpear a un grupo de jóvenes que no tenían dinero para comprar entradas para ver el partido entre Guinea-Bissau y Nigeria. Lo grabé y me incautaron el celular. Esto sucedió en las inmediaciones de un partido de fútbol. Que también tiene instalaciones militares, en su mayoría del ejército. Por unos instantes, estando en área militar, hombres de rango militar, me gritaron: ¡mindjer! ¡Mindjer! Yo aceleré los pasos y fingí no haber escuchado, y también fingí no conocer este término tan evidente en crioulo, como si no fuera conmigo. Pero los soldados siguieron corriendo detrás de mí hasta que me alcanzaron, se apoderaron de mi teléfono celular, me llevaron ante un superior, y una por una borraron las imágenes que había fotografiado y/o filmado. Mentí diciendo que no sabía que estaba prohibido fotografiar o filmar, porque yo era una jugadora de Brasil, y estaba filmando a mi equipo asociado de Bissau y con el permiso del equipo.

Nada sucedió. Después de borrar todo, yo salía temblando, a la vez feliz de estar bien y mi celular también. Me voy en silencio. Al pasar, una "hermana" en tono irónico dijo: "Lo siento", con una voz casi cantada o infantil que usaba para insultarme (insinuando que debía disculparse por haber registrado los hechos). Pero nuevamente, fingí que escuché y seguí. No era yo, la víctima, quien debía disculparse. En ese momento me di cuenta de que estas mujeres, sin uniforme, eran militares. Vivían en el ejército. Le pregunté a un soldado, quien me confirmó: están jubiladas o en día franco.

Me di cuenta de que, en una primera mirada, me percibían como guineana, otras veces como caboverdiana. Al presentarme como una brasileña que visita el país (ocultando que soy investigadora) recuperé mi celular. Pero fui valorizada como mujer negra. Me percibían una igual. Por lo tanto, evité estar en algunos lugares y evité la confrontación. Usé la palabra mágica: ¡soy brasileña! Finalmente llegué a Brasil con el mismo celular que llevé.

---

<sup>43</sup> El nombre en criollo significa en portugués: La mujer no es un tambor. Existen otras asociaciones enfocadas en el género, en particular a favor de la categoría femenina, sin embargo, no pude visitar debido al corto período en el país y la vasta actividad que realicé, así como a la gran cantidad de materiales recopilados teniendo que seleccionar las prioridades relacionadas con los objetivos.

## Conclusión

En este texto se presentaron los resultados de la investigación, se discutió el método de intervención, el análisis de los materiales recolectados, con parte de los datos de la primera, y entre los países PALOP que forman parte de esta investigación, se delimitó Guinea-Bissau como territorio de la delimitación del tema de estudio. En la primera etapa, los partidos de fútbol y voley y las entrevistas me llevaron a excelentes análisis, y en la segunda etapa, el curso y mi experiencia en Guinea-Bissau fueron predominantes. Al juntarlos, consolidé los resultados y encontré lo siguiente:

- Las LGBTQIA+ son categorías desconocidas en este país, conocidas por estudiantes y/o investigadores que han estado en Brasil, ya sea con investigaciones de género, u otros temas
- Las categorías mencionadas anteriormente se consideran un concepto occidental, no universal, a pesar de la idea de universalización
- El tema en cuestión no es común en las discusiones en este país, aunque sí lo sea en los debates sobre género y feminismo
- la sexualidad/queer es tabú; Incluso los términos gay y lesbiana, mucho más conocidos que las otras categorías, no se verbalizan, por lo que se correlaciona con el término: hombre/mujer. Estas cuestiones se explican por la representación problemática de la (supuesta) heterosexualidad como única forma de relaciones sexuales en toda África, y otras cuestiones, tales como: la negación de la existencia queer/LGBTI y las sanciones, lo que resulta en abnegaciones queer, escapes corporales y territoriales
- El feminismo es peligroso
- El feminismo comenzó en Guinea-Bissau
- Las asociaciones feministas existen y se fortalecen
- La existencia de una ONG LGBT

Ante lo anterior, es necesario buscar formas de dar a conocer el feminismo, dialogar más con el gobierno más allá de la agenda "Más mujeres en el parlamento" y crear estrategias políticas respecto a la LGBTQIA+ en Guinea-Bissau, categoría que existe en el país, aunque no vi todas estas categorías, ni otras (+), sin embargo, hay movimientos e instituciones abiertos a apoyar. Cabe destacar que el curso tuvo lugar en la institución IANDA GUINÉ UNTU, que significa "caminar juntas". Estos avances también se notaron en los testimonios de los estudiantes. Algunos ya han comenzado a mostrar comportamientos y pensamientos que son incompatibles con la política cultural de negación queer, siendo partidarios de estas categorías. Hay un movimiento LGBT que se encuentra centrado en la categoría estudiada/discutida, pero que nadie conoce. Esto revela un lugar secreto y segregado. No es público. ¿Un lugar de escape?<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Pregunto y hago suposiciones, porque, subrayo, en el momento de escribir este artículo no he podido hablar con el activista mencionado y no sé nada de este movimiento.

En las entrevistas, dice cosas como: "nada en contra, y cada uno puede ser lo que quiera" (retratando otra frase de la película Barbra). Entre estos, los inscritos en el evento en Brasil con el apoyo participando y dando entrevistas, así como los inscritos en Bissau, en el curso, es una demostración de avances, pensamientos de apoyo, aunque no fueran LGBTQIA+. Bueno, también me encontré con la existencia de personas LGBT que no son solidarias: el miedo conduce a la falta de apoyo. Pero eso es comprensible. Y lo entiendo por haber estado allí y haber visto la fuerza de la moral, las represalias y las sanciones en términos generales.

La investigación mostró que existen conceptos LGBT propios, africanos, y uno de los conceptos del término lesbiana indica que ser lesbiana es una forma de cumplir actos y deseos que en la categoría de mujer no es aceptada. No es un choque con los hombres. No es una guerra de sexos. Es una forma de hacer lo que está prohibido para las mujeres, como practicar deportes diseñados para hombres y formas de combatir las tradiciones de género. Por último, es relevante fomentar la investigación, y con les estudiantes hablamos de futuras investigaciones por parte de los estudiantes y sus colaboraciones como multiplicadores de estas formaciones. Hay expectativas de posibles investigaciones sobre el tema en el país.

A nivel institucional se dieron otros resultados, como una lista de algunos de ellos:

- Alianzas con personas interesadas en la causa: género, feminismo y sexualidades.
- Expectativa de posibles investigaciones académicas en el país (futuro) al respecto.
- Iniciación de la teoría y la investigación sobre el tema LGBTQIA+/QUEER OF COLOUR en Guinea-Bissau
- Alianzas institucionales: CEPENG / Centro Ianda Guiné
- Impactos en los pensamientos en relación con la cultura/tradición/género y sexualidades
- Muestreo del feminismo, a través de las actividades del Centro – CEPENG como medio para contribuir al desarrollo del país

Encontré que estos movimientos de activismo feminista y queer han ido surgiendo de una manera tímida, cuidadosa, estratégica y articulada y todavía se sabe poco, no es conocido por la mayoría de la gente. Así es por ahora. Es una actitud de valentía.

"¡Eres valiente!"

## Referencias bibliográficas

- Augel, Moema, P. (2007). *O desafio do escombro. Nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Garamond.
- Calheiro, Ineildes. [Interseccionalidade e esporte Brasil África]. (2023a). *Barbras. Tráiler*. Youtube. <https://youtu.be/Hmd2fXLYYqA>.

- Calheiro, Ineildes. (2023b). *Corpos, gênero, sexualidades e raça no esporte na África: a crítica queer/LGBTQIA+ africana e a interseccionalidade*. Ponta Grossa – PR: Atena.
- Calheiro, Ineildes. (2020a). *Queer nas fronteiras e representações não-ocidentais: queers - africanx, QOC/of colour, queer-latinx-americanx*. *Dados de África(s)*, 01 (01), 137-159.
- Calheiro, Ineildes. (2020b) *Afetos, sexualidades e ressignificações nas África(s) e no(s) Brasil(is)*. X Encontro Estadual de História - ANPUH /BA. Combates pela história. (20-23 de outubro de 2020), UESB. Vitória da Conquista (anais eletrônico).p.1-12.  
<http://www.encontro2020.bahia.anpuh.org>.
- Coutinho, Ângela B. (2017). *The participation of Cape Verdean women in the national liberation movement of Cape Verde and Guinea-Bissau, 1956-1974: the pioneers*. Africa in the world. Rosa Luxemburg Stiftung.
- Costa, Rafael (06/07/2022). *Futebol: Jogadora excluída de la Copa Africana por no demonstrar su género en un examen*. *Metropoles*.  
<https://www.metropoles.com/esportes/futebol/jogadora-e-excluida-da-copa-africana-por-nao-comprovar-genero-em-exame>.
- Ekine, Sokari. (2016). *Narrativas contestadoras da África Queer*. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 2, (2), 10-14. <https://doi.org/10.9771/cgd.v2i2.20727>
- Facchini, Regina. (2005). *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Garamond.
- Gomes, Patrícia Godinho. (2015). *O estado da arte dos estudos de gênero na Guiné-Bissau: uma abordagem preliminar*. *Outros tempos*, 12, (19), 168-189.
- Moraes, Enny, V. (2014). *Fazendo gênero e jogando bola: futebol feminino na Bahia anos 80-90*. EDUFBA.
- Muthien, Bernadette. (2018). *Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista*. Tradução: Rea, C./ FEMPOS. En C. Rea et al. *Traduzindo a África Queer*. (Orgs.) (pp. 91-100). Devires.
- Rea, Caterina.; Fonseca, João, B. S.; Silva, Ana C, B. B. (Orgs.). (2020). *Traduzindo a África Queer II: Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Devires.
- Rea, Caterina.; Paradis, Clarisse, G.; Amancio, Izzie M. S. A. (Orgs.). (2018). *Traduzindo a África Queer I*. Devires.
- Santos. Ineildes, C. (2021). *Nem mulheres, nem negrxs, nem queer of colour (QOC) na liderança do futebol brasileiro!: a interseccionalidade no esporte*. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento). Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia.
- Villen, Patrícia. (2013). *Amílcar Cabral e a crítica ao colonialismo: entre harmonia e contradição*. Expressão Popular.

## Otros agradecimientos

A las instituciones antes mencionadas: UNILAB/FUNCAP/CNPq.

En particular, me gustaría agradecer a las interlocutoras de origen africano y otras colaboradoras de la investigación, así como a las supervisoras: Larissa Gabarra y la co-supervisora Natália Cabanillas (Profesoras UNILAB).

Correspondencia: [ldafrica@yahoo.com.br](mailto:ldafrica@yahoo.com.br)

## CAPÍTULO 7

# Historizando a Frantz Fanon desde el sur de Abya Yala

*Yamila Eliana Balbuena*

En esta conferencia<sup>45</sup> les propongo transitar los caminos de Frantz Fanon a partir de ciertas “conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posible” (Haraway, 1995, p. 339).

Tal y como el título indica, la tarea de historizar está enraizada en un lugar, que es mucho más que un territorio geográfico, remite a un entramado político y es nombrado como tal en un gesto contra el colonialismo. No es lo mismo referir a América que Abya Yala, como sostiene la activista feminista Claudia Korol (2019):

Abya Yala es el nombre puesto por el pueblo kuna, habitante de Panamá y de Colombia, al continente, y tiene distintos significados: sangre que corre libre, tierra viva, tierra que florece. Nombrar, dar nombre propio, es apropiarse, no en el sentido privado de propiedad, sino en la posibilidad de ser y sentirse parte. El lenguaje territorializa.

En el camino de contribuir a descolonizar las narrativas vigentes que tanto daño nos hacen, la metodología del feminismo interseccional nos invita a contar nuestras propias historias, dotándolas de peso y de entidad, considerando nuestras experiencias valiosas y válidas para otros.

Partiendo de mi experiencia personal, estos conocimientos situados y encarnados nos invitan a recorrer desde la Abya Yala, la relación entre Frantz Fanon y Simone de Beauvoir, las luchas por la liberación de los pueblos y la respuesta represiva tanto en Argelia como en Argentina, la contextualización de las ideas de Fanon en el Caribe en genealogía con otros pensadores negros; nuestro viaje finaliza con una reflexión acerca de la vitalidad de los temas que la obra fanoniana supo poner en la agenda de discusión como lo es el uso del velo islámico.

---

<sup>45</sup> Este capítulo es una adaptación de una conferencia brindada por la autora en la Universidad Federal de Sao Paulo en el marco de las II Jornadas Afroasiáticas Tributo a Frantz Fanon y Edward Said, entre los días 6 y 10 de octubre de 2023



## ¿Cuándo empezó mi relación con Fanon?

Como un karma de historiadora (Chartier, 1996), la pregunta sobre el origen me sobrevuela. Intento superarla ya que entiendo el artilugio ficcional que significa poner un punto de partida retrospectivo, pero la pregunta me ayuda a contar brevemente una historia, de esas que no abundan y que tienen como protagonistas a dos personalidades destacadas de las que parece que sabemos todo. Sin embargo, cuando hurgamos con más detalle, nos damos cuenta que lo que conocemos es un relato canonizado que se repite mil veces y de tanto, se ha vuelto costumbre, plagado de lugares comunes, cómodo como un sillón y cinematográfico como una película en la que todas las partes encajan perfectamente en la trama.

En contrapartida, el relato que les propongo está fragmentado como un espejo que se rompe sin desvanecerse en el piso, “cepilla la historia a contrapelo” (Benjamin, 1995) y comienza así: como ocurre generalmente en la vida, Fanon se cruzó en mi camino de manera azarosa. Llegó de la mano de Simone de Beauvoir, releendo uno de sus libros autobiográficos, *La fuerza de las cosas*<sup>46</sup>, en la que Simone describe a Fanon como “una de las personalidades más destacadas de nuestros tiempo” ya que “él, sabía mucho más de lo que podía decir” (2000, p. 574).

Empiezo a pensar como hipótesis, si la relación entre Fanon y De Beauvoir no ha quedado invisibilizada -en parte- por el resplandor que genera la gran figura del filósofo Jean Paul Sartre. Ella dice que Fanon “era excepcional, cuando estrechaba su mano febril me parecía tocar la pasión que lo quemaba. Comunicaba ese fuego; cerca de él la vida parecía una aventura trágica, con frecuencia horrible pero de un valor infinito” (2000, p. 570)

Vuelvo a leer *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir [1949] y *Piel negra, máscaras blancas* [1952] de Fanón y no paro de encontrar conexiones entre un libro y el otro. Inspirada en la metodología de las posibilidades de la historiadora Natalie Zemon Davis (2013), me imagino al Fanón estudiante de psiquiatría comprando el libro de Simone en una librería francesa en su primera edición. Busco desesperadamente papers que escriban sobre ellos juntos pero no encuentro nada, ¿es que nadie más lo nota? Hago doble click en la sintonía de los análisis que los dos realizan: ambos narrados en primera persona, escribiendo a partir de esa experiencia. Un hombre caribeño negro afrodescendiente y una mujer blanca francesa, ella se niega a cumplir los mandatos y destinos escritos para alguien de su tipo con tanta fuerza como la que emplea Fanon en no tener vergüenza de sí mismo cuando se mira en el espejo; y aunque ambos hablen de sí, no sólo hablan desde lo individual. Sitúan, en ambos casos, la experiencia del sexismo y del racismo como experiencias sociales, colectivas y por tanto, producidas históricamente. Como dice la escritora feminista Ursula Le Guin (2014) “todo poder humano puede ser resistido y cambiado por seres humanos” por eso, nuestros dos protagonistas comprometen su vida a denunciar y transformar este orden injusto.

<sup>46</sup> Transcurre un tiempo entre mi “descubrimiento” y la publicación de CLACSO *Leer a Fanon medio siglo después* en la que se extraen los mismos fragmentos a los que hago referencia en mi investigación.

Alguien podría leer en las coincidencias entre ambos, marcas de la época, ciertos modismos o metáforas comunes, como sostiene la historia intelectual, propios del contexto de producción y circulación de las ideas. Siguiendo la pista del entramado sociocultural -que pueden ser hijas también de influencias o lecturas compartidas-, se repiten en el lenguaje que utilizan palabras como: trascendencia, destino, ideas tales como la internalización de la inferioridad en la experiencia vivida, entre otras (Balbuena, 2017). Y claro que pueden existir criterios afines, reforzados además por el lugar de enunciación que ambos eligen para sí: la polémica, la transformación radical del orden imperante que supone desigualdad, racismo, sexismo. Pero también me interesa señalar, por ejemplo, la presencia en ambos libros de la conceptualización de la identidad a partir de la mirada del Otro y la imposibilidad de pensarse como sujeto, a excepción de asimilarse al varón blanco. En estas cavilaciones estaba cuando me dispuse a escribir, y después presenté, acá en Brasil, en la Universidad de Santa Catarina (Florianópolis) en el marco del “Congreso Mundos de Mulheres” y “Fazendo Género” en el año 2017, un trabajo titulado “Frantz Fanon y Simone de Beauvoir: descolonización y feminismo”. En él, buscaba vincular los dos itinerarios, tanto sus obras como sus vidas, considerando que hay aprendizajes aún necesarios que no se ha podido captar por una lectura reduccionista de ambas figuras. Esa mirada reductora de la complejidad, propia de la episteme moderna occidental que encasilla en compartimentos estancos (Wallerstein, 1998) ha reivindicado por un lado a Simone de Beauvoir, madre feminista y por el otro a Frantz Fanon padre de la negritud<sup>47</sup> sin destacar la relación que tuvieron en vida, desde mi mirada “mutuas influencias”, como así también la importancia de cruzar feminismo y negritud.

Del resultado de esa investigación he arribado a algunas conclusiones que voy a compartir con ustedes.

En primer lugar, la obra de ambos quedó ligada a la de Jean Paul y fueron significativas en “especialidades” o “subcampos”, Simone de Beauvoir en el feminismo, Fanon en la defensa de la autodeterminación de los pueblos. La contribución de Sartre es a la Filosofía, al pensamiento humano, Sartre es codificado como universal; en cambio, los aportes, los conocimientos, escritos de Fanon y Simone, son particulares, pertenecen a los estudios de área, al gueto de estudios feministas, africanistas o inclusive, son parte de la literatura militante, como demostré en otro trabajo y su incorporación como voces de referencia y autoridad nunca terminan consolidándose (Balbuena, 2019).

Voy a dar un ejemplo, en Argentina es muy común, en ciertos espacios académicos que relacionen a Fanon a partir del prólogo que Sartre escribiera para *Los condenados de la tierra* [1961], y en parte leen esa introducción y la citan más que al libro en sí. Como hipótesis, creo que opera un mecanismo racista y eurooccidental en privilegiar la mirada de Sartre sobre Fanon, antes más que al propio Fanon como referencia teórica/política. Sobre éste punto y otras críticas

---

<sup>47</sup> Aquí no me refiero al movimiento de la negritud histórico, fundado por Leopold Senghor y por Aimé Césaire, sino al sentido profundo de sus teorizaciones sobre las cuestiones raciales y el proyecto de descolonización. Tampoco significa que antes de De Beauvoir no había feminismo, es en un sentido genealógico tal y como lo han sentido sus lectoras y seguidoras, profundizo en este tema en Balbuena, 2017.

al prólogo de Sartre recomendando la lectura del artículo de la feminista estadounidense Judith Butler (2009).

En segundo lugar, otra de las conclusiones tiene que ver con la importancia de entender las luchas contra el colonialismo como luchas feministas y viceversa. Dicho de otro modo, no es posible combatir al colonialismo en ningún plano -político, teórico, epistémico- sin tomar como relevante la cuestión de la subalternidad desde un aspecto sexuado y las implicancias que eso tiene en el ordenamiento socioeconómico, político y cultural: dar el salto hacia la transversalidad.

Esta perspectiva estuvo presente en muchos procesos de descolonización, basta comprender que la presencia de las mujeres en las luchas por la descolonización impactó en la visión y postura de los líderes masculinos: Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Nelson Mandela, Samora Machel entre otros. Ellos y los movimientos de los que fueron parte incorporaron nociones sobre la participación de las mujeres en la política y reivindicaciones que hoy día consideraríamos feministas. Sin embargo, la mirada retrospectiva es masculinizante, del proceso histórico, de las fuentes y de las ideologías de liberación nacional, como analizamos en otro texto (Cabanillas, Balbuena, 2024).

Simone de Beauvoir levantó la causa de Argelia con un activismo muy destacado, haciendo foco en las mujeres argelinas. Por ejemplo, denunciando las condiciones de detención, tortura y violación (De Beauvoir y Gisele Hamili, 1964) sufriendo represalias por parte de grupos nacionalistas franceses como queda documentado en sus memorias (De Beauvoir, 2000). Esa militancia tuvo eco al interior del feminismo y de la izquierda francesa pero también bastante más allá, convirtiéndose en una referente intelectual internacional a favor de la visibilidad de los procesos represivos que Francia llevaba adelante. Como cuenta Eliane Mokhtefi (2019) les argelinas estaban convencidos que ese tipo de diplomacia internacional era clave para la victoria.

En las historias que comúnmente escuchamos o leemos de Fanon, se hace hincapié en los varones que conoce y con los que se vincula: Aimé Césaire, Maurice Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre y tantos otros. Es decir, una lectura masculinista de las influencias, siempre entre varones, como siguiendo una filiación al estilo de los sistemas de parentesco estudiados por el antropólogo Lévi Strauss, donde las mujeres “figuran sólo como uno de los objetos del intercambio, no como uno de los participantes asociados” (1998, p. 115).

Espero haber contribuido, con esta historia que les conté entre Fanon y De Beauvoir, a nutrir *otra* narrativa.

## Interpretando a Fanon desde Argentina

*Sociología de una revolución* de Frantz Fanon fue publicado en el año 1959; cuando lo leo hoy, encuentro muchos puentes y similitudes con nuestra historia y las recupero como parte de ese diálogo sur/sur que tanto anhelamos, porque entender esas conexiones nos permiten una mejor comprensión de nuestro pasado. Muchas veces expresamos esa búsqueda pero seguimos mirándonos en el espejo europeo. Intentando nutrir esa necesidad, estableciendo otras

comparaciones que nos permitan un entendimiento *otro*, es que voy a presentar brevemente las similitudes de la historia reciente y contemporánea entre el sistema represivo puesto en funcionamiento en Argelia con el de Argentina.

En Argentina, a mediados de los años cincuenta del siglo XX y a partir de la caída del gobierno democrático del general Juan Domingo Perón y su prohibición por parte de la dictadura militar, se desarrolló un tipo particular de activismo peronista clandestino (James, 2011). En contrapunto al autoritarismo y durante todo el período represivo, esas prácticas políticas no van a parar de innovar y amplificarse, influenciadas por todos los sucesos que conocemos: la revolución cubana, la reivindicación y el uso de la violencia, las manifestaciones con base en la identidad que ponían en crisis el sistema de dominación vigente y a trascender, desbordar y a sumar en nuevas formas organizativas (Anguita y Caparrós, 2006; Svampa, 2007). La respuesta a ese proceso de auge en la participación política en diversos estilos (sindical, armada, estudiantil, religiosa, etc.,) fue el régimen al que denominamos Terrorismo de Estado (Feierstein, 2011)

El terror como mecanismo de poder fue implementado a través de un plan sistemático estructurado en pasos consecutivos que se llevaban adelante protocolarmente: secuestro, detención, tortura y desaparición de personas. Es importante señalar el planeamiento y la sistematicidad del accionar represivo ya que en los juicios que a posterioridad se van a llevar a cabo contra los responsables de los delitos de lesa humanidad cometidos, uno de los argumentos que los militares van a argüir en defensa propia es que, como en toda guerra se cometen excesos, que pudo haber algún error pero fue un daño colateral, algo así como un mal necesario, fruto de la contienda. En la película “Argentina, 1985”, que documenta el Juicio a las Juntas Militares, puede verse, en algunas imágenes de la época o textuales de los alegatos de los acusados, éstas y otras razones, repetidas en todos los procesos de memoria, verdad y justicia que se vienen llevando adelante desde entonces.

Para la consecución de este método de exterminio de la actividad política, cultural, de resistencia y organización del tejido social, fue fundamental aquella metodología aplicada por Francia en Argelia contra el activismo anticolonial (Piñeiro, s/f; Rostica, 2018; Summo y Ponteriero, 2012). No es que solamente es un antecedente histórico y lo consideraron y tomaron en cuenta. Acá lo que aparece claramente es un modelo, un formato represivo: los militares en Argentina (y en otras partes de Abya Yala) copiaron el modelo que Francia llevó adelante en Argelia entre los años 1954 y 1962, aquel período de guerra de liberación e independencia del yugo colonial. Como lo declaran ellos mismos:

En 1957 se iniciaron en el Ejército Argentino los estudios sobre ‘guerra revolucionaria comunista’ en forma organizada... Para ello se contó con el asesoramiento de dos jefes del ejército francés ... Todos ellos (los oficiales argentinos) trabajaron basándose en la doctrina francesa, aplicada en Indochina y en aplicación en ese momento en Argelia... Esa forma de actuar fue mantenida en general hasta el año 1975, para ser más preciso hasta el momento en que se inició el ‘operativo Independencia’ y su ampliación conocida como ‘el pasaje a la ofensiva’ .... Allí se inició la fase final de la derrota

de la subversión armada en la República Argentina... En la Argentina recibimos primero la influencia francesa y luego la norteamericana, aplicando cada una por separado y luego juntas, tomando conceptos de ambas... Todo esto hasta que llegó el momento en que asumimos nuestra mayoría de edad y aplicamos nuestra propia doctrina, que en definitiva permitió lograr la victoria argentina contra la subversión armada.

Estas palabras de uno de los mayores responsables de la represión en la Argentina, el General Camps, fueron publicadas en la prensa de Buenos Aires el 4 de enero de 1981 -aún durante el régimen dictatorial- y luego fueron citadas por Mignone (1991), son muy ilustrativas en ese sentido. Ramon Camps fue considerado culpable de setenta y tres casos de tormentos seguidos de asesinatos y la justicia federal lo condenó a veinticinco años de reclusión con degradación e inhabilitación a perpetuidad. No cumplió su condena, a los cuatro años fue indultado por el entonces presidente Carlos Saúl Menem (1989-1999).

Para los militares argentinos, la escuela, lo que ellos tuvieron como guía, fue lo que los franceses hicieron a los argelinos y lo que Fanon denuncia. La dictadura cívico militar en la Argentina toma la experiencia francesa en Argelia para repetir los aciertos de combate al militante y la aniquilación del activista, física como culturalmente, tanto al individuo como al colectivo del que formaba parte (Ranaletti, 2005)

Cuando secuestraban un militante le estaban diciendo a la sociedad toda: “esto te puede pasar a vos”, ese miedo, ese disciplinamiento vino de la mano de un genocidio: 30 mil detenidos desaparecidos, bebés apropiados, miles de exilados políticos.

Las mujeres tuvieron una participación muy importante en los tres momentos que sintéticamente estamos describiendo. En el activismo previo al golpe cívico militar, como botín de guerra por parte de la dictadura y también en la resistencia durante y posterior al gobierno de facto (1976-1983). Como ustedes saben, la organización de mujeres y defensoras de derechos humanos “Madres de Plaza Mayo” fue clave en la presión que pudieron ejercer y las denuncias que finalmente lograron ponerle fin a este proceso.

También en Argelia, las mujeres cumplieron un rol muy destacado. Julieta Chinchilla repara en las dificultades y contratiempos de las mujeres que se alistaban para ingresar al Frente de Liberación Nacional Argelino. A pesar de las adversidades, su coraje y su compromiso las llevan a lograr convertirse en la cara visible y reivindicable de ese proceso de lucha como lo demuestra la propaganda y prensa internacional (Chinchilla, 2014). Con la declaración de la independencia en el año 1962, todo ese protagonismo que habían cobrado no se vio reconocido. En ese sentido, y solo tomando como muestra de un fenómeno más amplio y complejo la conformación del nuevo gobierno, ninguna mujer accedió a un cargo de responsabilidad.

En esos otros relatos que yo recupero, las mujeres están siempre presentes, haciendo historia de una manera propia y en casi todos los casos de una forma tal que nunca consiguen formar parte de la producción de conocimiento académica, nutrir las narrativas sobre el pasado. Es decir, son invisibles para la historiografía.

Es por eso que los escritos de Fanon son tan importantes para quienes estamos empeñadas en discutir la historiografía hegemónica y sus relatos, en construir otra biblioteca, no colonial. Fanon nos advierte sobre la presencia, participación y compromiso de las mujeres argelinas. Fanon deja testimonio de cómo la guerra revolucionaria lo modifica todo, pero su historia no comienza en Argelia, siguiendo la premisa de la historización situada en Abya Yala y esa búsqueda por los orígenes, en el próximo apartado vinculamos su obra con la historia de Haití y particularmente con uno de los intelectuales revolucionarios caribeños, Jean Louis Vastey.

## Una posible genealogía

En la isla que Cristóbal Colón bautizara como “La Española” sucederá la primera revolución de personas esclavizadas en triunfar en la historia y constituirse como un Estado independiente (1791-1804). Este acontecimiento inédito y trascendente, que moja sus pies en las costas de todas las naciones protagonistas del período (Estados Unidos, Inglaterra, Francia, España, las islas del Caribe y el continente americano), como asegura el antropólogo haitiano Michel Trouillot, es impensada tanto por sus contemporáneos como a posterioridad (1995).

Las periodizaciones clásicas de la historiografía hegemónica como aquella tan conocida de Eric Hobsbawm casi que ni repara en la revolución haitiana, aunque irrumpa en la revolución francesa, haya logrado vencer al imperio napoleónico, sea un semillero de rebeldes, libertarios y revolucionarios que defiendan la abolición de la esclavitud de un lado y el otro del atlántico (Linebaugh, Peter y Marcus Rediker, 2005).

El racismo historiográfico impide darle el lugar que tuvo de centralidad y en contrapartida la revolución de Haití es silenciada, borrada, banalizada (Trouillot, 1995). A través de estos mecanismos queda en evidencia la parcialidad de la historia y el poder de su relato que otorga legitimidad, dignidad, valor a los pueblos o, todo lo contrario, como argumenta la escritora nigeriana Chimamanda Adiechi (2018).

La historiadora y filósofa estadounidense Susan Buck-Morss, se pregunta “por qué el tópico Hegel y Haití ha sido ignorado durante tanto tiempo. No sólo los especialistas en Hegel han fracasado en responder a esta pregunta, sino que han fracasado, en los últimos doscientos años, incluso en plantearlo” y ella sostiene que “tal vez Fanon haya sido el que estuvo más cerca de ver la conexión entre Hegel y Haití” (2014)

Esta cita casi textual me permite situar a Fanon en el caribe, junto a otros pensadores caribeños. Mi ejercicio de *memoria* se remonta como un barrilete bastante lejos en el tiempo, vamos a viajar hasta el año 1781, cuando nace Jean Louis Vastey, uno de los principales pensadores del proceso revolucionario haitiano, con una prolífica y abundante obra teórico-conceptual que produjo fundamentalmente entre los años 1814 y 1819. Quiero recuperar su figura como parte de aquellas voces pioneras, que pensaban críticamente desde el Sur discutiendo y disputando el relato hegemónico como uno de los principales y primeros aportes a la teoría antirracista, antiesclavista y anticolonial.

*El sistema colonial develado* fue escrito por Vastey en 1814 y traducido al español por primera vez, recién, en el año 2018. Sinceramente desconozco si hay traducción al portugués y si para ustedes es familiar, su nombre y sus ideas. En la Argentina, la edición y estudio preliminar corresponde a Juan Francisco Martínez Pería, quien nos informa que fue un texto muy conocido en la época, de amplia circulación, llegando a alcanzar varias ediciones, traducciones, reseñas y comentarios. Afirma Vastey: “No es una novela lo que escribo, es la exposición de las desgracias, de los largos sufrimientos y de los increíbles suplicios que padeció un pueblo desafortunado durante siglos” (2018, p. )

Develando la inseparable unión entre el régimen colonial, la esclavitud y el racismo, Vastey se mete de lleno, así, en la discusión del Siglo de las Luces, al redefinir y confrontar con los conceptos básicos que proclaman de manera pretendidamente universal los intelectuales europeos, aquellos sabios e iluminados franceses que esclavizan. Como sostendría Edward Said (2007) no existe una sola metrópoli que pueda considerarse autónoma de sus políticas imperiales y colonialistas, sino que la constituyen plenamente, son su parte integrante. Esto quiere decir que no existía -ni existe- una Francia por fuera de la Francia colonial-esclavista-racista. Vastey sostiene:

los amigos de la esclavitud, aquellos eternos enemigos del género humano escribieron millones de volúmenes libremente; hicieron gemir a toda la prensa de Europa durante siglos enteros para calumniar y rebajar al hombre negro debajo del hombre bruto. Ahora tenemos prensas haitianas que nos permiten develar los crímenes de los colonos y contestar a las calumnias más absurdas, inventadas por el prejuicio y la avaricia de nuestros opresores. ¿Por qué no escribiríamos contra nuestros viles detractores? ¿Por qué no develaríamos los crímenes de esos vendedores de carne humana y de esos odiosos colonos? ¿Por qué no refutaríamos sus miserables argumentos? ¿Por qué no tendríamos el derecho de contestarles? (2018, p. 139).

Como hemos trabajado conjuntamente en otro artículo junto a Lucas Bruschetti (2020)- disponible en internet-, el contexto de producción de las obras de Vastey se verá atravesado por dos factores fundamentales: la disputa ideológica hacia dentro, para consolidar la revolución y, hacia afuera, para frenar el proceso de demonización y castigo ejemplar que se estaba llevando adelante contra la primera colonia de Latinoamérica en independizarse

Así como trazamos la relación entre Simone y Frantz, me interesa abrir la posibilidad de ir tejiendo una genealogía de voces desde la Abya Yala que vayan hilando los argumentos, las lecturas históricas, los combates teóricos, que desde hace tanto tiempo venimos tejiendo contra la trama que todo devora y capitaliza. Más que un punto de partida, como refiere la expresión, éste es un punto de fuga que tiene la intención de sembrar muchos otros.

## Una lectura histórica del velo

La pensadora musulmana decolonial Sirin Adlbi Sibai comienza su libro *La cárcel del feminismo* con una pregunta que le formula a ella un profesor, cuando inicia la cursada para el doctorado: “¿por qué hace una tesis doctoral, si lleva *hiyab*?” (2017, p. 7)

El hecho de que una mujer en la actualidad se tenga que enfrentar a una pregunta como ésta en una academia, en un debate intelectual o en un espacio de formación, es un indicio tanto del camino recorrido, pero por sobre todo, del camino que aún nos falta recorrer.

La respuesta de para qué y por qué una mujer musulmana con *hiyab* escribe una tesis doctoral la responde magistralmente la autora y espero que este disparador sirva como una invitación a su lectura.

A nuestros fines, estas palabras me sirven para ubicar, tal y como venimos haciendo en los apartados anteriores, el trabajo de Fanon. En este caso, como un estudio pionero sobre el velo islámico. Un tema que ha sido y como podemos observar, sigue siéndolo, de polémica y debates.

Como afirma la historiadora Joan Scott (2012), el escándalo del uso del velo islámico evidencia no sólo la inaceptabilidad por parte de la política francesa de una concepción distinta a la suya sobre religión y sexualidad sino también los límites de su propio paradigma universalista basado en un individuo abstracto, libre e igual. La objetivación del islam como un régimen que oprime a las mujeres y por el otro, el republicanismo francés como un sistema que las libera: tradición vs modernidad.

Fanon desarrolla algunos de estos argumentos que, como vemos, florecerán 30 años después, ya que acierta en el nudo del problema: el constructo de la feminidad/masculinidad.

El político francés Jacques Chirac así lo expresó en un discurso pronunciado en Túnez en diciembre de 2003: «El uso del velo, con intención o sin ella, es un tipo de agresión». ¿De qué agresión estamos hablando? Scott lo analiza como un tipo de afrenta doble: la de la mujer con velo y, también, la del hombre (occidental) que trataba de verla. La agresión de la mujer consistiría en negar a los hombres (franceses) el placer, entendido como un derecho natural (una prerrogativa masculina) de mirar debajo del velo. Esto se tomó como un asalto a la sexualidad masculina, una especie de castración. Privar a los hombres de un objeto de deseo socavaba el sentido de su propia masculinidad en la modestia y la falta de disponibilidad sexual de la mujer. Esta falta trastorna de forma profunda el modo en que viven su identidad las mujeres y los hombres franceses.

Para terminar, quiero cerrar con una anécdota que transcurrió en mi clase sobre feminismo. La particularidad de esta clase es que transcurre en una cárcel exclusivamente de mujeres y que las detenidas que son madres y tienen hijos, pueden tenerlos junto a ellas hasta que cumplan los 4 años de edad; después, les niñas tienen que irse. Es una situación muy angustiante ya que les menores también están privadas de su libertad, entre rejas, con carencias de todo tipo: mal alimentados, sin cobertura de salud, pero muchas veces ese es el mejor lugar para quedarse, o el único, ya que al menos están con su madre.



La cuestión es que allí, en ese lugar, donde yo me encontraba dando una charla sobre feminismo en calidad de docente universitaria, en las condiciones que brevemente intenté describirles, y ya cerrando la clase, como ahora esta conferencia, llamó extremadamente mi atención un comentario que rápidamente se propagó en la boca de todas. Una de ellas lo expresó y enseguida todas asistieron.

Todas estaban de acuerdo que eso del patriarcado del que les yo les había estado hablando por horas, era lo que les pasaba a las mujeres árabes: “que están lejos”, “los maridos las obligan”, “pobrecitas”, “les tapan la cara y el cuerpo” y varios etcéteras.

Preferían usar el feminismo, no para mirarse sus propias cicatrices sino para pensar a Otras, y para pensarlas como víctimas. Increíblemente en eso coincidían, mujeres de distinta edad, lugares de procedencia, trayectorias de vida, muy diversas en gustos, opiniones, causas de detención, ellas usaban la episteme del Orientalismo para forzar querer ser, al menos aspiracionalmente, como los blancos, como las mujeres blancas, y golpearse en el pecho por ese Otro explotado. El espejo las reflejaba con la máscara que Fanon denuncia.

Esta anécdota me permite cerrar abriendo: preguntas, caminos, desafíos en las construcciones identitarias, políticas, académicas, para seguir trayendo a Fanon y a Said porque todavía son necesarios: no hay luchas ganadas, aún estamos en la batalla.

## Algunas palabras de cierre

He intentado de presentar la importancia que la obra de Fanon tiene para la transformación de nuestras disciplinas, de nuestras bibliotecas y de nuestro compromiso con la causa de la justicia real, simbólica y epistémica y en la liberación de los pueblos oprimidos desde una mirada interseccional que incluye a las mujeres y no las particulariza.

Lo he situado en varias genealogías, aquellas que buscan pensar históricamente la cuestión de las identidades, por fuera de esencialismos o biologicismos que son tan a-históricos, universales y funcionales al status quo.

Muchas gracias!

## Referencias

- Adichie, Chimamanda (2018). *El peligro de una única historia*. PRH grupo editorial
- Anguita, Eduardo y Caparrós, Martín (2006) *La voluntad. Una historia de militancia revolucionaria en la Argentina*. Booket
- Balbuena, Yamila (2017) “Frantz Fanon y Simone de Beauvoir, descolonización y feminismo” en [https://www.en.wwwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499449137\\_ARQUIVO\\_106,Balbuena.pdf](https://www.en.wwwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499449137_ARQUIVO_106,Balbuena.pdf) y en <https://cdsa.aacademica.org/000-019/99>

- Balbuena, Y. (2017). Simone de Beauvoir y el devenir mujeres de sus lectoras latinoamericanas. En A. Pérez, E. Garguin y H. Sorgentini (Coords.), *Formas del pasado : Conciencia histórica, historiografías, memorias*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.526/pm.526.pdf>
- Balbuena, Y. (2019). Simone de Beauvoir: la mala educadora. Una indagación histórica sobre el problema de la invisibilidad (1954-1970). Trabajo final integrador de Especialización. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Memoria Académica. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1880/te.1880.pdf>
- Balbuena, Yamila y Bruschetti, Lucas (2020) Jean Louis Vastey y la revolución epistemológica haitiana. *Anuario de la Escuela de Historia* (33). [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.16376/pr.16376.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.16376/pr.16376.pdf)
- Benjamin, Walter (1995) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. ARCISLON,
- Buck-Morss, S. (2014). *Hegel, Haití y la Historia Universal*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith (2009) Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon. En Frantz Fanon *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Akal
- Cabanillas, Natalia y Balbuena, Yamila. (2024) La sonrisa de Winnie Mandela. Notas sobre metodología e historiografía feminista en el caso Sudafricano. En Hector Dupuy, Hilario Patronelli y Juan Cruz Margueliche. *África: Nuevas perspectivas, temáticas emergentes y posibles. Un abordaje en tiempos de urgencias para repensar el continente*. Edulp (en prensa).
- Chartier, Roger (1996) *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*. Manantial
- Chinchilla, Julieta (2014) La mujer argelina como elemento de negociación en la construcción de un nuevo poder político: de la independencia a la crisis del sistema de partido único. *Relaciones internacionales*. 27, 55-74 <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2014.27.003>
- De Beauvoir, Simone [1963] (2000) *La fuerza de las cosas*. Sudamericana
- De Beauvoir, Simone [1949] (1999) *El segundo sexo*. Sudamericana
- Fanon, Frantz [1952] (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Akal
- Fanon, Frantz [1959] (2022). *Sociología de una revolución*. Txalaparta.
- Fanon, Frantz [1961] (2007) *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica
- Feierstein, Daniel (2011). Sobre conceptos, memorias e identidades: guerra, genocidio y/o terrorismo de Estado en Argentina. *Política y sociedad*, 48 (3), 571-586 [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_POSO.2011.v48.n3.36417](http://dx.doi.org/10.5209/rev_POSO.2011.v48.n3.36417)
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. la reinención de la naturaleza*. Cátedra
- James, C. L. R. (2013). *Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. RyR.
- James, Daniel (2011) *Resistencia e Integración. El peronismo y la cla trabajadora argentina* Siglo XXI.

- Korol, Claudia (2019). El Encuentro Plurinacional y de las disidencias: el feminismo desentubriendo el Abya Yala *Marcha*.  
<https://www.marcha.org.ar/el-encuentro-plurinacional-y-de-las-disidencias-el-feminismo-desentubriendo-el-abya-yala/>
- Leguin, Ursula [Vendran luvias Suaves] (2014) *Ursula K. LeGuin en el 65° National Book Awards (Sub. Español)* [video] Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=P2TFeL\\_aPiA](https://www.youtube.com/watch?v=P2TFeL_aPiA)
- Lévi -Strauss, Claude, (1998) *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós
- Linebaugh, Peter y Marcus Rediker (2005). *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del atlántico*. Crítica
- Mignone, Emilio (1991) *Derechos humanos y sociedad. El caso argentino, Centro de Estudios Legales y Sociales*. Ediciones del Pensamiento Nacional
- Mitre, Santiago (Director) (2022). Argentina, 1985. (Película).
- Mokhtefi, Elaine (2019) *Alger, capitale de la révolution. De Fanon aux Black Panthers*. La fabrique.
- Piñero, María Teresa (s/f) El Terrorismo de Estado en la Argentina. Una aproximación a las prácticas genocidas durante la última dictadura cívico militar.  
<https://apdh.org.ar/sites/default/files/2020-07/Terrorismo%20de%20Estado%20y%20genocidio.pdf>
- Ranaletti, Mario (2005 ) La guerra de Argelia y la Argentina. Influencia e inmigración francesa desde 1945. *Anuario de Estudios Americanos*, 62 (2), 285-308
- Rostica, Julieta (2018) La transnacionalización de ideas: La escuela contrasubversiva de Argentina a Guatemala. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, 19 (2), 170-197.
- Said, Edward W. (2007). *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia de Bolso.
- Scott, Joan (2012) *Parité! La igualdad de género y la crisis del universalismo francés*. FCE.
- Adlbi Sibai, Sirin (2017). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Svampa, Maristella (2007). El populismo imposible y sus actores, 1973-1976. [ensayo25.pdf \(maristellasvampa.net\)](http://maristellasvampa.net/ensayo25.pdf)
- Summo, Marcelo y Pontoriero, Esteban (2012) Pensar la “guerra revolucionaria”: doctrina antsubversiva francesa y legislación de defensa en la Argentina (1958-1962). *Cuadernos de Marte*, 2 (3), 285-305.
- Trouillot, Michel Rolph (1995). *Silencing the past: Power and the production of History*. Beacon Press.
- Vastey, Jean Louis (2018). *El sistema colonial develado*. Ediciones del CCC
- Wallerstein, Inmanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Siglo XXI
- Zapata, Claudia y Olida Elena (2013) *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Corregidor
- Zemon Davis, Natalie (2013). *El regreso de Martín Guerre*. Akal

## CAPÍTULO 8

### Estudios feministas africanos: una mirada posible

*Natalia Cabanillas*

A finales de la década del 1980 emergen las primeras grandes publicaciones en el campo de estudios feministas africanos, de alguna forma, acompañando también la emergencia de los feminismos del tercer mundo (así llamados en aquella coyuntura). En la década de los 90 la producción feminista se vuelve consistente, y comienza a delinearse un campo de estudios. Esta generación de mujeres intelectuales estudia en sus países ya independizados (como Nigeria o Uganda), o bien, participan de las propias guerras de liberación (en el caso de Mozambique y Angola, de independencias más tardías); muchas de ellas también realizan estudios de posgrado fuera del continente africano, donde chocan de frente con el peso de la biblioteca colonial misógina (Oyěwùmí, s/d). Por tanto, sus preocupaciones académicas están vinculadas a un escenario político inestable y en transformación; así como los académicos africanos hombres, están preocupadas también, por los regímenes post independencia, el autoritarismo, las tradiciones, las promesas incumplidas y la continuidad del colonialismo por otras vías (económicas, intelectuales, culturales, financieras). Al mismo tiempo, se plantean otras preguntas, relacionadas con las desigualdades de género y la agencia de las mujeres.

Los 80 y 90 en el continente africano estuvieron marcados también por las políticas de ajuste estructural de corte neoliberal, con todas las consecuencias nefastas en términos de desfinanciamiento de la educación y pauperización de la población que muy bien conocemos en Argentina por haberlas sufrido en carne propia. Hoy día, podemos hablar de un campo de estudios feministas africanos plenamente consolidado y en expansión, que publica prioritariamente en inglés, pero también en francés y portugués, con diversidad de temas y perspectivas. Este capítulo pretende trazar algunos caminos de debates intelectuales que precedieron al campo de estudios feministas africanos y también diseñar un breve panorama de los temas y agendas de investigación vigentes.

### Historia de África: la constitución de un área de estudios

El campo de los estudios africanos se consolidó entre las décadas de 1950 y 1970, cuando intelectuales africanos de diferentes países comenzaron a cuestionar los estudios africanistas

producidos en el contexto colonial (Fage, 2011; Curtin, 2011). Con la *Nueva Historia Africana* surgieron nuevas bases metodológicas, epistémicas y políticas para los estudios africanos, que también tuvieron eco en América Latina, con la fundación de centros de estudios en esta área, en particular el Centro de Estudios Afro Orientales de la UFBA en 1959, y el Centro de Estudios de Asia y África, en El Colegio de México en 1964. Una de las mayores expresiones editoriales de esta vertiente historiográfica fue la redacción y publicación entre 1960 y 1980 de la enciclopedia *Historia General de África* (HGA) patrocinada por la UNESCO, coordinada por el historiador burkinés Joseph Kizerbo. A pesar de ser una compilación que tiene más de 40 años, ésta, continúa siendo una publicación de referencia, y en Brasil fue publicada en portugués en 2010 y disponible en PDF con acceso libre y gratuito, revitalizando su impacto y circulación en este país.

La *Nueva Historia Africana* discute con los estudios africanistas previos, realizados por académicos, aficionados y administradores coloniales, usualmente europeos, y en muchos casos, con un fuerte sesgo racista. Por ejemplo, en la historiografía colonial encontramos libros y artículos publicados que prescinden de metodologías rigurosas, y que reflejan más de las propias visiones y ansiedades europeas durante las décadas en que colonizaron más del 90% de los territorios africanos, que de los propios pueblos africanos. En algunos casos, se restringen a contar la historia de los europeos en África. Una buena parte de estos textos son escritos por personas que no tienen formación académica especializada (Curtin, 2011; Fage, 2011), no siempre hablan las lenguas locales y, siendo extranjeros blancos, su circulación en los territorios africanos está garantizada por la propia estructura colonial (Ba, 2011). Valentín Mudimbe (2013a; 2013b) - en sus libros *La Invención de África* y *La idea de África*- demuestra que la África es construida y estereotipada como el Otro absoluto de Europa, ocupando un lugar central en la construcción identitaria europea, porque ocupa el centro de la ideología de supremacía racial. De esa forma, la perspectiva africanista colonial sería un discurso interesado sobre África, que retrata principalmente las necesidades occidentales de dominación, pero que, sobre todo, mantiene vínculos directos e indirectos con la construcción cultural o material del imperio.

La *Nueva Historia Africana*, o historiografía nacionalista es contemporánea de las luchas por las independencias africanas y de la consolidación de los estados independientes. Esta corriente historiográfica realiza aportes muy significativos, porque, de hecho, construye e institucionaliza la historia de África como área académica de pleno derecho, demostrando, en primer lugar, que “África tiene historia”. Esta afirmación, así de absurdamente obvia como puede parecer hoy día, era contestada *ad-infinitum* desde la sentencia de Hegel (1999) [1837] en su obra *Filosofía de la Historia*. En esta obra, Hegel afirma que la evolución del Espíritu Absoluto nunca se expresó en África, y que las únicas manifestaciones de este espíritu (el Egipto Faraónico) son apenas evidencia del paso de este desde Oriente Medio a Europa. Así, por décadas, Egipto Antiguo fue y todavía es estudiado como parte de la genealogía de las civilizaciones occidentales, como si no fuera una sociedad tan africana como los Reinos Nubios o el Reino de Meroé. Esta idea predominó durante el período que coincide con la conquista y colonización de África (con fechas

simbólicas aproximadas entre 1885 y 1960<sup>48</sup>). Para demostrar esta premisa, en muchos casos, los historiadores buscaron probar la existencia de grandes civilizaciones creadas por pueblos negros/ africanos. El mayor exponente de esta línea fue el historiador, físico e intelectual público, Cheik Anta Diop (1977; 1954), quien dedicó su vida a demostrar las formas en que el Egipto Faraónico fue construido y liderado por población negro- africana.

Los aportes de esta corriente historiográfica son inúmeros en términos temáticos, siendo los más relevantes: la existencia de Estados africanos y civilizaciones antiguas, desarrollados de forma endógena, así como redes comerciales de larga distancia y grandes centros de conocimiento, como Timbuktú, capital del Antiguo imperio de Mali; la demostración que las formas de trabajo no asalariado en el continente -llamados indistintamente de “esclavitud” no eran sino formas de transferencia de personas entre linajes y no análogas a la esclavitud atlántica; partiendo de la teoría de la dependencia, Walter Rodney (2022) demuestra cómo en el siglo XV la brecha tecnológica y de calidad de vida que separaba los continentes africanos y europea era mínima, mientras que después de los siglos de comercio de seres humanos comandada por las potencias occidentales, esta desigualdad se transforma en un abismo; demuestra también cómo la esclavitud fue central para el desarrollo del capitalismo; la existencia de estructuras de parentesco matriarcales en África occidental (Cheik Anta Diop); historiadores como Terence Ranger (1985), Elikia M’bokolo y también, historiadores soviéticos demuestran que no existió tal cosa como “el alivio de la colonización” – llamada de “pax colónica” (inicios del siglo XX)- propagandizada por la historiografía colonial, que en sus narrativas consideraban que las invasiones europeas no habrían sido resistidas por que fueron la salvación frente a las guerras fratricidas [tribales]. Ranger (1967; 1985) y M’bokolo , entre otros demuestran hubo revueltas anticoloniales en todos los territorios, y que la población local resistió movilizandolos recursos materiales y espirituales disponibles, para evitar principalmente, la pérdida de la soberanía y el pago de impuestos. Esta generación de historiadores está marcada por una urgencia militante: la de construir las historias nacionales de los estados recientemente independizados.

El carácter activista de la producción de conocimiento se mantiene también en gran parte de los estudios feministas africanos. Así, los aportes temáticos al debate sobre la historia africana están enmarcados en un presente de lucha por la soberanía, y en ese sentido, las resistencias anticoloniales de fines del siglo XIX son pensadas como un antecedente de las luchas por la independencia de los años 1960s. A pesar de ser ampliamente conocido el papel de las mujeres en las batallas contra las potencias extranjeras, esto no fue objeto de tematización. Ni siquiera son objeto de destaque heroificante para nutrir el orgullo nacional las líderes políticas o

---

<sup>48</sup> El año 1884-1885 se realizó la famosa Conferencia de Berlín, donde las potencias europeas delimitaron el reparto de África. Hasta entonces, las ocupaciones europeas se limitaban a enclaves costeros, con excepciones puntuales, como El Cabo de Buena Esperanza, Senegal y Argelia. Sin embargo, la ocupación real del territorio se realiza en las siguientes décadas a través de conquistas militares y campañas de exterminio. Las independencias africanas se dan entre 1957, con Gambia y 1994, con el derrocamiento del apartheid. Sin embargo, 1960 es considerado como “el año de África”, pues 18 países conquistan su independencia ese año. Aunque muchas independencias serían posteriores, en 1960 queda históricamente comprobado que las independencias son un proceso sin retorno.

religiosas como la Reina Nzinga de Ngola que luchó contra la ocupación portuguesa en Angola, o Kimpa Vita del Antiguo Reino do Kongo, quien batalló por el fin de la esclavitud; la Reina Okinka Pampa del pueblo Bijagó, último territorio de Guinea Bissau a ser conquistado, o la Reina Ranavalona de Madagascar, heredera de una genealogía de mujeres malgaches en el poder, entre muchas otras. Mucho menos, la participación de las mujeres campesinas e indígenas en la rebelión Herero contra la invasión alemana en la actual Namibia o de las insurgentes Maji Maji en África oriental, o bien las propia Guardia Real del Reino de Dahomey, integrada únicamente por mujeres y que infringió severas derrotas al ejército francés a finales del siglo XIX. Ni siquiera la más reciente Guerra de las Mujeres en Nigeria (1929) o *Aba War* entró dentro de los relatos de la historia nacional heroica de los pueblos en lucha contra el nacionalismo.

Entre los aportes de la *Nueva Historia Africana*, aquellos que revolucionaron los métodos de la historia. En primer lugar, el área de estudios Historia de África nace interdisciplinar (elemento central también en los estudios feministas africanos y estudios queer africanos), con interfase con la antropología, la arqueología y la lingüística, principalmente, pero no exclusivamente. Uno de los grandes dilemas es la escasez o fragmentación de registros escritos, de esta forma, es un área de estudios que desacraliza la fuente escrita y busca resolver las temáticas de investigación recurriendo a fuentes múltiples.

Preocupados con la ausencia, fragmentación o exogeneidad de las fuentes escritas sobre África, Hampate Bá (2011) desarrolla un método de investigación para las sociedades de la oralidad, identificando a través de qué documentos orales las mismas pueden ser estudiadas. Para ello, se basa en décadas de levantamiento y grabación de tradiciones orales en África Occidental, donde, por un lado distingue los textos de entretenimiento de los textos portadores de conocimiento (sujetos a la obligatoriedad de verdad), y por otro lado, selecciona los textos orales históricos. Este texto, "La Tradición Viva" es publicado por primera vez en 1981, reflejando más de una década de trabajo. Jean Vansina (2011), por su parte, desarrolla un método para trabajar con la oralidad entre los pueblos de África Central. En este sentido, podemos considerarlos precursores en la crítica al documento escrito y a la combinación de fuentes escritas, orales, lingüísticas y arqueológicas para la reconstrucción de la historia. Un aporte teórico-metodológico que excede ampliamente el campo de estudios africanos. En gran medida, estos historiadores parten de una pregunta central: ¿cómo estudiamos a los sujetos históricos cuyos rastros no son transparentes, accesibles o considerados históricos? ¿O tal vez, cómo estudiamos sujetos históricos cuyas vidas fueron narradas desde la perspectiva de sus dominadores?

Todos los autores mencionados fueron parte de la obra más significativa de esta corriente historiográfica la colección enciclopédica Historia General de África. En los 8 volúmenes, tenemos dos tercios de autores africanos y un 30% de autores africanistas (en el sentido de ser investigadores extranjeros, especialistas en la temática pero no africanos). Sin embargo, en las más de 8.000 páginas de esta obra magna, sólo encontramos dos autoras mujeres: Madina Ly Tall, de Mali y Catherine Cocquery Vidrovitch, de Francia. Ninguno de los 230 capítulos aborda la cuestión del género o la participación de la mujer en ninguna esfera de la vida africana. A pesar

de que durante el período en que se escribe la obra ya existe una diversidad de mujeres y organizaciones de mujeres destacadas en el ámbito de los sindicatos, en las organizaciones nacionalistas que conquistaron las independencias, entre las asociaciones panafricanistas e inclusive, en las organizaciones armadas. En algunos países, como Egipto o Túnez, encontramos debates feministas bien desarrollados en estas décadas (Lima, 2017; Western, 2019). En el volumen VII de la Historia General de África, encontramos numerosos capítulos dedicados a las luchas anticoloniales y de resistencia, y en ellos no se menciona la participación de las mujeres. En el tomo VIII, por ejemplo, los debates feministas en Egipto en torno a la formación del nacionalismo en la primera mitad del siglo XX son una gran ausencia; la Guerra de Aba o la Guerra de las Mujeres que tuvo lugar en Nigeria en la década de 1930 es otra, así como las movilizaciones masivas de la Federación Nacional de Mujeres Sudafricanas en la década de 1950, el papel de mujeres panafricanistas como Amy Garvey, o teóricas de la negritud como Suzanne Césaire no son nombradas ni una sola vez, a pesar que el panafricanismo ocupa 3 capítulos del tomo VIII, siendo uno exclusivo para tratar el panafricanismo en la diáspora africana. En el volumen VIII, Ali Mazruí (2011) escribe en la introducción, una sección llamada "Las mujeres y la soberanía". En ella, reconoce la relevancia de la participación femenina en varios países y reconoce el problema de que la mayoría de los autores de la HGA enuncian las luchas en términos de "el pueblo", induciendo a pensar en actores masculinos. Posteriormente, en el capítulo 30, el mismo autor dedica un apartado a la "evolución de los roles de hombres y mujeres", con importantes análisis, que ocupan 11 páginas de las 1.239 que tiene el tomo. La historiografía africana, así como muchas corrientes historiográficas, se funda con ese predominio de la autoría masculina. Las mujeres africanas, sin embargo, no demoraron para adentrar al debate académico y político desde diversas áreas del saber.

En paralelo, en los años 1980 y 1990, el optimismo de la independencia y del advenimiento de "el reino de la política", como pregonaría Kwame Nkrumah en su discurso del día triunfal de la independencia de Gana en 1957 (*apud* Mazruí, 2011b), se irán desvaneciendo junto con el predominio del neocolonialismo (continuidad del colonialismo a través de la dependencia económica); la continuidad de la dependencia política de occidente, la dificultad de los nuevos estados para tomar decisiones libremente en el escenario marcado y violento de la Guerra Fría; las dificultades para la diversificación económica y para la ejecución de reformas agrarias. La independencia se mostró insuficiente para alcanzar la descolonización. En este contexto emerge una intelectualidad africana crítica de las élites de la independencia, de los partidos únicos y que también buscan soluciones africanas a problemas globales. Así, los estudios poscoloniales calaron hondo en los mundos académicos africanos dentro y fuera del continente. Una de las críticas centrales sería la elaboración de la pregunta por la continuidad del colonialismo en el ámbito de la cultura, y que simbólicamente está marcado por la publicación del libro de Ngũgĩ Wa Thiong'o, *Decolonising the mind* [Descolonizando la mente], en 1986; aunque esta colección de ensayos se centra en la literatura africana, lo cierto es que impacta todos los ámbitos intelectuales. Ya en la década del 1990s nos encontramos con una proliferación de textos fundantes sobre cómo se construyó la empresa imperial en términos culturales, donde se



destacan “La Invención de África de 1988” del filósofo congolés Valentin Mudimbe (2013a). Indagaciones sobre el carácter del estado colonial son centrales en esta corriente de pensamiento, con destacados aportes de Achille Mbembe (2001; 2011), Mahmood Mamdani (2016), Oyèrónké Oyěwùmí (2017), entre muchos otros; y indagaciones no romantizadas sobre la relación histórica entre identidades y tradiciones en un mundo globalizado constituyen otro de los ejes centrales de investigación, con autores como Kwame Appiah (1997) y Kwasi Wiredu (2016). Estos desarrollos intelectuales son paralelos a los estudios culturales y poscoloniales en otros ámbitos del Sur Global y de intelectuales del sur Global que habitan los corredores del mundo académico del Norte Global.

## Estudios feministas africanos

El campo académico de los estudios feministas africanos comenzó a construirse en las décadas de 1980 y 1990, y se inauguró simbólicamente con la multipremiada publicación en 1987 de la investigación de Ifi Amadiume *Male Daughters, Female Husbands. Gender and sex in an African Society* (traducida al español en 2018, por una editorial de Canarias como *Hijas que son varones y esposos que son mujeres. Género y sexo en una sociedad africana*), donde la autora demuestra dos tesis centrales: la existencia de un sistema de género complejo en el que las categorías de marido/mujer se desvinculan de la biología, permitiendo los tránsitos de género; y la superposición de estructuras patriarcales y matrifocales en las familias polígamas ibgo-nnobi. También demuestra cómo el poder de las mujeres se erosiona severamente durante el colonialismo, cuestionando la teleología del progreso. La institucionalización de este campo de estudio estuvo marcada por la fundación del Instituto de Género en 1996 en el seno de la organización de investigación más prestigiosa del continente, el Consejo para el Desarrollo de la Investigación en Ciencias Sociales en África (CODESRIA), con sede en Dakar, Senegal. Desde entonces, el área ha crecido y consolidado un campo de estudios con relevantes aportes metodológicos y epistemológicos (Jimi Adesina, 2012)<sup>49</sup>. Incluye los temas centrales de: la participación femenina en la política (Patricia Gomes, 2016; Margarida Paredes, 2017; Amanda Goetz y Shireen Hassim, 2003; Amanda Gouws, 2005; Nombomiso Gasa, 2007); violencia de género y violencia en contextos de militarización (Amina Mama, 1996; Fatou Sow, 1997; Mona Eltahawy, 2019; Pumla Gqola, 2015); estructuras familiares, matriarcados y procesos tránsitos o construcción de género (Amadiume, 1987; Oyěwùmí, 2021; Zethu Matebeni, 2017); cuestiones relativas a la agencia de la mujer (Saba Mahmood, 2006); masculinidades (Kopano Ratele, 2016); estudios queer (Ekine Sokari y Abbas, 2013) y estudios de sexualidad (Sylvia Tamale, 2011; Matebeni, 2015), entre otros.

<sup>49</sup> En este capítulo se incorpora el nombre de pila de todos los autores, tanto en el texto (la primera vez que son nombrados), como en la lista final. El motivo es que, a través del apellido, únicamente, no podemos identificar el género de quién escribe, siendo este, un dato relevante. En todos los casos donde fue posible, se menciona el nombre en el texto, para ajustarse lo más posible a las normas APA.

Hoy en día, podemos afirmar que es un campo de estudio rico y consolidado, en plena expansión en el continente y en la diáspora. Es importante mencionar que -dentro del continente- enfrenta los problemas de desfinanciamiento de la investigación que afectan a todos los países periféricos; los contextos de violencia o militarizados de algunos países y, es también un campo de combate. Algunas importantes feministas han tenido que marchar al exilio debido a su activismo en la línea de frente, como es el caso de Stella Nyanzy, quien tuvo que salir de su país natal, Uganda, después de estar presa varias veces por criticar al presidente en redes sociales y por su apoyo abierto y público a las comunidades LGBTQ+ del país (donde la homosexualidad es criminalizada); o Shailja Patel, quien debió abandonar Kenia después de que un juez le ordenara indemnizar y pedir disculpas al hombre que ella denunció públicamente como agresor. Los estudios de sexualidad y queer enfrentan un panorama particularmente difícil, pues en las últimas décadas, una enorme cantidad de gobiernos africanos desarrolla una política abiertamente homofóbica, que incluye inclusive la criminalización. Así, tienen su epicentro en países específicos como Sudáfrica, donde la Constitución del país garantiza amplios derechos a la comunidad LGBTQ+ (a pesar de que socialmente la homofobia y lesbofobia se mantienen), y desde intelectuales africanas que viven fuera de sus países de origen.

A pesar del fin del colonialismo formal sobre el continente, la dominación occidental no ha llegado a su fin, y como tal, existen continuidades en los discursos académicos y no académicos sobre el continente africano, que producen impactos colonizantes, en los términos descritos por Chandra Tlapalde Mohanty (2008) en su artículo “Bajo los ojos de occidente”. En torno de la temática central de este libro, asistimos con preocupación a las formas en que la instrumentalización de los discursos de género y de diversidad sexual construyen territorios favorables para la intervención de potencias occidentales, tal como reflexiona para el caso del velo de las mujeres islámicas Lila Abu-Lughod (2012); para las políticas queer las autoras Awino Okech (2020) y Ekine Sokari, en su crítica al heteronacionalismo (2016). Todas las autoras de este libro se encuadran activamente desde otro lugar, y en su producción de conocimiento buscan ser consientes tanto de la crítica feminista como de las dinámicas de los discursos racistas e imperialistas globales.

## Las miradas latinoamericanas

En la encrucijada latinoamericana, el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA), de El Colegio de México ofrece maestría y doctorado en Asia y África desde 1964, con diversas especialidades: África subsahariana; Japón; Sureste Asiático; China; Medio Oriente y norte de África, entre otras. Este posgrado se centra exclusivamente en historia de África y lengua (con enseñanza intensiva del swahili). Aunque no es un programa de estudios de género o feminista, lo cierto es que ya ha tenido profesoras feministas como Mónica Cejas y actualmente cuenta en su planta con Emily Riley. Muchas de las profesoras que estudiaron en El Colegio de México realizaron estudios de género en las más diversas áreas geográficas, y en el área de África

subsahariana y norte de África, contamos con algunas de ellas en este libro, Mónica Cejas, Indira Sánchez Bernal, Wilda Western y quien escribe, Natalia Cabanillas. Este posgrado no incluye estudios de la diáspora africana, y sus contenidos y debates se enfocan en los temas y bibliografía exclusivamente africana; su creación nos remite a lo que hoy día se llama estudios Sur-Sur, pensar contextos africanos desde México, desde América Latina.

En Brasil, los estudios africanos - en el Centro de Estudios Afro- Orientales fundado en 1959- van de la mano con los estudios de la diáspora, y las indagaciones en torno de las identidades africanas y afro- diaspóricas. Pero también, muy de la mano con las luchas antirracistas y por justicia social-racial en el país. La enseñanza de la historia de África y la historia y cultura afro-brasileñas emerge en Brasil como una demanda de largo plazo de los movimientos negros. Estos contenidos pasan a ser obligatorios en todos los niveles educativos con la ley 10.639/03 en el 2003, durante el primer gobierno de Luiz Ignacio Lula da Silva, y junto con esta institucionalización se multiplican las cátedras de historia de África en las universidades, así como especializaciones y también posgraduaciones especializadas en relaciones étnico-raciales y en estudios africanos. Hoy día, Brasil cuenta con varios posgrados especializados en historia de África y de relaciones étnico-raciales, así como formación de profesores de escuela primaria y secundaria en esta temática; revistas académicas especializadas en estudios africanos que eventualmente reciben artículos que problematizan temáticas de género y revistas feministas que publican estudios sobre contextos africanos. Como indicador, podemos mencionar que de acuerdo con el *Diretorio de Grupos de Pesquisa* del *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico* (CNPq), existen 97 grupos de investigación registrados que tienen en su título la palabra “África/ africana/ africanidades”.

Producto de veinte años de obligatoriedad de la enseñanza de la historia afrobrasileña y africana, de las acciones afirmativas que permitieron democratizar el acceso a la universidad y de un esfuerzo militante sostenido por parte de intelectuales afrobrasileños, en la actualidad, Brasil cuenta con una serie de investigadoras feministas y publicaciones en esta área: Jacimara Santana, de la Universidade Estadual da Bahia, ha investigado sobre las representaciones de las mujeres en la Revista Tempo em Mozambique (2014); y más tarde, reconceptualizando las prácticas de salud física y espiritual, con la tesis doctoral publicada por la UNICAMP *Médicas Sacerdotisas. religiosidades ancestrales y contestación en el sur de Mozambique (1927-1988)* (2018); Patricia Godinho Gomes (2016) originaria de Guinea Bissau, pero que trabajó por varios años en la UFBA como profesora visitante, ha publicado importantes contribuciones para comprender la participación de las mujeres en la lucha por la liberación nacional en Guinea Bissau, y en las luchas armadas en general, sobre los estudios de género en este país, entre otros aportes significativos; en su último libro, coordinado con Claudio Alves Furtado (Gomes y Furtado, 2017), trae una de las propuestas más profundas para el diálogo intercultural sobre el género África-Brasil; Fernanda Thomaz de la UFJF coordina un trabajo colectivo en 2020, con textos producidos por estudiantes, mostrando también que existe un interés en las nuevas generaciones por los temas de género, sexualidades y representaciones en el estudio de la historia africana; En la UFMA, Tatiana Raquel Reis Silva (Silva et al, 2020) y Viviane Oliveira

Barbosa (Silva y Barbosa, 2019) han producido dos colecciones relevantes, con capítulos sobre cuestiones de género y feminismos en África, la primera de ellas una autora especializada en las dinámicas del comercio de *rabidantes* (mujeres comerciantes ambulantes) y la segunda con una extensa e interesante investigación sobre los movimientos de mujeres rurales en Sudáfrica. En la Universidade de Brasília ya cuenta con varias tesis doctorales de alta calidad defendidas en las áreas de sociología, historia y antropología, abordando algún tema de los estudios feministas africanos, con énfasis en el trabajo reciente de Dayana Augusta Santos da Silva (2021), explorando la participación femenina en los movimientos armados del MPLA, FNLA y UNITA en Angola. Denise Costa, sus estudios sobre el cabello de mujeres negras, publicada con el título *Que leveza busca Vanda?*, entre otros. El tema permea proyectos de extensión, teniendo en Unilab un referente relevante con el grupo *Sobre o Corpo Femenino. Literaturas Africanas y Afrobrasileñas*, a cargo de Luana Antunes; y en la UFRGS, el profesor Rivair Macedo acompañó el montaje por parte de la entonces alumna de maestría Thuila Ferreira del sitio web "*Biografías de Mulheres Africanas*", de libre acceso y con una enorme calidad académica. Hay muchas otras profesoras o estudiantes de posgrado que realizan investigaciones en el área de los estudios feministas africanos en Brasil, especialmente jóvenes migrantes de países africanos que están cursando estudios de maestría y doctorado, y muchas de los cuales son graduadas de la Unilab.

El campo de los estudios feministas africanos en Brasil se ha fortalecido con traducciones de obras imprescindibles, publicadas originalmente en inglés: en 2010, la Unicamp publicó en portugués el libro de la autora zimbabuense Anne McClintock *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*, contribuyendo a la comprensión del Imperialismo y sus representaciones como un proyecto *generizado* y sexuado; una obra que también contribuye a entender la formación de masculinidades blancas hiper violentas en el contexto del imperialismo. En 2021, 24 años después de su primera edición, la multipremiada investigación de Oyèrónké Oyěwùmí estará disponible en portugués, y desde 2017 está traducido al español por el colectivo GLEFAS como *La invención de las mujeres: construyendo un sentido africano para los discursos de género occidentales*; este trabajo fue precedido por la difusión de traducciones con fines didácticos publicadas en el sitio web "Filosofía africana", un proyecto dirigido por el profesor de la UnB Wanderson Nascimento. Desde Unilab Malês, la profesora Caterina Rea promovió la traducción parcial de una de las publicaciones más relevantes en estudios de sexualidad en África: *Queer African Reader* (Sokari y Abbas, 2013), publicando dos volúmenes en 2018 y 2021, respectivamente bajo el nombre de *Traduzindo África Queer I y II*.

El vínculo de Brasil con las intelectuales feministas africanas ha ido creciendo, podemos mencionar desde la participación de la escritora Chimamanda Ngozi Achiche en el programa televisivo brasileño *Roda viva* hasta la conferencia de Zethu Matebeni en el evento en línea I Seminario Internacional de Interseccionalidades (UNILAB-CE) en octubre de 2021, y las dos participaciones de Oyèrónké Oyěwùmí en eventos académicos brasileños, en las I Jornadas del Pensamiento Negro en la UnB en 2016, en el Congreso de Feminismos Decoloniais en 2022 en la UFRJ, y en la 11ª edição da Festa Literária Internacional de Cachoeira (Flica), en Bahia. Efectivamente, Oyèrónké Oyěwùmí con sus estudios sobre la sociedad yoruba y sobre el impacto

del colonialismo en dicho universo cultural realiza un aporte significativo para las formas en que la diáspora africana en Brasil se entiende a sí misma. Más aún considerando que la matriz cultural yoruba ha sido una de las que más impactó en el Brasil, y cuya memoria está presente en las religiones de matriz africana como el candomblé.

Como fue mencionado antes en este capítulo y en la introducción a este libro, la Universidad de la Integración Internacional de la Lusofonia Afro-brasileira fue fundada como una gran acción afirmativa en sí misma, para viabilizar el acceso a la universidad a sectores históricamente marginalizados, como la población del interior del nordeste brasileño, población afrodescendiente, *quilombola*; y como una política de reparación en relación a los pueblos africanos que construyeron el Brasil. Es también una universidad internacional, con acuerdos de cooperación sur-sur con los países africanos de lengua oficial portuguesa. El contexto académico de la Unilab es el lusófono, y a este respecto, la investigación sobre relaciones de género en los países africanos de lengua oficial portuguesa está en plena expansión. Destacamos la presencia de activistas e intelectuales africanas en el Congreso Internacional *Fazendo Gênero y Mundos de Mulheres* en 2017 en Florianópolis, Brasil, entre ellas Maria Odete Semedo, de Guinea Bissau y Eufemia Matos, de Cabo Verde.

La siguiente edición de este evento global *Mundos de Mulheres* se realizó en 2022 en la Universidad Eduardo Mondlane, en Mozambique, con el tema "Feminismos africanos". En este país, los debates de género están presentes en las universidades desde los años 1990s. Se destacan los estudios sobre violencia contra las mujeres, promovidos por Ana Loforte (Gaspareto, Amancio e Maúngue, 2021), y sobre activismo, el libro de Isabel Casimiro (2014), *Paz na Terra, Guerra em Casa*, así como los trabajos múltiples y comprometidos de Teresa Cruz y Silva. En el caso de Angola, estos estudios son un poco más recientes, y sobre la participación política de las mujeres, también encontramos los trabajos de Margarida Paredes (2017) con su tesis monumental sobre mujeres combatientes, titulada *Combater duas vezes*, centrada en el período de la lucha armada contra Portugal, y los trabajos de Cesaltina Abreu (2012) sobre relaciones de género, movimientos sociales y cuestiones agrarias; Patricia Godinho Gomes es una referencia para Guinea Bissau, guineana residente en Brasil durante muchos años ha indagado sobre el papel de las mujeres en las zonas liberadas durante la guerra de liberación en Guinea Bissau; ya Peti Mama Gomes que es parte de este libro representa una nueva generación de investigadoras feministas, que propone desde la antropología una nueva política de la mirada sobre las mujeres africanas, y en ese sentido, toda una generación de jóvenes guineenses acompañan estas nuevas formas de hacer / descolonizar la investigación; para las nuevas generaciones, las relaciones de género y las mujeres son destacadas no solamente cuando entran en el terreno masculinizado del Estado o de la lucha armada, sino que son miradas que se permiten subrayar las estrategias para la creación de la vida tejidas por mujeres que han elegido la comunidad como una de las formas de resistencia; en los estudios de género en Cabo Verde, destacan Eurídice Monteiro (2016), quien ha analizado las relaciones raciales, la criollización, así como las estructuras familiares y lo que la autora llama de monogamia secuenciada como estrategia para lidiar con las relaciones de violencia; y Eufemia Vicente

Rocha (Rocha y Vieira, 2021), centrada en el área de género, estructuras familiares, trabajo y migración. Los estudios históricos sobre São Tomé y Príncipe son ciertamente escasos, y muchas de las reconstrucciones históricas no poseen una mirada feminista, de ahí que la contribución de María da Luz Fonseca en este libro es tan significativa, cuando como joven investigadora evidencia las múltiples formas en que lo personal es político -e histórico, colocando así la experiencia en el centro de la escritura científica.

## Consideraciones finales

En este capítulo busqué presentar algunos caminos que llevaron a la construcción del campo de estudios feministas africanos. El objetivo no era ser exhaustiva en el recorrido, sino apenas mostrar la existencia de un campo amplio y profundo, quién sabe, despertar la curiosidad en lectoras de este capítulo o libro y también, ofrecer una posible ruta de lectura y encuadramiento de autoras fundamentales.

En particular, estuvo históricamente conectado a la corriente de estudios Nueva Historia Africana y a los estudios poscoloniales. Es un campo de estudios que desde sus inicios se plantea una mirada interseccional descriptiva. Considera las estructuras de poder de clase, se plantea desde una actitud militante sobre el conocimiento, y también plantea combatir la geopolítica imperialista global.

## Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, L. (2012). As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. *Estudos Feministas*, 20 (2), 451–470. <http://www.jstor.org/stable/24328140>
- Adesina, Jimi (2012). Prácticas de la sociología africana: lecciones de endogeneidad y género en el mundo académico. En Teresa Cruz e Silva y João Paulo Borges Coelho y Amelia de Souto Neves. *Cómo fazer ciências sociais na África. Questões epistemológicas, metodológicas e políticas* (pp. 195-209). CODESRIA. <https://www.codesria.org/spip.php?article1610&lang=en>
- Amadiume, Ifi. (1987). *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society* Zed Press.
- Appiah, Kwame Anthony. (1997). *Na casa do meu pai: África na filosofia da cultura*. Contraponto.
- Bâ, Hampate. (2011). A tradição viva. En Joseph Ki-Zerbo. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* (pp. 167-212). UNESCO.

- Casimiro, Isabel. (2014). *Paz na Terra, Guerra en Casa. Feminismo e organizações de mulheres en Mozambique*. Editora UFPE. <https://www.ufpe.br/documents/38978/1182937/paz-e-terra.pdf/93e804da-8659-4acb-8928-3120616ef807>
- Cejas, Mónica Inés (coord.) (2017). *Sudáfrica post-apartheid: nación, ciudadanía, movimientos sociales, gobierno, género y sexualidades*. MC Editores-UAM-X.
- Cejas, Mónica Inés y Galindo, Alejandra (Coord). (2023). *Mujeres desde el Sur Poéticas del encuentro con Asia y África*. Itaca.
- Cesaltina Abreu. (2012). Desigualdade social e pobreza: ontem, hoje e (que) amanhã. *Revista Angolana de Sociologia*, 9, 93-11. <http://journals.openedition.org/ras/440>; DOI <https://doi.org/10.4000/ras.440>
- Costa, Denise Ferreira. (2019) *Qué leveza busca Vanda? Ensaio sobre a lida do cabelo crespo no Brasil e em Mozambique*. Letramento.
- Curtin, P. D. (2010). Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral (Cap.3). Joseph Ki -Zerbo. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* (pp. 57-71). UNESCO.
- Diop, Cheikh Anta (1954). *Nations nègres et culture*. Présence Africaine.
- Diop, Cheikh Anta. (1977). *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*. IFAN-NEA.
- Ekine, S. (2016). Narrativas Contestadoras da África queer. *Cadernos De Gênero E Diversidade*, 2(2). <https://doi.org/10.9771/cgd.v2i2.20727>
- Ekine, Sokari; Abbas; Hakima (Orgs.) (2013). *Africa Queer: a reader*. Pambuzuka Press.
- Eltahawy, Mona. (2019). *Seven necessary sins for women and girls*. Beacon Press.
- Fage, J. D. A evolução da historiografia de África. En KI-ZERBO (ed.). *Historia Geral da África. Vol 1. Metodología y Prehistoria de África*. (pp. 1-22). Cortez Editora- UNESCO.
- Gasa, Nomboniso (Ed.). (2007). *Women in South African History. Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo*. HSRC Press.
- Gasparetto, V. F.; Amancio, H. P.; Maúngue, H. (2021) El campo de estudios y la construcción de la igualdad de género en Mozambique: las aportaciones de Ana Loforte e Isabel Casimiro. *Artemis*, 32, (1), s/p. <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/artemis/article/view/61244>.
- Goetz, Anne Marie; Hassim Shirem (eds.). (2003). *No shortcuts to power. African Women in Politics and Policy Making*. ZedBooks.
- Gomes, P. (2021). De emancipadas a invisibles: las mujeres guineanas en la producción intelectual del Instituto Nacional de Estudios e Investigación (INEP). *Revista Paginas*, 13(32), s/p.. <https://doi.org/10.35305/rp.v13i32.509>.
- Gomes, Patricia Godinho e Furtado, Cláudio (2017). *Encontros e desencontros de lá e de cá do Atlântico: mulheres Africanas e Afro-brasileiras em perspectiva de gênero*. EDUFBA.
- Gomes, Patricia Godinho. (2016) "Las otras voces". Trayectorias de las mujeres, cultura política y procesos emancipatorios en Guinea Bissau. *Odeere: Revista del Programa de Posgrado en Relaciones Étnicas y Contemporaneidad*. 1, (1), 121-145. <https://doi.org/10.22481/odeere.v0i1.1536>

- Gouws, Amanda (Ed.). (2005). *(Un) Thinking Citizenship. Feminist Debates in Contemporary South Africa*. UCT Press.
- Gqola, Pumla Dineo. *Rape. The South African Nightmare*. MF Books Joburg, 2015.
- Hegel, (GWF). (1999). *Filosofia da historia*. UnB.
- Lima, Cila. (2017). *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. Tesis (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Doi:10.11606/T.8.2017.tde-07082017-121004.
- M'Bokolo, Elikia. (2011) *África Negra: história e civilizações. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias)*. EDUFBA.
- Mahmood, Saba. (2006). Teoria Feminista, Agência e Sujeito: algumas considerações sobre o revivalismo islâmico em Egipto. *Etnográfica*, X (1), 121-158.  
[http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0873-65612006000100007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt)
- Mama, Amina. (1996). *Women's Studies and Studies of Women in Africa During the Nineties*. CODESRIA.
- Mandami, Mahmood (2016). Entendendo a violência política na África pós-colonial. Em Helen Lauer y Kofi Anyidoho. (org.). *Resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas, Tomo IV*. (pp. 375- 418). FUNAG.
- Matebeni, Zethu (2017). Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer. *Revista Antropologia*. 60 (3), 26-43. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892>
- Matebeni, Zethu. (2015). *Reclaiming Afrikan: queer perspectives on sexual and gender identities*. Modjaji books.
- Mazrui, Ali. (2011). Introdução. En A. Mazrui (Ed.). *História Geral de África. Tomo VIII. África desde 1935*. (pp. 1-29). Unesco y Cortez Editora.
- Mazrui, Ali. (2011b) "Procurarei primeiro o reino político". En A. Mazrui (Ed.). *História Geral de África. Tomo VIII. África desde 1935*. (125-149). Unesco y Cortez Editora.
- Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. University of California Press.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica: seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- McClintock, Anne. (2010). *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Editora da Unicamp.
- Mohanty, Chandra Talpade (2008) Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Cátedra.
- Monteiro, Euridice. (2016) Crioulidade, colonialidade e gênero: as representações de Cabo Verde. *Revista Estudos Feministas*, 24 (3), 983-996.  
[https://www.jstor.org/stable/estufemi.24.3.983#page\\_scan\\_tab\\_content](https://www.jstor.org/stable/estufemi.24.3.983#page_scan_tab_content)
- Mudimbe (2013a) *A ideia de África*. Ediciones Pédago.
- Mudimbe, Valentin (2013b). *A invenção da África. Gnosés, filosofia e a ordem do conhecimento*. Ed. Pedago.



- Okech, A. (2020). African feminist epistemic communities and decoloniality. *Critical African Studies*, 12(3), 313–329. <https://doi.org/10.1080/21681392.2020.1810086>
- Oyèrónkẹ Oyěwùmí. Jornada pela Academia. (s/d) Tradução para uso didático de Oyěwùmí, O. Journey Through Academia, de Aline Matos da Rocha. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/>
- Oyěwùmí, Oyèrónkẹ (2021). *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 1ª edição. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Oyěwùmí, Oyèrónkẹ (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la frontera
- Oyěwùmí, Oyèrónkẹ (2022). [Forum de Ciencia e Política da UFRJ]. Conferência A invenção das Mulheres. II Jornadas de Feminismos Decoloniais. Youtube. UFRJ. [Conferência | A Invenção das Mulheres | Oyèrónkẹ Oyěwùmí | II Jornada \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=...)
- Paredes, Margarida (2017). Biografias, memórias coloniais e legados pós coloniais. *Revista Ideação*, n. 35, 395-409. <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/1881>
- Paredes, Margarida. (2015). *Combater duas vezes: mulheres e luta armada em Angola*. Verso da História.
- Ranger, Terence. (1967) *Revolt in Southern Rhodesia, 1896–97*. Heinemann.
- Ranger, Terence. (1985). *Peasant Consciousness and Guerrilla War in Zimbabwe: A Comparative Study*. James Currey
- Ratele, Kopano (2016). *Liberating masculinities*. HSRC Press.
- Rea, Caterina, Godart Paradis, Clarisse e Izzi, Madalena (eds e tradutoras). (2018) *Traduzindo African Queer*. Salvador: Editora Devires.
- Rea, Caterina, Soares, João Bosco, e Silva, Ana Catarina Barbosa (eds e tradutoras). (2021) *Traduzindo African Queer II. Figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Editora Devires.
- Rocha, Eufémia V. ; Vieira, Miriam S. (Org.) (2021). *Gênero em contextos cabo-verdianos: trânsitos de pesquisa Brasil-Cabo Verde*. Edições UniCV.
- Rodney, Walter. (2022) [1972]. Como Europa Subdesenvolveu a África. Boitempo.
- Said, Edward W. (2007). *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia de Bolso.
- Santana, Jacimara Souza. (2014). *Mulheres Africanas de Moçambique na Revista Tempo (1975-1985)*. Casa Aberta/Biblioteca Nacional.
- Santana, Jacimara Souza. (2018) *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (1927-1988)*. EDUNICAMP.
- Santos da Silva, D. A.. (2021b). Mujeres angoleñas en la lucha anticolonial: historiografía, fuentes y memoria. *Revista Paginas*, 13(32), s/p. <https://doi.org/10.35305/rp.v13i32.513>.
- Santos da Silva, Dayane Augusta (2021a). *Na cobertura da retaguarda. Mulheres angolanas na luta anticolonial (1961-1974)*. Tesis (Doctorado en Historia) — Universidad de Brasilia.
- Silva, Tatiana R. R.; Barbosa, V. O. (Orgs.) (2019). *África e Afro-Brasil em debate*. EDUEMA.

- Silva, Tatiana R. R.; Barroso Junior R. S. (Org.); Sousa, W. E. B. (Org.). (2022). *África Brasil: cultura, experiências e questões raciais no sul global*. Pitomba/EDUEMA.
- Sokari; Ekine y Hakima Abbas (Orgs.). Lector africano queer. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambuzuka Press, 2013.
- Sow, Fatou. (1997). The social sciences in Africa and gender analysis. En A. Iman; A. Mama; F. Sow, (eds.). *Engendering African Social Sciences*. CODESRIA.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). *Pode o Subalterno Falar?* Editora UFMG.
- Tamale Sylvia (Ed.) (2011) *African sexualities. A reader*. Pambazuka Editores.
- Thomaz et al (Org.). (2020) *Gênero, narrativas e identidades*. Editora da UFJF, 2020.
- Vansina, Jean. (2011). A tradição oral e sua metodologia. En Joseph Ki -Zerbo. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* (pp. 139-165). UNESCO / Cortez Editora.
- Wa Thiongo, Ngugi (2015) [1986]. Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana. Ediciones de Bolsillo
- Western, Wilda. (2021) *Las leyes y el cuerpo. Ciudadanía de mujeres en Egipto contemporáneo*. UACM- GEDISA.
- Wiredu, Kwasi. Estado, sociedade civil e democracia na África. Em . Em Helen Lauer y Kofi Anydoho. (org.). *Resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas, Volumen III*. (pp. 1821- 1844). FUNAG.

## Páginas de internet

- Diretorio de Grupos de Pesquisa del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico y Tecnológico (CNPq). [Diretório de Grupos de Pesquisa - Plataforma Lattes - CNPq](#)
- Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México, México. <https://ceaa.colmex.mx/>
- Programa Multidisciplinar de Pós Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Centro de Estudos Afro- Orientais. Universidade Federal da Bahia, Brasil. [Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos \(ufba.br\)](#)
- Revista Afro- Ásia. Universidade Federal da Bahia [Afro-Ásia \(ufba.br\)](#)
- Biografia de Mulheres Africanas. Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil. [Biografias de Mulheres Africanas \(ufrgs.br\)](#)
- Filosofia Africana <https://filosofia-africana.weebly.com/>
- 13 Mundos de Mulheres e Fazendo gênero 2017. Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. [13º Mundos de Mulheres & Fazendo Gênero 11 \(ufsc.br\)](#)
- 14 Mundos de Mulheres, 2022. Universidade Eduardo Mondlane, Mozambique. [mm2022.org](http://mm2022.org)

## CAPÍTULO 9

### Políticas discursivas en la historiografía sudafricana: situando mujeres y género

*Mónica Inés Cejas*

Como joven historiadora latinoamericana interesada en la historia sudafricana y habiendo vivido durante mis años de estudios de posgrado la efervescencia de los estudios de género en los años noventa del siglo pasado, el interés y la curiosidad que hoy puedo llamar feminista (Enloe, 2004) me llevaron a inicios del presente milenio a “ir más allá”, indagando no sólo en las prácticas y experiencias de las mujeres en sus luchas contra el *apartheid* en Sudáfrica, sino también en cómo se había tratado esta temática en la misma historia sudafricana. Hoy, a veinte años de aquel ejercicio, reconozco que la curiosidad por conocer desde el sur, es decir posicionándonos desde coordenadas geopolíticas marcadas por experiencias coloniales y aún colonizantes, incita a cuestionar, poner bajo la lupa feminista de la metodología de la sospecha (Garzón Martínez et al., 2014) relatos y representaciones fundantes en las historias nacionales. Fue con este ejercicio, con esta indagación en la historia y en la historiografía sudafricana que empecé ese recorrido. En el camino, los feminismos descoloniales, los estudios culturales y los diálogos desde el sur que intento entablar como mujer interesada en el pensamiento y luchas de las africanas desde México<sup>50</sup> han contribuido a dimensionar esos primeros pasos dotándolos de un sentido crítico y también en el ejercicio genealógico de mi propio devenir feminista.

Hasta finales de la década del setenta, raramente la literatura sobre el movimiento *antiapartheid*<sup>51</sup> hacía referencia a las mujeres como agentes sociales dinámicos (por ejemplo: Walshe, 1970 -historia del Congreso Nacional Africano (ANC) hasta 1952-; Gerhart, 1978 -historia de la resistencia africana, especialmente el Congreso Panafricanista y el Movimiento de Conciencia Negra-; en el contexto más amplio de la historia sudafricana, el texto de Beinart, 2002 presenta las mismas características). Algunas de las investigaciones que se centraban en las principales organizaciones que combatieron al régimen -focalizando en sus estrategias, características organizacionales, actividades, etc.- incluyeron la militancia de las mujeres pero en el contexto de un nacionalismo androcéntrico (Lodge, 1983 -estudia la resistencia durante la

---

<sup>50</sup> Puede accederse a mis publicaciones en <https://xoc-uam.academia.edu/MonicaCejas>

<sup>51</sup> En afrikáans *apartheid* significa separación o “situación de estar aparte”. Este término fue utilizado por primera vez en este idioma en 1929 y en inglés en 1947 cuando fue asociado a la idea de sistema de segregación racial legalmente sancionado.

posguerra y hasta 1976-; Karis, Carter, Gerhart y Johns, 1997 -historia documental de la política sudafricana-; Simons y Simons, 1983 -los Simons, Ray y Jack, fueron miembros del Partido Comunista Sudafricano-). Esta mirada “masculina” hacia el movimiento antiapartheid en la historiografía hace eco de la misma actitud en el mismo movimiento de oposición de liderazgo notoriamente masculino: en otras palabras, considerar a las mujeres como actores subalternos y construir una narrativa hegemónica basada exclusivamente en la experiencia de los hombres. En las líneas que siguen presento una breve introducción al proceso de surgimiento de los estudios de mujeres y de los análisis de género en la historiografía sudafricana.

## Luz entre las sombras: situando la historia de las mujeres en la historia social

En los años setenta del siglo pasado, historiadores neo-marxistas<sup>52</sup> comenzaron a criticar a los, hasta entonces dominantes, análisis liberales<sup>53</sup> y nacionalistas de la historia sudafricana. El énfasis en las “relaciones de raza” y las biografías de los “héroes del nacionalismo afrikáner”<sup>54</sup> fueron reemplazados por una aproximación focalizada en la acumulación capitalista local con base en la creación y reproducción de una mano de obra africana y las consecuentes políticas adoptadas para ese fin por la minoría blanca dominante (Hetherington, 1993; Saunders, 1988, partes 4 y 5). En concordancia, es frecuente encontrar conceptos como “penetración de capital mercantil” y “articulación de modos de producción” en el análisis de las sociedades africanas. Pero los neo-marxistas fueron a su vez criticados por su reduccionismo economicista, que ignoraba la agencia de la población africana.<sup>55</sup> Así, desde fines de la década y especialmente

<sup>52</sup> Influenciados por los historiadores de la “New Left” tanto en Inglaterra (E.P. Thompson, Eric Hobsbawm) como Francia (Claude Meillassoux). Los autores de esta corriente son también identificados en el *milieu* histórico sudafricano como los “revisionistas”.

<sup>53</sup> Esta escuela fue identificada como tal en las publicaciones de la *Oxford History of South Africa* a principios de la década de 1970. Con la denominación “liberal” se quería hacer notar la idea de capitalismo como idéntico a progreso que caracterizaba a esta interpretación histórica. Según Deborah Gaitskell, los liberales prestan poca atención a las relaciones de clase y a las relaciones de producción, siendo “raza” la categoría social dominante para explicar la historia sudafricana. Mónica Wilson y Leonard Thompson son los autores más representativos de esta corriente. Véase Gaitskell, Kimble y Unterhalter (1983, p. 6).

<sup>54</sup> Se conocía por boers o afrikáners a los descendientes de los holandeses y alemanes pertenecientes a la Compañía Holandesa de Indias Orientales (*Dutch East Indian Company*, Vereenigde Oostindische Compagnie o VOC en holandés antiguo), que se habían asentado en los alrededores de Ciudad del Cabo desde 1652 y a los que luego se sumaron hugonotes franceses en 1688. Eran agricultores que siempre tuvieron diferencias de intereses con el colonialismo inglés instalado en el sur del país (Natal y el Cabo) desde mediados del siglo XIX. Tales divergencias motivaron la migración boer al interior en busca de nuevas tierras, conocida como Gran Trek (1834-44) epopeya base del nacionalismo afrikáner.

<sup>55</sup> En este texto denomino “africana(o)/africana(o)s” a la población sudafricana hablante de lenguas de origen bantú. En los documentos oficiales se encuentran diferentes denominaciones que fueron empleadas para categorizar a la población. Por ejemplo, cuando la Unión Sudafricana fue establecida, en 1910, la población bantú fue clasificada como “nativos”. Desde 1951, hasta después de la Ley de autoridades bantúes (*Bantu Authorities Act*), el NP reemplazó el término “nativo” por “bantú” en algunas leyes, pero la forma original perduró en muchos otros casos. Y fue sólo hasta 1962 cuando

durante la siguiente, se dio paso a análisis tendientes a producir una historia social. Es dentro de este contexto que deben situarse los inicios de la historiografía sobre mujeres y la perspectiva de género en Sudáfrica.

La historiografía nacionalista afrikáner se caracterizaba por la casi total exclusión de las mujeres en su narrativa. En efecto, sus protagonistas eran hombres y cuando se mencionaba a las mujeres, era en el contexto de la familia y bajo un característico rol subalterno de “mujeres que brindan apoyo leal” *loyal supportive role* (Gaitskell, Kimble y Unterhalter, 1983, p. 3). En la historiografía de corte liberal se las incluía en estudios sobre su condición legal, la vida en la ciudad o las relaciones matrimoniales (Welsh, 1971; Mayer, 1971). Pero no se trató en ningún caso de un análisis de género, es decir, de la construcción social de las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Aquí conviene abrir un pequeño paréntesis y situar a su vez el concepto de género en la historiografía como una herramienta del pensamiento feminista sobre todo a partir de texto fundante de la historiadora estadounidense Joan Scott (1986) quien reflexiona años después [1999] (2008) sobre la época de su surgimiento:

En las décadas de los setenta y los ochenta, las teóricas del feminismo (entre las que me incluyo) se interesaron por el género como un medio para volver a reflexionar acerca de los factores que determinan las relaciones entre los sexos. En aquel momento había sido de gran importancia para nosotras separar la biología de la cultura, y justificar el cambio no como un aspecto de una dirección social radical sino como un aspecto de la historia. En aquellos días hicimos un importante trabajo teórico en torno al término género; la misma palabra -una referencia gramatical traspuesta al campo socio-cultural- resultaba molesta (Scott, 2008, 13)

Un concepto pensado sin ánimos universalistas, como ella misma advierte (Scott, 2008) [1999] aunque existe toda una crítica al respecto que considera al género como una imposición colonial de occidente (por ejemplo, Oyêwùmí, 2017, [1997]). Como estudiantes en los noventas lo adoptamos con mucho entusiasmo porque nos invitaba a formular preguntas como las siguientes:

... las feministas se preguntaron cómo y en que con dicciones se han definido los diferentes roles y funciones para cada sexo; cómo los auténticos significados de las categorías "hombre" y "mujer" variaron según las épocas y el lugar; cómo se crearon e impusieron las normas reguladoras de la conducta

---

“bantú” fue establecido de manera definitiva en los documentos oficiales. La palabra “africana(o)” nunca fue usada por las autoridades; el problema con dicha categoría es que fue traducida al idioma afrikáans por la palabra *afrikaner*, que fue la misma denominación utilizada por los descendientes de blancos holandeses para referirse a ellos mismos. Con el objetivo de hacer visible las diversas demandas y las denominaciones arbitrarias, el Instituto Sudafricano de las Relaciones de Raza (SAIRR, por sus siglas en inglés) –una organización liberal e independiente-, decidió usar el término “africana(o)” (*african* en inglés) para designar este sector de la población sudafricana.

sexual; cómo las cuestiones de poder y de los derechos se imbricaron con las cuestiones de la masculinidad y la feminidad; cómo afectaron las estructuras simbólicas a las vidas y las prácticas de la gente común; cómo se forjaron las identidades sexuales desde el interior y contra las prescripciones sociales (Scott, 2008, p. 14).

Considero importante contextualizar desde las mismas historiadoras al concepto y sus usos en su tiempo para poder aprehenderlo en su dimensión para la historiografía sudafricana de aquel entonces. Y es que si tomamos en consideración, por ejemplo, la participación de las mujeres en la lucha anti*apartheid*, si bien es cierto que hay escritos desde los años cincuenta, se trata de narraciones autobiográficas de las directamente implicadas o de contenido informativo no académico o descriptivas de la situación legal de las mujeres africanas (Joseph, 1958-1959; Sachs, 1957; Lewin, 1959; en la década del sesenta: Joseph, 1963 y 1966; Simons, 1968). Específicamente, el análisis histórico de la lucha anti*apartheid* no las incluye hasta fines de los años setenta y cuando lo hace no consigue su integración (su reconocimiento) a las principales corrientes historiográficas. El objetivo principal de muchos de estos textos era rectificar una historiografía caracterizada por “el ocultamiento del activismo femenino”<sup>56</sup>. De allí que los conceptos eje fueran *resistencia* y *protesta de las mujeres* frente a la imposición de pases<sup>57</sup> (Kros, 1978; Yawitch, 1978; Walker, 1978 a y b; Kaim, 1978; Wells, 1980 y 1983; Lodge, 1983). Pero en ningún caso se trató de explicar la adscripción de las mujeres a determinados espacios y la privación de su inclusión en otros como producto de un determinado orden de género. Sin duda, la reactivación del movimiento de mujeres después de los sucesos de Soweto en 1976<sup>58</sup> —promovido, en gran parte, por las veteranas de los movimientos de la década de 1950— así como el desarrollo de los estudios sobre mujeres a nivel internacional, alentaron esta nueva tendencia impulsada sobre todo por estudiantes de las universidades de Witswatersrand y Cape Town

<sup>56</sup> Lo que remite a la expresión: “*Hidden history of female activism*” que hace referencia al concepto de Sheila Rowbotham (historia del movimiento obrero y de mujeres, Estados Unidos e Inglaterra, siglo XIX) quien junto a historiadoras feministas como Louise Tilly (género y clase, historia de Francia e Italia, siglo XIX) y Olwen Hufton (historia sociocultural comparativa de Europa occidental con énfasis en pobreza y trabajo) comenzó a interesarse a principios de la década de 1970 por recuperar la historia del activismo político de las mujeres (Rowbotham, 1973; Hufton, 1971). Siguiendo esta línea de pensamiento, un grupo de estudiantes de historia sudafricana, estableció en Londres (1980) un proyecto de estudio sobre mujeres criticando la ausencia de las mismas en la historiografía sudafricana. Véase *Women in South African History*, London, N. 1, 1981. También en Durban se estableció a principios de los años 80 el “Durban Women’s Bibliography Group” cuyo objetivo era producir una bibliografía de los estudios de mujeres en África del sur, como prueba de la exclusión histórica de que han sido objeto. Véase Durban Women’s Bibliography Group (1985).

<sup>57</sup> El término “*pass*” era usado para describir a cualquier documento que se utilizaba para controlar la libertad de movimiento de los africanos y que debía presentarse ante la demanda de las autoridades. Tal es el caso de los permisos de residencia, los de ingreso y permanencia en centros urbanos, los de empleo. Las principales características de los pases eran las siguientes: sólo las personas de un grupo racial en particular tenían obligación de portarlo; llevaba implícita una restricción a la libertad de movimiento del portador y éste debía llevarlo consigo todo el tiempo ya que su no presentación ante el requerimiento de las autoridades era considerada ofensa punible (Horrel, 1978).

<sup>58</sup> La masacre de Soweto, el 16 de junio de 1976, fue una violenta represión del Estado a la manifestación de jóvenes estudiantes en contra de la legislación en materia de educación impuesta por el *apartheid*.

(Dubel, 1991, véanse también las introducciones a las tesis de Walker, 1978b y Schreiner, 1986). Según Irene Dubel, a principios de la década, estudiantes blancas de estas universidades sudafricanas de habla inglesa comenzaron a organizar grupos de discusión en los que se trataban temas como el “sexismo” en las universidades y en el mismo movimiento de estudiantes. También se introducía literatura feminista de los Estados Unidos e Inglaterra sobre movimiento de mujeres. Muchas de estas estudiantes escogieron cuestiones sobre la situación de las mujeres como tema de sus tesis, especialmente sobre las condiciones de las mujeres africanas en Sudáfrica (Dubel, 1991).

Por entonces, conducir una investigación sobre resistencia anti*apartheid* era considerado subversivo, por lo que para llevar a cabo entrevistas clandestinas y poder continuar con la investigación era necesario recurrir a miles de subterfugios y negociaciones con las autoridades. En la mayoría de los casos la actividad académica y el activismo político eran las dos caras de la misma moneda.

Una característica del tratamiento del papel de las mujeres en la lucha de liberación durante esta época es la aplicación del análisis materialista. La historia de las mujeres debía basarse en el análisis de clase y la conexión entre clase e ideología. Según Bozzoli (1983), por entonces fue muy influyente el artículo de Harold Wolpe “Capitalismo y fuerza de trabajo económica en Sudáfrica” publicado en 1972. En esta interpretación estructuralista del origen y función de la economía de las “reservas”, el autor afirmaba que ante las demandas del modo capitalista de producción los hombres fueron forzados a incorporarse como mano de obra semi proletarizada en tanto que las mujeres quedaron a cargo de la economía de subsistencia y de la reproducción social y biológica de la mano de obra en las reservas. Así se explicaba el rol social de las mujeres africanas en la economía. Esto dio lugar a varias investigaciones sobre fuerza de trabajo femenina en los años setenta: Callinicos (1976), Yawitch (1978 a y b), Cock (1980); y en los ochenta, cuando destacan los trabajos de Iris Berger la proletarización de la mano de obra femenina en Sudáfrica y el análisis de los sindicatos de participación femenina (1986 y 1987).

Del estudio de la explotación de las mujeres africanas por el capitalismo sudafricano y su resistencia a las políticas que lo hacían efectivo desde los gobiernos del *apartheid*, se deducía que todo cambio en su situación era inconcebible sin un cambio en el orden político que lo sustentaba. De allí entonces que se interpretase a la opresión de las mujeres como funcional al sistema capitalista. El análisis del *apartheid* como instrumento del capitalismo explicaría por sí solo la explotación y opresión de género y para ello bastaría un análisis marxista-leninista.

Algunos de las autoras que hacia finales de los años setenta comenzaron a plantear una historia de las mujeres fueron incluyendo el análisis de género y categorías surgidas del análisis feminista de las relaciones sociales –sobre todo de historiadoras marxistas feministas<sup>59</sup>. De entre ellas Cheryl Walker advertía ya en el prefacio de su tesis de maestría en 1978 (Walker, 1978b) sobre las limitaciones de una “historia de las mujeres” como categoría aislada y homogénea y la

<sup>59</sup> Dos de las autoras de mayor influencia por entonces fueron Sheila Rowbotham y Maxine Molyneux con sus trabajos sobre movimientos de mujeres desde una perspectiva marxista feminista en por ejemplo Rowbotham (1972 y 1980) y Molyneux (1985).

necesidad de incorporarla en el análisis de la sociedad como un todo. Estas autoras, identificadas quienes realizaban un análisis puramente materialista como “feministas”, fueron orientando sus investigaciones al tema de las raíces de la opresión de las mujeres intentando combinar género, clase y raza, destacando la necesidad de rescatar la “agencia” de las mujeres y criticando a los “marxistas puros” por negárselas.

## En búsqueda de una definición de patriarcado en el contexto sudafricano

En 1983 con la publicación de su artículo “Marxismo, feminismo y estudios sudafricanos”, Belinda Bozzoli propuso insertar el análisis de género en la historiografía sudafricana con un concepto de patriarcado a modo de *patchwork quilt* argumentando que muchos aspectos de la opresión femenina no se explican por el análisis del capitalismo ni tampoco por la existencia de un sistema patriarcal único. Según esta autora, en el siglo XIX, bajo el denominador común de la subordinación de las mujeres, varios sistemas patriarcales coexistieron con su manera propia de operacionalizar la relación entre hombres y mujeres. Estos sistemas fueron afectados a su vez, por el colonialismo y la actividad misionera. El resultado fue un *patchwork* donde coexistían varias formas de patriarcado precapitalistas que fueron subordinadas a una forma moderna con la introducción del capital minero y la formación del estado moderno. Según Bozzoli, los marxistas tienden a identificar a la familia como unidad reproductiva de la sociedad sin tomar en cuenta las luchas “de género” que se dan dentro de ella.

Algunos autores sin abandonar completamente el análisis materialista fueron focalizando sus investigaciones en el activismo político de las mujeres. También comenzó a aplicarse el análisis de género al estudio del trabajo doméstico (Gaitskell, Kimble, Maconachie y Unterhalter, 1983). Probablemente influenciados por el artículo de Bozzoli a que hice referencia, varios estudios comenzaron a orientarse hacia el análisis de la estructura familiar y las relaciones de género dentro de ella. Por ejemplo, en 1987 Jeff Guy publicó un artículo pionero sobre el análisis de las relaciones de género en sociedades precapitalistas con base en un análisis de la familia. Y en 1988 Ramphela y Boonzaier aplicaron el análisis de género al estudio sociológico de los albergues para trabajadores migrantes africanos en Western Cape. Sin embargo, las mujeres africanas siguieron siendo el foco de la mayoría de los estudios y muy pocos hicieron directa referencia a la situación de las mujeres blancas. En estos casos las sujetas de análisis fueron obreras blancas, prostitutas, trabajadoras domésticas blancas e inmigrantes (tal es el caso de las investigaciones de Berger ya mencionadas y también de: Van Helten y Williams, 1983, y Van Onselen, 1982).

En 1984 de las cincuenta y cinco ponencias presentadas en el taller de Historia organizado por la Universidad de Witwatersrand bajo el tema “Clase, comunidad y conflicto: perspectivas locales”, cuatro hicieron especial referencia a temas como el estatus de las mujeres, la unidad doméstica, la familia y el patriarcado (Bradford, 1984; Beinart, 1984; Cock y Emdon, 1984 y Brink,



1984) y fueron publicadas tres años después en un libro coordinado por Belinda Bozzoli (1987). Especialmente Helen Bradford insistió en la importancia de reconocer:

... que el capitalismo y el estado fueron experimentados de diferente manera por hombres y mujeres; que en las organizaciones sociales y políticas había relaciones específicas de género; y que había una asimetría sexual en el sector informal y en el trabajo asalariado. Sobre todo, tenemos que reconocer que las mujeres no fueron solo diferenciadas sino también subordinadas a los hombres por su sexo (Bradford, 1987, p. 293).

Este taller fue importante teniendo en cuenta que su objetivo era establecer los parámetros necesarios para hacer de la investigación histórica y social un recurso accesible para el común de los sudafricanos<sup>60</sup>. Durante el taller se hicieron señalamientos a la tendencia dominante de que “grandes hombres dominen los textos de historia” y se enfatizó que “el punto de vista de los trabajadores, de las mujeres y de los estratos carenciados de la población son raramente escuchados” Bozzoli, 1987, xiv).

El debate fue también animado por la publicación de *Women and Resistance* (1990) de Cheryl Walker (su distribución fue inmediatamente prohibida por el gobierno). La categoría eje de este texto era *resistencia* frente a la opresión del sistema, en un análisis que destacaba la diferente inserción de hombres y mujeres en el sistema capitalista según clase y raza. El objetivo de Walker era trazar el desarrollo del movimiento de mujeres en Sudáfrica desde 1910 hasta principios de los años sesenta. Inmediatamente el análisis de Walker fue catalogado, por académicos y activistas, como “teleología feminista”. La criticaban sobre todo por no ubicar su estudio en el marco de la lucha general anti*apartheid* de la que sería parte indisoluble y “libre de conflictos”. Según estas críticas, Walker equivocaba el camino al intentar definir la situación de las mujeres dentro del movimiento anti*apartheid* como sujetas a discriminación de género y por insinuar que éste había sido un segundo frente de lucha para las mujeres. Puede afirmarse entonces, que con este texto Walker lanzó un desafío que impulsó la discusión sobre la posibilidad de los estudios de género con una perspectiva feminista en Sudáfrica. Alentó la problematización del feminismo y sus variantes y las posibilidades de la inclusión de este tipo de narrativa en el discurso anti*apartheid*. En el caso de la propuesta analítica de Walker, no solo se trató de un intento por recuperar la memoria olvidada de las mujeres que lucharon contra el *apartheid*, pues su texto fue un abierto cuestionamiento a la narrativa histórica sudafricana, a sus marcos teóricos, al uso de fuentes primarias y a la posición política de los mismos historiadores. Los comentarios a este libro y la defensa por parte de Walker y luego por los que adhirieron a su postura fueron publicados en revistas académicas como *Work in Progress* y *Transformation* (véase Budlender, Meintjes y Schreiner, 1984; Walker, 1985; Hassim y Walker, 1992; Charman, Cobus y Simons, 1991; Hassim, 1991).

<sup>60</sup> También hay que tener en cuenta que en los textos escolares de historia había un total silencio respecto a los movimientos de mujeres.

Por otra parte, y también en la década de los ochenta, en 1987 se estableció desde Durban la revista *Agenda. A Journal about Women and Gender*. En su número inaugural se afirmaba:

En Sudáfrica, la urgencia de las luchas obreras y nacional han dado por resultado la negación de la especificidad de la posición y experiencia de las mujeres –aún al punto de argumentarse que el feminismo no tiene nada por hacer en Sudáfrica. *Agenda* cree que las relaciones de género deben ponerse firmemente *jen la agenda!*” (Agenda Collective, 1987, p. 1).

Sus editoras han subrayado su “compromiso con el proyecto político de desafiar las desiguales relaciones de género en el contexto de una historia racista y capitalista” (idem.) actuando sobre todo como un espacio de enlace entre el mundo académico y los movimientos de mujeres. Sin embargo, fue recién en 1993 que la revista se autodefinió públicamente como feminista. Hasta la actualidad es la publicación periódica feminista más importante de Sudáfrica.

Fue recién en 1991, durante la “Conferencia sobre mujeres y género en África del Sur” organizada por la Universidad de Natal (Durban), que un grupo importante de historiadoras criticó duramente las ya mencionadas interpretaciones marxistas de la subordinación de las mujeres. Los focos del ataque fueron: 1) la afirmación de que un análisis marxista-leninista del *apartheid* y del capitalismo explicaban por sí mismos las causas de la subordinación y explotación por razones de género, y 2) la definición social de las mujeres primariamente con base en sus roles dentro de la familia, es decir como madres, esposas, hijas y hermanas (Charman, Cobus y Simons, 1991). La crítica fue dirigida a los llamados “Malibongwe Papers” donde se incluían documentos de la conferencia del ANC realizada en Amsterdam en 1990 sobre “Luchas de género en Sudáfrica” y de seminarios internos de la agrupación política en 1989. A pesar de sus limitaciones, la conferencia en Holanda fue muy importante para el proceso de politización de la perspectiva de género. En primer lugar, se logró el reconocimiento por parte de la dirigencia del ANC en el exilio (que ya se preparaba por entonces para lo que sería la transición *post apartheid*) de que los movimientos de liberación nacional no garantizan automáticamente la emancipación de las mujeres. En segundo lugar, la conferencia fue un espacio que les permitió a las mujeres del mismo ANC verbalizar una crítica abierta a su no inclusión en los mecanismos de toma de decisiones del partido. Contribuyó al respecto la participación de delegaciones de Cuba, Filipinas y Palestina que expusieron sus propias experiencias. A partir de las resoluciones de esta conferencia se elaboró un programa de acción por el que se reconocían “las luchas de género” (*gender struggles*) como cuestión política a incluir en el proceso de liberación nacional.<sup>61</sup> No se trataba entonces de un mero debate intelectual, sino de establecer las bases de la presente y futura acción política porque lo que se atacaba era la “interpretación oficial” de la agrupación política que lideraba la oposición al *apartheid* y protagonista clave en la construcción de la Sudáfrica *post apartheid*.

<sup>61</sup> Malibongwe Collection (incluye Malibongwe Conference Papers and African National Congress In-House Seminars 1989) African Studies Library, University of Cape Town.

## A modo de cierre: el nuevo contexto *post apartheid* o cuando “feminismo” dejó de ser una “mala palabra”

En 1990 Cherryl Walker editó *Women and Gender in Southern Africa*, la primera compilación de estudios sobre mujeres en Sudáfrica. Sin embargo, en la década del noventa el contexto político era diferente. La lucha *antiapartheid* dio paso a la construcción *post apartheid*. El compromiso político-social de los estudios sociales dejó de estar urgido por la liberación nacional y esto es de suma importancia en una sociedad tan politizada. La liberación nacional y un análisis de historia social, que debía centrarse forzosamente en el capitalismo sudafricano dejó de ser el compromiso prioritario y esperado de todo académique identificado con la causa *antiapartheid*. Los temas dominantes comenzaron a girar en torno al modelo social *post apartheid*. Es así que género como concepto eje se combinaba con ciudadanía, derechos humanos, violencia, entre otros (Park, Fedler y Dangor, 2000; Liebenberg, 1997; Walker, 1995; Manicom, 1992.<sup>62</sup> Los ataques a las “feministas” fueron perdiendo la fuerza que los caracterizó en la década de 1980 para dar paso a discusiones sobre la aplicación de determinadas categorías tomadas del ya aceptado discurso de género. El activismo académico pasó a tener otras expresiones políticas que, en el caso de muchas mujeres intelectuales, significó su abierta identificación con un discurso feminista<sup>63</sup>.

Considero que en este cambio de contexto histórico radican las principales diferencias de interpretación de las actividades de resistencia de las mujeres. La imagen del movimiento feminista de los sesentas y setentas, identificado con intereses burgueses individualistas y eurocéntricos que amenazaban con crear una división en el movimiento de liberación general, influyó en las interpretaciones que se daban a las investigaciones que intentaban aplicar categorías nacidas del análisis de género. “Feminista” era una apelación peyorativa y lo era toda aproximación que incluyese en su discurso “movimiento de mujeres” o “derechos de las mujeres”. El discurso internacional del movimiento de mujeres también debe haber influido en este cambio radical, de manera que desde entonces “género” ha sido incorporado en el lenguaje corriente de la mayoría de los sudafricanos y las apreciaciones hacia el feminismo dejaron de tener el carácter abiertamente agresivo de la época del *apartheid*. Nacida de la corriente historiográfica social, la historia de mujeres en Sudáfrica fue adquiriendo poco a poco las categorías del análisis de género y la crítica feminista y se volvió a su vez contestataria de la misma corriente en cuyo seno tuvo origen –no tolerando, por ejemplo, análisis que aíslan a las mujeres de sus contextos sociales y sobre todo de su relación con los hombres en esos contextos- estimulando además la crítica de las otras corrientes historiográficas. Dinámicas tanto del pensamiento como de los movimientos feministas a nivel global, regional y local han impactado desde entonces en la calle

<sup>62</sup> En estos textos se reclamaba el reconocimiento de los conflictos de género como conflictos políticos (hasta entonces sólo conflictos étnicos, raciales y religiosos eran reconocidos como políticos).

<sup>63</sup> Un artículo pionero al respecto es el de Rhoda Kadalie, "The Importance of Feminism for the Women's Movement in SA", *Journal of Theology for Southern Africa*, March 1989, 66, pp. 48-52.

y en la academia los usos de la categoría en el país, cuestión que supera los objetivos de este texto centrado en reflexionar más bien sobre los inicios de su aplicación.

## Referencias bibliográficas

- Agenda Collective (1987). *Agenda. A Journal about Women and Gender*, N. 1. Durban.
- Beinart, William (2002). *Twentieth-century South Africa*, Oxford University Press.
- Berger, Iris (1986). Sources of Class Consciousness: South African Women in Recent Labor Struggles. En Claire Robertson e Iris Berger (eds.) *Women and Class in Africa*. (pp. 216-236). Africana Publishing Company.
- Berger, Iris (1987). Solidarity Fragmented: Garment Workers of the Transvaal, 1930-1960, en Shula Marks y Stanley Trapido (Eds.) *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth Century South Africa* (124-155). Longman.
- Bozzoli, Belinda (Ed.) (1987). *Class, Community and Conflict. South African Perspectives*. Ravan Press.
- Bozzoli, Belinda (1983). Marxism, Feminism and South African Studies. *Journal of Southern African Studies*, 9 (2), 139-71.
- Callinicos, Luli (1976). Domesticating Workers. *South African Labour Bulletin*, 2 (4) 60-8.
- Charman, Andrew, Swardt, Cobus y Simons, Mary (1991). The Politics of Gender: A Discussion of the Malibongwe Papers within the ANC. Conference on Women and Gender in Southern Africa, Natal University, Durban, Jan. 30<sup>th</sup>-Feb. 2<sup>nd</sup> 1991, Paper N. 30.
- Cock, Jackelyn (1980). *Maids and Madams: A Study in the Politics of Exploitation*. Ravan Press.
- Dubel, Irene (1991). Whither South Africa Women's Studies?. Conference Women & Gender in Southern Africa, University of Natal, Durban, Jan. 30<sup>th</sup>-Feb. 2<sup>nd</sup>, 1991, Paper N. 15.
- Durban Women's Bibliography Group (1985). *Women in Southern Africa: A Bibliography*. University of Natal.
- Enloe, Cynthia (2004). *The Curious Feminist. Searching for Women in a New Age of Empire*. University of California Press.
- Gaitskell, Deborah, Judy Kimble y Elaine Unterhalter (1983). Historiography in the 1970s: A Feminist Perspective. *Southern African Studies Retrospect and Prospect* 177, 1-16.
- Gaitskell, Debora, Judy Kimble, Moira Maconachie y Elaine Unterhalter (1983). Class, Race and Gender: Domestic Workers in South Africa. *Review of African Political Economy*, 27 (27), 86-108.
- Garzón Martínez, María Teresa; Cejas, Mónica; Viera, Merarit; Hernández Herse, Luisa y Daniela Villegas (2014). "Ninguna guerra en mi nombre": Feminismo y estudios culturales en Latinoamérica. *Nómadas*, 40, 158-173.
- Gerhart, Gail (1978). *Black Power in South Africa*. California University Press.
- Guy, Jeff (1987). Analysing Pre-Capitalist Societies in South Africa, *Journal of Southern African Studies*, 14 (1), 18-37.

- Hetherington, Penelope (1993). Women in South Africa: The Historiography in English. *The International Journal of African Historical Studies*, 26, (2), 241-268.
- Horrell, Muriel (Ed.) (1978). *Laws Affecting Race Relations in South Africa, 1948-1976*. South African Institute of Race Relations.
- Huften, Olwen (1971). Women in Revolution 1789-1796. *Past and Present*, 53, 90-108.
- Joseph, Helen (2 de enero de 1958 y 3 de abril de 1959). Women and Passes, *Africa South*.
- Joseph, Helen (1963). *If it be Treason*. Deutsch.
- Joseph, Helen (1966). *Tomorrow's Sun*. Hutchinson.
- Kadali, Rhoda (1989). The Importance of Feminism for the Women's Movement in AS. *Journal of Theology for Southern Africa*, March, 66, 48-52.
- Kaim, B. (1978) The New Surgery: The Illicit Liquor Problem on the Rand, 1920-1945. *Sociology III Project*, Johannesburg, University of Witwatersrand.
- Karis, Thomas, G. Carter, G. Gerhart and S. Johns (eds.) (1997). *From Protest to Challenge, A Documentary History of African Politics in South Africa 1882-1964*. Indiana University Press.
- Kros, Cynthia (1978). Urban African Women's Organisations and Protest on the Rand from the Years 1939-1956. BA Honours dissertation, Johannesburg, University of the Witwatersrand.
- Lewin, Julius (1959). The Legal Status of African Women. *Race Relations Journal*, 26, 152-159.
- Liebengerg, Sandra (Ed.), (1995). *The Constitution of South Africa from a Gender Perspective*. The Community Law Centre (UWC) and David Philip.
- Lodge, Tom (1983). *Black Politics in South Africa since 1945*. Ravan Press.
- Manicom, Linzi (1992). Ruling Relations: Rethinking State and Gender in South African History. *Journal of African History*, 33, 441-465.
- Malibongwe Collection (incluye Malibongwe Conference Papers and African National Congress In-House Seminars 1989) Ciudad del Cabo, University of Cape Town, African Studies Library.
- Mayer, Philip (1971). *Townsmen or Tribesmen*. Oxford University Press.
- Molyneux, Maxine (1985). Mobilisation without Emancipation? Women's Interests, the State and Revolution in Nicaragua. *Feminist Studies*, 11, 227-254.
- Oyêwùmí, Oyèrónké ([1997] 2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la frontera.
- Park, Yoon Jung; Fedler, Joanne y Dangor, Zubeda (Eds.) (2000). *Reclaiming Women's Spaces. New Perspectives on Violence Against Women and Sheltering in South Africa*. Nisaa Institute for Women's Development.
- Ramphela, Mamphela y Boonzaier, Emile (1988). The Position of African Women: Race and Gender in South Africa. En Emile Boonzaier y John Sharp. *South African Keywords. The Uses & Abuses of Political Concepts* (153-166). David Philip.
- Rowbotham, Sheila (1973). *Hidden from History*. Pluto Press.
- Rowbotham, Sheila, Segal, L. and Wainwright, H. (1980). *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*. Merlin Press.
- Sachs, E. S. (1957). *Rebel's Daughters*. MacGibbon and Kee.
- Saunders, Christopher (1988). *The Making of the South African Past: Major Historians of Race*

- and Class*. David Philip.
- Scott, Joan W. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *The American Historical Review*, 91 (5), 1053-1075.
- Scott, Joan W. [1999] (2008). *Género e historia*. Fondo de Cultura Económica-UNAM.
- Simons, Harold Jack (1968). *African Women, their Legal Status in South Africa*. C. Hurst & Company.
- Simons, Jack y Ray (1983) *Class and Colour in South Africa 1850-1950*. London International Defence and Aid Fund for Southern Africa.
- Schreiner, Jenny (1986). Women Working for their Freedom: FCWU and AFCWU and the ‘women question’. M.A. Thesis, Ciudad del Cabo, University of Cape Town.
- Van Helten, Jean-Jacques y Williams, Keith (1983). ‘The Crying Need of South Africa’: The Emigration of Single Women to the Transvaal, 1901-1910”, *Journal of Southern African Studies*, 10 (1) 17-38.
- Van Onselen, Charles (1982). *Studies in the Social and Economic History of the Witwatersrand, 1886-1914*. Johannesburg, Ravan Press.
- Walker, Cherryl (1978a). “The Federation of South African Women”, Ponencia presentada en la Conference on the History of Opposition in Southern Africa.
- Walker, Cherryl (1978b), Women in the Twentieth Century South African Politics: The Federation of South African Women, its Roots, Growth and Decline, MA Thesis, Ciudad del Cabo, University of Cape Town.
- Walker, Cherryl (1990). *Women and Gender in Southern Africa*, David Philip.
- Walker, Cherryl (1995). Conceptualising Motherhood in Twentieth Century South Africa. *Journal of Southern African Studies*, 21 (3) 417-437.
- Walshe, Peter (1970). *The Rise of African Nationalism in South Africa*. C. Hurst & Company.
- Wells, Julia (1980). Women’s Resistance to Passes in Bloemfontein during the Inter-War Period. *Africa Perspective*, 15, 16-35.
- Wells, Julia (1983). The Day the Town Stood Still: Women in Resistance in Potchefstroom 1912-1930. En Belinda Bozzoli (Ed.) *Town and Countryside in the Transvaal*. Ravan Press.
- Welsh, David (1971). *The Roots of Segregation*. Cape Town, Oxford University Press.
- Wolpe, Harold (1972). Capitalism and Cheap Labour Power in South Africa: From Segregation to Apartheid. *Economy and Society*, 1 (4), 425-56.
- Yawitch, Joanne (1978a). Black Women in South Africa: Capitalism, Employment and Reproduction. BA Honours dissertation, Johannesburg, University of Witwatersrand.
- Yawitch, Joanne (1978b). Natal 1959: The Women’s Protests. Paper presented to the Conference on the History of Opposition in Southern Africa.

## CAPÍTULO 10

### Memoria y escritura en Nawal al-Saadawi

*Wilda Celia Western*

El feminismo nos ha hecho considerar de otro modo las prácticas autobiográficas al deconstruir el arquetipo de autor masculino que escribe su propia biografía y representa una época o generación. Éstas pueden ser pensadas más allá de las memorias personales e incluir relatos ficcionales o narraciones orales en los que emergen múltiples voces de niñas y mujeres que exponen sus subjetividades, memorias y experiencias y, a la vez, indican la centralidad de las mujeres como narradoras de sus propias historias<sup>64</sup>. En este ensayo trato las autobiografías como género literario en un sentido amplio y, al mismo tiempo, considero la posición de intencionalidad asumida por Nawal al-Saadawi, la voluntad de contar su historia, su ejercicio consciente de memoria. De las tres obras que la autora reconoce como autobiográficas, le doy especial importancia a *La hija de Isis*, el texto que habla de sus primeros 20 años, relato que emerge de la infancia, de los años escolares de primaria y secundaria, años decisivos que incluyen su tránsito por la Escuela de Medicina y convulsionados eventos nacionales entre 1948 y 1951; es decir, entre la guerra árabe en defensa de Palestina y en contra de las fuerzas militares israelíes y la toma del Canal de Suez por los grupos de resistencia a la ocupación colonial británica. Fueron años que determinaron la dirección de su vida, dice la autora, abarcan el tiempo de dos matrimonios y el nacimiento de su primera hija, Mona, que apenas tenía cuatro meses cuando la nacionalización del Canal de Suez en 1956 puso fin a setenta y dos años de ocupación británica. Las dos décadas a la que alude *La hija de Isis*, entre los años treinta y cincuenta, tienen un fuerte sello de lucha anticolonial en toda la región y también en Egipto<sup>65</sup>. En este texto voy entrelazando la vida de al-Saadawi y su obra, con cierto énfasis en la autobiografía mencionada.

---

<sup>64</sup> Alicia Tecuanhuey Sandoval (2019, p. 10) comenta que lo que definíamos como autobiografías en la actualidad incluye otros materiales textuales y artísticos y, que, si nos referimos a documentos, hablamos de escritos autobiográficos o literatura del yo y que, si incluye otras expresiones, narrativas autobiográficas. Mientras que Sosenski (2019, p. 29) prefiere reservar la expresión de ego-literatura para hablar de los diarios infantiles y de autobiografías para la producción de autores adultos. Para Coslett, Lury y Summerfield, (2000, p. 17), las narraciones autobiográficas pueden ser percibidas como prácticas culturales por presiones sociales o individuales y, a la vez, como señala Catelli (2007, p. 229), interpretadas como nociones de verdad, expresiones de lo real, o como relatos que resuenan históricamente.

<sup>65</sup> Aunque no figure particularmente en la obra de al-Saadawi, también fueron los años en que la causa palestina influyó en la realización de la Conferencia de Mujeres Orientales para la Defensa de Palestina en El Cairo (1938) y el Congreso Feminista Árabe (1944) (Western, 2000, p. 367; Lera Rodríguez, 2012), en un contexto que ya contaba con un vibrante feminismo egipcio y árabe, desde las primeras décadas del siglo XX. El Primer Congreso de Mujeres Árabes se realizó en Jerusalén, en 1929.

## La necesidad de contar

Al-Saadawi terminó de escribir *La hija de Isis* en el invierno de 1995. A excepción del prefacio y el primer capítulo, en los cuales se explican las condiciones de producción del texto (por ejemplo, la migración forzada a Estados Unidos), la narración -a diferencia de sus novelas- guarda un orden lineal. El texto fue escrito durante la estancia de la autora en Durham, Estados Unidos, periodo que asume como exilio al ser obligada a salir del país por las amenazas que recibe de fundamentalistas islámicos a inicios de los noventa. Recuerda, con amarga ironía, cómo en 1992 los militares cuidan su puerta debido a las amenazas de muerte que había recibido mientras que en 1981 habían destrozado la puerta con la culata de las armas por órdenes de al-Sadat para llevarla a prisión y ser encarcelada junto a otras mujeres (*La hija de Isis*, p. 65)<sup>66</sup>, vivencia que relata en *Memoria de la cárcel de mujeres*, publicada en 1988.

Los escritos de al-Saadawi son narraciones que nacen de la necesidad interna de contar, en comunión con cierta coyuntura traumática que propicia el relato. Tanto en el arte como en la ciencia, explica al-Saadawi a Fedwa Malti-Douglas en una entrevista (1990), se trata de la búsqueda de la verdad. Cuenta que el ejercicio de la medicina y sus estudios de psiquiatría y de psicología le permitieron conocer la naturaleza humana y la escritura fue el bisturí para diseccionar las experiencias personales y sociales y así conocer los misterios del cuerpo individual y social. Por ello su escritura es testimonio, recuerdo del dolor e instante de aprendizaje, ese escalpelo que corta la piel exterior para ver el origen de las cosas, para descubrir con angustia sus secretos. Al fin y al cabo, “todas las tragedias sociales” pasaron por sus manos de cirujana (*Memoirs of a Woman Doctor*, p. 82) o a través de la escucha de confesiones de internas en psiquiátricos o prisiones; por ejemplo, las de Firdaus, la prostituta que le narró su historia de indecible violencia patriarcal antes de ser ejecutada por matar a un hombre (*Mujer en punto cero*, 1994). Al-Saadawi es la intermediaria, la escucha que narra y también el personaje que interpreta reviviendo los dramas de aquellas mujeres narradas.

En la literatura árabe moderna en los inicios del siglo XX no fue distinguible la presencia del relato autobiográfico de mujeres, aunque ocasionalmente lo hacían de manera anónima en la prensa (Baron, 1994, p. 54). Se considera que la primera autobiografía en lengua árabe pertenece al modernista egipcio, formado en estudios religiosos en al-Azhar, Taha Hussayn (1889-1973), cuya primera parte de *Ayyam (El libro de los días)* referida a la infancia, se publicó en 1926 en forma de relatos serializados en la revista al-Hillal (Cachia, 1997, p. 12) y mucho más tarde la segunda en forma de volumen (1940) y la tercera parte serializada en *Akhir Saa* (1955)

---

<sup>66</sup> Sólo en relación a las publicaciones de al-Saadawi me aparto de los lineamientos de las Normas APA para ofrecer información más clara de la procedencia de las citas. En el cuerpo central del trabajo, en lugar de poner al-Saadawi, uso los títulos de las obras seguidos de las páginas cuando esto corresponda. Se omite el año de publicación para evitar confusiones por las fechas distintas de las publicaciones en idioma original o de las traducciones, información que las o los lectores encontrarán en la sección de Referencias de manera completa. He trabajado los textos de la autora traducidos al español, al francés o al inglés; en el texto y en las notas las cito en la lengua en que dichos textos fueron trabajados.



y luego como volumen separado (1967)<sup>67</sup>. La propia al-Saadawi se identifica con el autor y se pregunta si podrá estudiar en la universidad y ser escritora como él: “Taha Hussayn había sido un niño pobre y ciego, pero yo no era ciega, y mi padre no era pobre como el suyo” (*La hija de Isis*, p.2 14), descripción que la ubica en aparente situación de ventaja, aunque con las limitaciones y restricciones sociales debido al género. A diferencia de la autobiografía de Taha Hussayn, la de al-Saadawi está escrita en primera persona.

Como adelanté, al-Saadawi dejó al menos tres textos claramente referidos por ella misma como autobiográficos, apunto entre corchetes las fechas de la primera publicación: *La hija de Isis* [1998], *Walking through Fire* [2002] y *Memorias de la cárcel de mujeres* [1983]. Ella misma explica que *Memoirs of A Woman Doctor* (2000), publicada en árabe por entregas en la revista egipcia *Ruz al-Yusuf* en 1957, si bien se relaciona con su trabajo como médica y la heroína se asemeja a las egipcias de la época y a ella misma, es una novela de ficción (*Memoirs of A Woman Doctor*, p. 4); aclaración que remite a una característica del gesto autobiográfico que la propia al-Saadawi atribuye a las autobiografías: el acto voluntario de contar la vida de una misma, lo verdadero de la experiencia pasada:

La autobiografía busca revelar el yo, lo que está oculto en el interior, igual que intenta ver al otro. Mi pluma ha sido un escalpelo que corta la piel exterior, aparta el músculo y sondea la raíz de las cosas. La autobiografía me ha elevado por encima del ajetreo diario para ver mi vida emerger bajo luces diferentes, en las que las riquezas de la tierra y las promesas del cielo han perdido brillo comparadas con estas hojas de papel cubiertas con mi escritura. Mientras escribo, revivo los momentos de emoción, de profundo placer nunca más experimentado desde la infancia.” (*La hija de Isis*, p.341).

En su escritura no sólo hay regocijo por la rememoración de la infancia, época que se da forma a la diferencia, al trato desigual entre niñas y niños que quedan talladas en la memoria del cuerpo: una foto de 1935 en la playa de Alejandría muestra que su hermano podía desnudarse mientras que ella debía taparse porque su cuerpo era un estigma, algo vergonzoso a esconder de la mirada ajena (*Ibid.*, p. 67-68), tan impuro como la menstruación (p. 75), tan prohibido como el amor (p.142). Le enoja que en Ramadán su abuela le dé la mitad de las monedas que recibe su hermano (p.99) y que la familia no le festeje sus logros en la escuela (p. 153). A ella le perforan las orejas (p. 72) y, a los 6, una *daya* -la comadrona- le cortó el clítoris (p. 54). Un año después la madre le enseña a usar el hornillo y su padre a rezar, ¿había relación? Si, los movimientos corporales eran iguales, doblar la espalda y postrarse como en la oración (p. 176). Mucho más tarde, la ciencia le probaría que mujeres y hombres eran iguales, ambos eran animales con un corazón, un sistema nervioso y un cerebro; no había diferencias esenciales (*Memoirs of a Woman Doctor*, p. 31). Esa sociedad patriarcal y clasista también la obliga a llevar el apellido del patriarca pero ella se resiste y deja sentado que su yo es una otra, mujer, que la identifica con la

<sup>67</sup> Fedwa Malti-Douglas hizo un extenso y minucioso estudio sobre la autobiografía de Taha Hussayn (1988).

matriarquía, que la hace resaltar el valor del nombre femenino (*La hija de Isis*, pp. 9, 11 y 35) y la lleva a desear borrar el nombre masculino (*Ibid.*, p. 36). La autoría femenina está allí, ella es Nawal Zaynab.

## Un descubrimiento estremecedor

“Mi nombre es Nawal y el nombre de mi madre es Zaynab. Saadawi es el nombre de mi tatarabuelo, no lo conocí porque murió antes de que yo naciera.” (*Walking through Fire*, p. 178). Prefiere añadir Zaynab a su nombre, Nawal Zaynab, porque, al fin y al cabo ¿quién era al-Saadawi? Su abuela Sittil Hajja Mabrouka, relata que el tatarabuelo de Nawal había llegado por el Nilo en una canoa desde Abisinia (reino de Etiopía) y su madre, Habasheya, era de origen noble y se le hace llamativo que el Corán no mencionara su nombre como a María o como la reina de Saba. Decían que su tatarabuelo “murió de agotamiento sexual”, después de haber preñado a incontables mujeres en su pueblo, de casarse y divorciarse, porque era el derecho dado por Dios, “como hombre nacido de un vientre masculino sagrado.” (*Walking through Fire*, p. XII). Nawal se pregunta cómo podía ese apellido estar impreso en sus obras y en sus documentos de identidad y, aunque el Estado siga estampando en su pasaporte el nombre de aquel hombre muerto que no conoció, podía cuestionar esa genealogía y distanciarse de ella. Ideas inquietantes para una mujer egipcia en aquella época e incluso en ésta: elegir quien ser. Muy pronto emerge la tensión en su escritura, el nombre que revela una subjetividad concreta y el deseo de ser nombrada como Nawal Zaynab. Estar obligada a cargar con el nombre masculino que impone una cultura patriarcal es una herida imposible de curar en la constitución psicológica de las mujeres, un trauma inicial al que se le unen otras formas de opresión y violencia; no es casual que la neurosis sea tan frecuente, reflexiona en sus estudios y a través de los personajes femeninos que brotan de su práctica médica. Una identidad escindida que enfrenta desde niña mediante un descubrimiento estremecedor: “yo había nacido mujer en un mundo que sólo quería hombres” (*La hija de Isis*, p. 63).

Nawal al-Saadawi nació el 27 de octubre de 1931 en Kafr Tahla, provincia de Al-Qaliubiyya, delta del Nilo, y murió el 21 de marzo de 2021 en El Cairo. De orígenes campesinos por el lado de su padre, Sayed al-Saadawi, y de familia urbana acomodada, aunque venida a menos por el lado de su madre, Zaynab Hanem Shukry, Nawal fue la segunda de nueve hijos, creció en un ambiente de clase media rural con cinco hermanas y tres hermanos hasta que la enviaron a El Cairo para realizar sus estudios de secundaria. Estudió medicina en la Universidad de El Cairo y se graduó en 1955 con especialidad en psiquiatría, rama que ejerció simultáneamente con la medicina clínica tanto en su pueblo natal como en El Cairo. Cuenta en *La cara desnuda de la mujer árabe* (p. 18) que, cuando publicó su libro *La femme et le sexe* (1972) la quitaron del cargo de directora del Servicio de Educación Sanitaria, dependiente del Ministerio de Salud, lugar en el que trabajaba desde 1958, y le retiraron la licencia para publicar la revista *al-Sahha* (Salud), de la que era redactora jefe.

Primer relato de no ficción, *La femme et le sexe* explica cómo la cultura patriarcal y las condiciones sociales, impulsan, por razones económicas, la división de roles masculino/femenino que hacen recaer en las mujeres el deber de procrear y atender a sus maridos e hijos. El libro sostiene que la ignorancia de los hombres sobre el cuerpo femenino es un acto deshumanizador de las mujeres y que las representaciones del himen y la virginidad como símbolos del honor y la castidad tienen el propósito de “garantizar la sumisión” (*La femme et le sexe*, p. 52). Sostiene que los complejos psicológicos y sexuales masculinos producen frigidez en la medida que las propias mujeres terminan internalizando la relación entre frigidez y respetabilidad<sup>68</sup> puesto que el disfrute es propio de prostitutas y concubinas (*La femme et le sexe*, p. 33). Al-Saadawi entrelaza argumentos médicos, legales, antropológicos y sociales para hablar del cuerpo femenino, de los tabúes contruidos para reprimir el sexo, el deseo y el placer femenino. No sólo incomoda por lo que escribe sino también por lo que lee: el Informe Kinsey de 1953, escrito por Alfred Charles Kinsey, publicado por *Indiana University Press* con el nombre de *Sexual Behavior in the Human Female* en 1998; *El segundo sexo* de Simone De Beauvoir, escrito en 1949; *The Female Eunuch*, de 1970, de la australiana Germaine Greer.

Las últimas páginas de *La femme et le sexe*, dedicadas a alentar a las mujeres a luchar por la liberación, la autonomía y el socialismo, a cambiar las instituciones y las leyes, muy a tono con el socialismo de estado impulsado por Gamal Abdel Nasser y sus reformas, no fueron suficientes para evitar la censura y el castigo de la burocracia estatal. No obstante, su colaboración en revistas e investigaciones médicas continuó, entre 1973 y 1976 investiga sobre mujeres y neurosis en la Universidad de Ain Shams, y en 1982 funda y preside la Asociación Solidaria de Mujeres Árabes (AWSA). Reconocida por su trayectoria médica y literaria, en el mundo árabe e internacionalmente, su figura nunca dejó de despertar polémica por sus críticas radicales a la sociedad patriarcal. Complementan estas descripciones de la condición de las niñas y mujeres su libro *La cara desnuda de la mujer árabe* (1977 edición en árabe), obra en la que agrega información a los temas que ya había tratado en *La femme et le sexe*, y desarrolla extensamente la fundamentación religiosa de la opresión femenina porque “el hombre únicamente ha podido llegar a dominar a la mujer haciéndose del control de los medios de producción y de la religión” (*La cara desnuda de la mujer árabe*, p. 159). Podría parecer llamativo que los principales temas de sus obras estén modelados por las vivencias y observaciones de la autora sobre su propia infancia y la de otras niñas así como provenir de las experiencias de los primeros años como joven estudiante de medicina y luego médica; sin embargo, es una técnica de repetición, un recurso literario.

---

<sup>68</sup> Treinta años después Saba Mahmood (2001) relataba, para el público occidental al que le fascina saber cómo las mujeres del resto del mundo se oprimen a sí mismas, cómo las mujeres en los movimientos en las mezquitas egipcias se convertían en sujetas dóciles, corporizando el arte de la modestia como forma de respetabilidad y religiosidad.

## Relatos desde la memoria

En *La hija de Isis* la voz de los primeros años de infancia ocupa la mitad del texto y la siguiente inicia con la llegada de la autora a El Cairo para estudiar en la escuela secundaria. Aunque podría pensarse que 11 años no indica pasaje alguno a la adolescencia o adultez -en todo caso a la pubertad-, sí hay un cambio en tipo de experiencias relatadas y una reafirmación del carácter de la autora, de su fortaleza y capacidad para resolver los problemas, pese a su corta edad; imagen sostenida por la convicción y aliento de su madre:

La columna vertebral que me ha sostenido se formó a partir de las palabras que mi madre pronunció en mi juventud: “Tira a Nawal al fuego y saldrá ilesa”. Después de oír esas palabras, pude caminar hacia el peligro con valentía. Quizá fuera eso lo que más de una vez me permitió esquivar la muerte (*La hija de Isis*, p. 10).

El episodio refiere al amor de su madre y al orgullo que sentía por la audacia y la disposición a luchar de su hija como al momento en que debe viajar sola a El Cairo para continuar sus estudios: “Nawal no es tonta. Confío en ella. La puedes tirar al fuego y saldrá ilesa.” (*La hija de Isis*, p. 183). En su casa decían que su nacimiento había sido rápido y de pie, como los demonios, sentenciaba su tía Ni’mat (*Ibid.*, p. 51). Para Nawal, su madre Zaynab es Isis, la diosa del Imperio Antiguo (entre 2700 y 2100 a.C.), venerada más allá del territorio faraónico y, según el mito, esposa del dios Osiris cuyo cuerpo fuera cortado después de ser asesinado por su hermano y esparcido por todo Egipto. Isis buscó los fragmentos y resucitó a Isiris y engendraron a Horus. Isis representa la curación, la magia y el bien.

El olor del cuerpo de mi madre forma parte de mí, de mi cuerpo, de mi espíritu y de la fuerza que oculto en mi interior. Ella es la voz que me habla cuando algo va mal, que me rescata justo a tiempo y me alienta en los momentos de desesperación (*La hija de Isis*, p. 12).

Pero no todo era felicidad; había momentos en que odiaba a sus padres y a su familia, se resistía, aunque termina obedeciendo y estudia medicina en lugar de literatura y, aunque después se divorcia, se casa con un hombre rico a los veinte años por presión familiar. Sin embargo, cierto olvido cambiaba esos recuerdos por buenos sentimientos:

Mi madre volvía a ser una estrella reluciente, la auténtica madre que yo conocía, con la cabeza alta; una mujer con orgullo, una diosa como Isis, con un halo de luz sobre la cabeza, como una luna llena, la corona dorada que la antigua diosa egipcia lucía sobre la frente. Verla moverse me enseñó a ser orgullosa, a soñar con cosas mejores, con un lugar para mí en el amplio mundo. (*La hija de Isis*, p. 12)

La madre es el único apoyo femenino que la sostiene en la infancia frente a las otras mujeres de la familia que la critican: la tía Rokaya -a la que su marido golpeaba- se lamenta que no hubiera nacido niño y su amada abuela paterna decía “Un chico vale lo que quince chicas como mínimo” (*La hija de Isis*, p. 59). La figura materna siempre aparece ligada a la autoafirmación, aunque también a la enfermedad y a la muerte. La madre murió de cáncer de mama a los 45 años, como su abuela materna Amma. También su tía Ni'mat, divorciada antes de consumar el matrimonio, e igual su compañera de la escuela secundaria, Fatma, que soñaba con ser cantante como Um Koulsum<sup>69</sup> y había terminado casada con un hombre 20 años mayor que ella y que vivía en un país petrolero casado con otra mujer mientras Fatma moría lentamente en una casa grande y vacía.

La madre es la memoria profundamente afectiva, la del padre es la memoria política. Al-Sayed al-Saadawi es presentado como un nacionalista de convicción, de la generación de 1919 seguidor del partido Wafd. Su oposición al rey y a la ocupación británica le valió estancarse en la estructura burocrática del estado y ser destinado por largos años a provincia, sin ascensos ni aumentos de sueldo como inspector de educación. Educado, el primero de su familia en obtener un título universitario, fundador de una escuela moderna para niños en Giza, es quien le enseña a su hija Nawal poesía, el Corán y la lleva al teatro y al circo cuando vivían en el pueblo.

## La palabra circular

No existe ninguna fórmula, ni posibilidad, de homologar los relatos autobiográficos con los acontecimientos de la infancia. Esa etapa de la vida, vista desde los sesenta años, es un ejercicio de ‘pensarse que pensaba’. No es una relación transparente sino siempre una selección del pasado y, claramente, en al-Saadawi una manera de construir versiones contrahegemónicas acerca del pasado y de las relaciones sociales a las que observa e interpela críticamente. En ese bello texto de *La respondona*, bell hooks cuenta sobre cómo siendo niña arrebató la palabra, busca tener una voz propia aún a riesgo de recibir los consabidos castigos y reflexiona que, a diferencia de las mujeres blancas, la lucha de las mujeres negras no había sido por “emerger del silencio para encontrar una voz, sino en cambiar la naturaleza y la dirección de la misma, en construir una voz que atrape a quien la oiga, una voz que sea escuchada” (hooks, 2022: 18).

Las narraciones de al-Saadawi son voces escuchadas, contienen una lista de temas-denuncias: las formas de opresión y violencia contra las niñas y mujeres, la mutilación genital, los temas tabúes de prostitución, violación y de denigración del cuerpo femenino. Sus relatos conectan esas historias de niñas, jóvenes y mujeres adultas, como cuentas en un mismo collar, singulares y únicas a la vez, experiencias cercanas y compartidas. Su territorio es de la infancia, lugar de poder de la palabra propia o de la mujeres que la rodean: madre, tías, abuelas, amigas

---

<sup>69</sup> Famosa cantante egipcia de árabe clásico (1898-1975), conocida como la Estrella de Oriente y dueña de una voz profunda y extraordinaria.

u otras niñas. Al-Saadawi habla en esa red de interacciones y, desde los 10 años, habla y escribe en su diario secreto, el que inicia después del fallido intento de su familia de hacerle cumplir el destino de toda niña y de conseguirle novio para casarla pero... tropieza con la alfombra “y la bandeja se me cayó con todas las tazas de café y todos los vasos de agua fría sobre el pecho de mi pretendiente” (*La hija de Isis*, p. 174). Su diario infantil registra la anécdota:

Me pregunto qué fue lo que me salvó. ¿Fue el sonido del molino de harina, igual a los gritos de un sufriente ser humano? ¿Fue aquel momento de silencio repentino, o el brillo de la luz eléctrica sobre mi rostro? Durante menos de un minuto, todo pareció detenerse para presenciar un instante fuera del tiempo y del espacio, aquel terrorífico momento cuando la bandeja se me escapó de las manos y todo se volcó. ¿Podría ser que fuera sólo eso? Menouf, 30 de agosto de 1941. (*Ibidem.*)

Por unos años había eludido el destino y voluntad que dios le deparaba a las jóvenes de su pueblo, casadas apenas se convertían en púberes. Así había sucedido con su prima Zaynab, hija de la tía Baheya, y con Fawzeya, hija del tío sheikh Muhammad, ambas habían soñado con convertirse en importantes maestras y en su lugar fueron esposas y madres de varios niños (*Ibid.*, 145-147 y 301). Fawzeya se casó con un maestro y siguió viviendo en el pueblo; su hija mayor quería ser médica, “como la tía Nawal”, afirmaba cuando ésta pasaba a visitarlas:

Su hija me llevaba a una pequeña habitación, levantaba el colchón de su cama, sacaba una libreta que se parecía al diario que yo escribía a su edad y la abría con sus largos y finos dedos. Entre las páginas había mariposas secas y un trozo de papel doblado que, al abrirlo, resultó ser un recorte de periódico con mi foto. Bajo la foto había un artículo, cuyo título era: “Una mujer es un ser humano y piensa.”

“Quiero escribir como tú, tía Nawal, dijo.” (*La hija de Isis*, p. 301)

Una y otra vez la tensión entre cumplir las expectativas sociales y actuar el rol que se espera de las niñas y mujeres o vivir el sueño de la libertad, de la decisión propia, sin poder resolver el conflicto. Partidas en dos, como la protagonista de *Two Women in One* (2020), Bahiah Shaheen, la joven de 18 años que estudia medicina porque su padre se lo ordena y termina persiguiendo sus sueños artísticos con su joven y oculto amante, a quien también obedece mientras libera sus impulsos de rebeldía. Sin embargo, esos parecen ser dilemas que únicamente las jóvenes educadas y urbanas enfrentan. Bahiah es la versión dramatizada de los derroteros de Nawal y hay un mundo de distancia entre ella y la hija de su prima, habitante del Egipto empobrecido y rural de mitad del siglo XX.

Aun siguiendo los mismos mandatos patriarcales, la familia contaba con ejemplos de mujeres extraordinarias. Su abuela paterna, Sittil Hajja Mabrouka, propietaria de un trozo de tierra, se había quedado viuda y mantenía a su familia. No sólo solía reclamarle al cacique del pueblo por las promesas incumplidas, sino que, en una ocasión, había golpeado en la cara al

jefe de guardias por haberle pegado a su hijo pequeño (el padre de Nawal). Ese acto desafiante le valió el respeto de la comunidad, como antes se lo habían rendido a su madre, la mujer de Gaza, por enfrentarse al cacique frente a sus hombres. Pero aquella situación tuvo un cruel desenlace: el humillado cacique mandó a asesinar a la mujer de Gaza durante la noche (*La hija de Isis*, p.86-87). Eran historias de mujeres fuertes que se transmitían de una generación a otra o historias de niñas pobres, sirvientas, que no se rendían y escapaban una y otra vez, como Sa'adeya intentando volver a pie a la casa materna (p. 91-92).

Sobra rebeldía, el precio es muy alto y sabe a sangre y desaliento. En *La hija de Isis* la violencia de género es omnipresente, a veces tenue y otras abierta y dura. Es en los ensayos, estudios que rebelan lo que observa en su práctica profesional que inicia en 1955 y que conectan su análisis social, y en sus novelas donde al-Saadawi desnuda la violencia de género con toda intensidad. Zakeya, personaje femenino quizás modelado siguiendo los contornos de su tía Rokaya -escribe al-Saadawi (p. 237)-, de un certero golpe de azada con su curtida mano campesina acabó con la vida del alcalde del pueblo, responsable de los innumerables abusos a su familia y lo entierra a orillas del río, junto con su fe (*Dios muere a orillas del Nilo*, 1996). Cuesta trabajo sustraerse a la idea de que la triada que acompaña al poderoso alcalde -el jeque de la mezquita, el barbero y el jefe de la guardia- no es sino la del cura, el juez y el jefe de policía que amparaban múltiples y profundos agravios de los terratenientes latinoamericanos sobre las vidas campesinas. Sin posibilidades de justicia, sólo queda la ira sorda y vengativa. Al igual que con Firdaus, historia narrada en *Mujer en punto cero* (1994), y con Hamida, personaje femenino de *The Circling Song* (2009), la violación reiterada de las mujeres es una constante, siempre en medio de una trama compleja y turbia. El embarazo de la niña Hamida debido a una violación hace que su familia envíe a su hermano gemelo a asesinarla para recuperar el honor familiar. Las imágenes de la ronda infantil y de la niña que duerme en su cama cuando es atacada hacen saltar en mil pedazos el mundo infantil. Los relatos de al-Saadawi son historias dentro de otras historias, son las historias que ve y las que escucha, como las de Las mil y una noche.

## Epílogo

La obra de al-Saadawi es una lectura imprescindible por su despliegue creativo en la denuncia de las injusticias y las opresiones en una sociedad patriarcal y, al mismo tiempo, es una herramienta para leer nuestras propias genealogías y procesos de conciencia. Sus libros han sido ampliamente traducidos, han motivado múltiples estudios especializados (Newson-Horst, 2010; Roger, 2001; Malti-Douglas, 1995; Amireh, 2000) y al-Saadawi ha sido incluida en obras referidas a escritoras árabes, africanas y del tercer mundo (Valassopoulos, 2007; Amireh y Majaj, 2000; al-Ali, 1994), en antologías de literatura árabe (Badran y Cooke, 1990) e inspirado trabajos de tesis (Aboussi Jaafer, 2016; She, 2010), entre otros. Al-Saadawi fue una figura controvertida, como señala Amireh (2000, p.216-219), no fue subordinada sino una autora que escribió en árabe para una audiencia árabe, con impacto en el escenario internacional dada la traducción de

su obra y sus conferencias en distintas partes del mundo y, quizás por ello, a veces quedó atrapada en las relaciones de poder globales y no pudo evitar que los contenidos de sus libros reprodujeran las imágenes y estereotipos que el primer mundo aún mantiene sobre el mundo árabe. Parafraseando a Amireh (2000), al-Saadawi misma cultivó una imagen de ser excepcional y pionera en su sociedad, como desconectada de las luchas feministas de la época (p.228) y, al mismo tiempo, leerla en la década de los ochenta del siglo pasado -reconoce con admiración Chandra Talpade Mohanty- era instalarse en una genealogía habitada por Audre Lorde, Angela Davis, Cherrie Moraga, bell hooks o Mitsuye Yamada, entre otras, integrantes de la “comunidad de resistencia”, de donde emergía una “conciencia politizada” y una “identidad propia” (Mohanty, 2020, p. 180 y 79). Es decir, su escritura/ lectura ilumina y conecta nuestras propias historias con las niñas y mujeres que habitan en nuestro interior, en nuestras familias y comunidades y acrecienta filosamente nuestro sentido crítico y conocimiento.

## Referencias bibliográficas

- Aboussi Jaafer, M. (2016). *La escritura autobiográfica de Nawal as-Saadawi. Política, religión e identidades femeninas*. Tesis doctoral, Universidad de Málaga. <http://hdl.handle.net/10630/12366>
- Al-Saadawi, N. (2020 [1985]). *Two Women in One*. Saqi Books.
- Al-Saadawi, N. (2017 [1972]). *La femme et le sexe*. L'Harmattan.
- Al Saadawi, N. (2013 [2002]). *Walking through Fire. The Later Years of Nawal El Saadawi*. Zed Books.
- Al-Saadawi, N. (2009 [1989]). *The Circling Song*. Zed Books.
- Al-Saadawi, N. (2004 [1998]). *La hija de Isis*. Barcelona: RBA Coleccionables.
- Al Saadawi, N. (2000 [1988]). *Memoirs of a Woman Doctor*. Saqi Books.
- Al-Saadawi, N. (1996 [1985]). *Dios muere a orillas del Nilo*. Herder.
- Al-Saadawi, N. (1995 [1984]). *Memorias de la cárcel de mujeres*. Horas y horas la editorial.
- Al-Saadawi, N. (1994 [1975]). *Mujer en punto cero*. Horas y horas la editorial.
- Al-Saadawi, Nawal. (1991 [1977]) *La cara desnuda de la mujer árabe*. Horas y horas la editorial.
- Al-Saadawi, N. (1990). Reflections of a Feminist. En Badran, M. y Cooke, M. (eds). *Opening the gates: a century of Arab feminist writing*. (pp. 394-404) Indiana University Press. Entrevista realizada por Fedwa Malti-Douglas (1986).
- Al-Ali, N. (1994). *Gender Writing /Writing Gender*. Cairo University Press.
- Amireh, A. y Suhair Majaj, L. (2000). *Going Global: The Transnational Reception of Third World Women Writers*. Routledge.
- Amireh, A. (2000). Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 26 (1), 215-249.
- Badran, M. y Cooke, M. (eds.). (1990). *Opening the gates: a century of Arab feminist writing*. Indiana University Press.



- Baron, B. (1994). *The Women's Awakening in Egypt. Culture, Society and the Press*. Yale University Press.
- Catelli, N. (2007). *En la era de la intimidad seguido de El espacio autobiográfico*. Beatriz Viterbo Editora.
- Cachia, P. (1997). Introduction. En Hussein, T. *The Days. His Autobiography in Three Parts*. (pp. 7-15) University Cairo Press.
- Coslett, T.; Lury, C. y Summerfield, P. (eds.). (2000). *Feminism and Autobiography: Texts, Theories, Methods*. Routledge.
- hooks, b. (2022). *Respondona*. Planeta.
- Lera Rodríguez, M.J. (2012). Conflicto en Oriente Próximo: visión histórica y actualidad desde una perspectiva de género. En B. Zurbano Berenguer (coord), *Mujeres en Oriente Medio. Agentes de desarrollo en un contexto de conflicto*. (pp. 11-41). Colección Ambitos para la Comunicación, num. 3, Universidad de Sevilla, [http://grupo.us.es/grehcco/wp-content/uploads/2018/05/Mujeres\\_en\\_Oriente\\_Medio\\_A4.pdf](http://grupo.us.es/grehcco/wp-content/uploads/2018/05/Mujeres_en_Oriente_Medio_A4.pdf)
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Islamic Revival. *Cultural Anthropology* 16 (2), 202-236.
- Malti-Douglas, F. (1988). *Blindness and Autobiography: Al-Ayyam of Taha Husayn*. Princeton University Press.
- Malti-Douglas, F. (1995). *Men, Women, and God(s): Nawal El Saadawi and Arab Feminist Poetics*. University of California Press. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft8c6009n4/>
- Mohanty, C. T. (2020). *Feminismo sin fronteras: descolonizar la teoría, practicar la solidaridad*. UNAM.
- Newson-Horst, A. (2010). *The Essential Nawal El Saadawi: A Reader*. Zed Books Ltd.
- Royer, D. (2001). *A Critical Study of the Works of Nawal El Saadawi, Egyptian Writer and Activist*. The Edwin Mellen Press.
- She, C.L. (2010) Breaking the Silence: Nationalism and Feminism in Contemporary Egyptian Women's Writing. Tesis de Doctorado, Universidad de Leicester. <https://hdl.handle.net/2381/10945>
- Sosenski, S. (2019) Niñas escritoras: el diario íntimo como espacio de autoría y protagonismo infantil. En Tecuanhuey Saldoval, A. (coord.) *Autobiografías y/o textos autorreferenciales. Experiencias y problemas heurísticos* (pp. 25-54). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" y El Errante Editor
- Tecuanhuey Sandoval, A. (2019). Introducción. En Tecuanhuey Saldoval (coord). *Autobiografías y/o textos autorreferenciales. Experiencias y problemas heurísticos*. (pp. 90-124). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" y El Errante Editor.
- Valassopoulos, A. (2008). *Contemporary Arab Women Writers: Cultural Expression in Context*. Routledge.

Western, W. 2000. Derechos de las mujeres y nación en Egipto. En. S. Devalle (ed). *Poder, Violencia y Derechos Humanos* (pp. 353-373) El Colegio de México.

## CAPÍTULO 11

# Rehabilitar para civilizar: represión de las mujeres Mau Mau en Kenia

*Agustina González y Laura Efron*

### Introducción

A lo largo de la década de 1950, Kenia atravesó un período de crisis del orden colonial que derivó, por medio del conflicto armado, en su posterior declaración de la independencia. Fue la población Kikuyu<sup>70</sup> la protagonista de un movimiento anticolonial que conmovió al Imperio Británico y a buena parte de la población mundial: la rebelión Mau Mau<sup>71</sup>. Apodado de esa manera por las autoridades coloniales, pero autodenominado por sus protagonistas como el Ejército por la Tierra y la Libertad, este movimiento surgió como expresión del descontento de la población originaria a las condiciones impuestas por el Estado colonial.

El Estado colonial en Kenia se conformó hacia 1895, cuando el gobierno británico asumió el control que la Compañía Imperial Británica de África Oriental (IBEAC) poseía en el territorio desde 1885 y estableció en su lugar el Protectorado de África Oriental. A diferencia de otros dominios británicos en África, Kenia fue una colonia de asentamiento blanco. Los colonos blancos de origen europeo se instalaron en las tierras más productivas de la región y aptas para el cultivo de productos exportables, las cuales pasaron a denominarse *White Highlands*. Dichas tierras, en su mayoría ocupadas previamente por el pueblo Kikuyu, fueron expropiadas por el gobierno colonial por medio de leyes como la *Crown Land Grants Act* (1902), la cual implicó la apropiación inicial de 3 millones de hectáreas. En la práctica, la implementación de este tipo de legislación implicó el despliegue del aparato represivo del Estado colonial, encargado de proteger y garantizar los intereses de los colonos blancos en el territorio. Como consecuencia de ello, gran parte de la comunidad Kikuyu que habitaba esas tierras fue trasladada de manera forzosa hacia la región de la Provincia Central, donde se instalaron en distritos como Kiambu, Fort Hall o Nyeri. En estos nuevos territorios, denominados por el Estado colonial como las “Reservas Nativas”, el

---

<sup>70</sup> La composición social en Kenia incluye a más de 40 grupos étnicos pertenecientes a tres familias lingüísticas: bantú, cusita y nilótica. Los Kikuyu o Gikuyu, del tronco bantú y lengua kikuyu, constituyen la etnia mayoritaria en Kenia, conformando alrededor del 20% de la población actual.

<sup>71</sup> En este trabajo se optará por la utilización del término Mau Mau para referirse a este movimiento ya que así aparece en las fuentes trabajadas y así es utilizado en el campo historiográfico.

acceso a la tierra era en extremo limitado para la población Kikuyu, tanto por la infertilidad de la misma como de su disponibilidad (Elkins, 2005).

En la región de las *White Highlands*, el modelo socioeconómico impuesto por el gobierno colonial se denominó *squatter system*. Se trataba de un sistema basado en la agricultura de plantación orientada a la exportación, donde el Estado colonial garantizaba que las tierras estuvieran en manos de una minoría de colonos blancos. En este esquema, la población Kikuyu que habitaba las “Reservas Nativas”, al borde de la supervivencia debido a la escasez de tierras en estos territorios, se vio obligada a migrar a las *White Highlands*, conformando hacia 1945 más del 50% de los *squatters* (Kanogo, 1987a, pp. 8-10). Dentro de las *White Highlands*, los *squatters* fueron forzados a trabajar en las plantaciones agroexportadoras, con el fin de obtener el dinero exigido como forma de tributo colonial. El acceso a la tierra fue en extremo limitado en esta región: con el objetivo de incrementar la dependencia de los *squatters* al trabajo asalariado, los colonos blancos europeos restringieron, por medio de legislación colonial, la disponibilidad de tierras para el cultivo y pastoreo dentro de estos territorios. La crítica situación en la que se encontraban los *squatters*, expropiados y despojados de sus tierras, se vio agravada por el hecho de que no podían regresar a las “Reservas Nativas”, ya que una de las condiciones impuestas por el gobierno para permitir la migración de los Kikuyu hacia las *White Highlands* era su renuncia a los reclamos de tierra en las Reservas (Anderson, 2005; Elkins, 2005).

En este contexto, la rebelión Mau Mau debe ser entendida como un levantamiento protagonizado por los sectores despojados de la sociedad colonial, en su mayoría provenientes de la comunidad Kikuyu<sup>72</sup>. Estos sectores articularon sus reclamos en torno a la recuperación de la tierra usurpada por los colonos blancos, la independencia política y la expulsión de los europeos del territorio (Kariuki, 1963). El origen del movimiento aún es motivo de debate entre los/as historiadores/as, pero existe un consenso en situar el inicio de la fase activa de la rebelión con la declaración del Estado de Emergencia en el año 1952 y posterior arresto de uno de los principales líderes Kikuyu: Jomo Kenyatta<sup>73</sup>. La rebelión fue oficialmente sofocada hacia 1960, dando comienzo a un periodo de negociaciones entre los principales líderes políticos del movimiento y las autoridades coloniales, las cuales culminaron en la declaración de la independencia de Kenia en el año 1963 (Anderson, 2005; Elkins, 2005).

La ofensiva desplegada por el gobierno colonial para suprimir esta rebelión asumió, en la esfera discursiva, la imagen de una batalla entre la civilización y el salvajismo. Los representantes del poder colonial caracterizaron la rebelión Mau Mau como la defensa de un pasado tribal y el rechazo del progreso traído por los europeos. Según esta perspectiva, las personas involucradas en la rebelión debían ser sometidas a un proceso de “rehabilitación” y “reeducación” cuyo objetivo era la supresión de los elementos supersticiosos y atávicos

<sup>72</sup> El grueso del movimiento Mau Mau estuvo conformado por miembros de la comunidad Kikuyu, por lo que el foco del trabajo estará puesto en este grupo étnico. Sin embargo, también formaron parte del movimiento otros grupos étnicos de habla bantú, como los Meru y Embu.

<sup>73</sup> Jomo Kenyatta (1893-1978) fue el primer presidente de la Kenia independiente y líder del principal partido nacionalista en Kenia, la Unión Nacional Africana de Kenia (KANU).

característicos del movimiento y la restauración de los valores europeos (Leakey, 1952). En la práctica, ello significó la perpetuación de crímenes de lesa humanidad contra la población sospechada de participar del movimiento.

En este sentido, una primera parte del trabajo estará dedicada a presentar el sistema montado por el gobierno colonial para reprimir al movimiento Mau Mau. Este sistema, denominado *Pipeline*, consistió en el montaje de campos de detención, dirigidos por miembros de la fuerza policial europea y africana. Para analizar las características y funcionamiento de este aparato represivo, se recurrió a fuentes producidas desde los círculos de poder colonial, que incluyen comunicados oficiales y memorias escritas por ex funcionarios del gobierno colonial (Askwith, 1995) e intervenciones realizadas en los debates al interior del Parlamento británico<sup>74</sup>. Sin embargo, las descripciones extraídas de estas fuentes no mencionan las torturas y asesinatos perpetrados sobre los/as detenidos/as. Para reponer estas experiencias, fueron centrales los testimonios brindados por cuatro sobrevivientes de los campos de detención, Paulo Nzili, Jane Muthoni Mara, Susan Ngondi y Wambugu Nyingi, en el marco del juicio realizado en el año 2011 contra la Oficina de Relaciones Exteriores y de la Mancomunidad de Naciones<sup>75</sup>. En este juicio se llamó a declarar, en favor de los/as demandantes, a los/as historiadores/as Caroline Elkins, David Anderson y Huw Bennett. Sus respectivas investigaciones académicas, dedicadas a la puesta en evidencia de la represión desplegada por las autoridades coloniales británicas, fueron de fundamental importancia para reponer el contexto y el funcionamiento del sistema *Pipeline* (Anderson, 2005; Elkins, 2005; Bennett, 2012).<sup>76</sup>

La segunda parte del trabajo tendrá por objeto el análisis de las formas de representación de las mujeres Mau Mau realizadas desde los círculos de poder colonial. Para ello, se utilizan como fuentes principales las declaraciones realizadas en el Parlamento británico<sup>77</sup>, escritos académicos de la época (Leakey, 1952; Leakey, 1954) y pesquisas realizadas por funcionarios coloniales (Corfield, 1960). Como se analizará en el trabajo, todas las formas de representación comparten un elemento común: en ninguna de ellas se reconoce la agencia política de las mujeres Mau Mau. Tomando como punto de partida teórico la obra de Oyèronké Oyěwùmí (1997), se argumentará que estas formas de representación responden a construcciones coloniales, surgidas de la propia dinámica de dominación. Para ello, se tomará prestado el concepto de sexo-diferenciación propuesto por la autora. Este es definido como la creación, al

<sup>74</sup> British Hansard, Written Answers. <https://hansard.parliament.uk>

<sup>75</sup> Royal Courts of Justice (2011). *Ndiku Mutua and Others and the Foreign and Commonwealth Office*. Caso Nro. HQ09X02666.

<sup>76</sup> Sin precedentes en la historia de Kenia, este juicio fue posible gracias al descubrimiento de más de 1500 archivos coloniales que fueron trasladados ilegalmente desde Kenia a Reino Unido en el año 1963, al momento de su independencia. Estos archivos “migrados” fueron escondidos en una oficina dependiente del Departamento de Relaciones Exteriores ubicada en *Hanslope Park* y fueron descubiertos en el año 2010. La publicación de estos archivos fue un punto de inflexión para el estudio de este período particular de la historia colonial en Kenia, no sólo porque proporcionó nuevas evidencias sobre el funcionamiento del sistema represivo británico sobre la población Kikuyu, sino porque fueron utilizados como base documental para sustentar las denuncias realizadas por los sobrevivientes de los campos de detención.

<sup>77</sup> British Hansard, Written Answers (Commons). <https://hansard.parliament.uk>

momento de la conquista, de esferas de sexo separadas para los sujetos colonizados: la esfera política se concentra en el Estado y constituyó un ámbito exclusivo de los hombres africanos, mientras que la esfera doméstica es despolitizada, transformada en privada y se conformó como el ámbito exclusivo de las mujeres africanas.

En este trabajo se argumentará que las formas de representación de las mujeres Mau Mau, estructuradas por el poder colonial según criterios de diferenciación basados en el sexo, dieron lugar a mecanismos de represión particulares sobre las mujeres. Por ello, la última parte de este trabajo estará enfocado en presentar el mecanismo de detención y “rehabilitación” de las mujeres Mau Mau, poniendo el foco en los mecanismos de tortura perpetrados sobre las detenidas dentro de los campos. Estos crímenes fueron denunciados por Eileen Fletcher, una oficial colonial británica contratada por el Departamento de Desarrollo Comunitario y Rehabilitación de Kenia para supervisar el “programa de rehabilitación” de las mujeres en los campos de detención. A pesar de haber firmado un contrato de trabajo para el periodo 1954-1958, Fletcher renunció a los siete meses luego de presenciar los graves crímenes cometidos a las prisioneras dentro de los campos. Las acusaciones de Fletcher fueron realizadas a través de tres artículos publicados en el periódico británico *Peace News*<sup>78</sup>. De esta manera, en este trabajo se espera poder dar cuenta de las representaciones coloniales de las mujeres Mau Mau y de cómo estas impactaron en el tratamiento dado a las detenidas sospechadas de participar de la rebelión.

## Revisión historiográfica

La historiografía dedicada al estudio del movimiento Mau Mau ha tendido a ignorar y desestimar el rol que cumplieron las mujeres en él. Para empezar, la literatura dedicada a este periodo se centró en el activismo político proveniente de los centros urbanos y protagonizado por hombres africanos formados con educación occidental y de sectores acomodados (Rosberg y Nottingham, 1966; Stichter, 1975; Maloba, 1998). Este enfoque excluye de su análisis no solo el hecho de que el sector rural cumplió un rol decisivo en la lucha anticolonial, sino que el grueso de las mujeres que participaron en la misma provenía de los sectores pobres rurales (Presley, 1992; Kanogo, 1987b). Asimismo, otra de las razones que explica la invisibilización de las mujeres en la historiografía sobre los Mau Mau es la desestimación del rol político de las mujeres dentro de la sociedad Kikuyu (Kenyatta, 1961). Al presentar una imagen ahistórica y unidimensional de la mujer Kikuyu, es decir, excluida de la esfera política y pública tanto en el periodo precolonial como en el colonial, esta historiografía ha pasado por alto el rol central que cumplieron las mujeres en el proceso de descolonización keniano.

---

<sup>78</sup> *Peace News* es un periódico británico fundado en 1936. A continuación se detallan los títulos y fechas de la serie de tres artículos publicados por Fletcher: “Kenya concentration camps: an eye witness account”, *Peace News*, 4 de mayo 1956; “The truth about Kenya: where justice lies buried”, *Peace News*, 11 de mayo 1956; “White supremacy in Kenya”, *Peace News*, 18 de mayo 1956.

En un intento por revisar este ocultamiento dentro del campo historiográfico, diversas autoras, como Cora Ann Presley y Tabitha Kanogo, se han empeñado en demostrar que las mujeres cumplieron un rol protagónico en la lucha anticolonial en Kenia, asumiendo tareas vitales para la supervivencia del movimiento Mau Mau: se ocupaban de la organización de la red encargada de proporcionarles comida, armas, escondites, dinero e información a las guerrillas que se encontraban combatiendo desde los bosques e incluso fueron combatientes armadas ellas mismas. Una de las combatientes más reconocidas del movimiento fue Muthoni wa Kirima, la única mujer en lograr el rango de mariscal general (el mayor cargo militar posible). Muthoni se unió en la guerrilla de los bosques en la fase inicial de la rebelión y no la abandonó hasta la celebración de la independencia, el 12 de diciembre de 1963. Si bien este fue un caso excepcional dentro de la jerarquía militar, se estima que el 5% de los combatientes armados eran mujeres (Kariuki, 1963: 35; Presley, 1992; Kanogo, 1987b). Antes casi ausentes de la narrativa histórica, cada vez más son los testimonios de aquellas mujeres que arriesgaron su vida en el frente de batalla.

## Sistema *Pipeline* y Programa de Rehabilitación

La represión y sofocamiento del movimiento Mau Mau comenzó, oficialmente, con la declaración del Estado de Emergencia en 1952. El acontecimiento desencadenante de esta declaración fue el asesinato, en manos de los Mau Mau, del Sr. Waruhiu, uno de los “jefes nativos”<sup>79</sup> Kikuyus más reconocidos dentro del gobierno colonial. Sin embargo, este acontecimiento se inscribió en el marco de una escalada de violencia en el territorio, sobre todo en la región de la Provincia Central, donde las actividades del movimiento se desarrollaban con mayor intensidad. Hasta 1954, el foco de la lucha se ubicó en los bosques del Monte Kenia y Aberdares, donde operaban las guerrillas del Ejército por la Tierra y la Libertad. Una vez neutralizados los focos guerrilleros en los montes, la represión del movimiento se concentró en la población civil ubicada en las “Reservas Nativas”. Allí se crearon barrios cercados, vigilados por las autoridades coloniales, y la población Kikuyu que vivía en esa región fue forzosamente trasladada y relocalizada a ellos (Elkins, 2005).

El sistema ideado por el Estado colonial para perseguir y detener a las personas sospechadas de participar de las actividades Mau Mau se denominó *Pipeline*. Este mecanismo de represión fue implementado en 1954 y quien se encargó de diseñarlo fue Thomas Askwith, un funcionario del gobierno colonial que desempeñaba el cargo de comisionado en el Departamento de Desarrollo Comunitario y Rehabilitación de Kenia. En sus memorias tituladas *De Mau Mau a Harambee. Memorias y memorándum de la Kenia colonial* (1995), T. Askwith define al *Pipeline*

---

<sup>79</sup> El término “jefe nativo” es utilizado para designar a aquellos hombres indígenas que integraban la institución colonial denominada “Autoridades Nativas”, la cual constituía un elemento central dentro del esquema de gobierno indirecto implementado por el Imperio británico en África.

como un “sistema progresivo” desde el momento de detención hasta la posterior “liberación” de los/as detenidos/as.

En una primera etapa, los/as sospechosos/as eran trasladados/as a campos de detención, sometidos/as a diversas formas de tortura y luego clasificados/as de acuerdo a sus grados de participación dentro del movimiento. El proceso de “interrogación”, denominado *screening*, estaba a cargo tanto las autoridades coloniales europeas como miembros de las fuerzas de seguridad locales, denominados *Home Guards* (Askwith, 1995, p. 111). Aquellas personas clasificadas bajo la etiqueta “blanca”, eran repatriadas nuevamente hacia los barrios vigilados de las “Reservas Nativas” por no presentar signos de participación Mau Mau, mientras que aquellas clasificadas bajo la etiqueta “gris” o “negra” permanecerían en los campos de detención<sup>80</sup>. Allí, se separaba a aquellas personas clasificadas como “grises”, es decir, posibles de ser sometidas a un proceso de “rehabilitación”, de aquellas clasificadas bajo la etiqueta “negra”, consideradas por las autoridades como miembros “intransigentes” dentro del movimiento y, por tanto, no plausibles de ser “rehabilitadas”. La etiqueta “negra”, que supuestamente se traducía en una condena a la detención perpetua terminó implicando, en la mayoría de los casos, una condena de muerte (Elkins, 2005, p. 66)<sup>81</sup>.

Una vez trasladados a los campos de detención, se daba comienzo a la segunda etapa del sistema *Pipeline*, la cual consistía en la puesta en marcha del Programa de Rehabilitación. Este fue diseñado a partir de los supuestos que constituyen el “mito oficial Mau Mau”. Este mito colonial partía del supuesto de que el movimiento Mau Mau surgió como consecuencia del “colapso mental” y “vacío espiritual” experimentado por la población Kikuyu producto del contacto con la civilización europea. Según este tipo de interpretaciones, fenómenos como la urbanización, la expansión de relaciones de trabajo asalariadas en detrimento de la agricultura de subsistencia y el pastoreo, el abandono de las prácticas religiosas consideradas paganas, o las conscripciones durante los períodos de guerra, habrían impactado de manera negativa en las psiquis de la comunidad Kikuyu. De acuerdo al discurso colonial, la violencia y la irracionalidad eran los medios a través de los cuales se expresaba este “colapso mental” y la organización Mau Mau se presentaba como su materialización. Los adjetivos utilizados por los representantes del gobierno británico para describir a los Mau Mau son indicativos de la connotación asignada al movimiento. En los debates dentro del Parlamento británico, se caracteriza al movimiento Mau Mau como una rebelión con un “atractivo diabólico y emocional”, y sus actividades son consideradas formas de “hechicería”, o “prácticas repugnantes”<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Según las cifras proporcionadas por la historiadora Caroline Elkins, durante el Estado de Emergencia (1952-1960), alrededor de 80 000 hombres y mujeres Kikuyu fueron detenidas y trasladadas a campos de detención (Elkins, 2000).

<sup>81</sup> British Hansard, Written Answers (Commons). “East Africa (Secretary of State’s Visit)” HC Deb 26 octubre 1954, Vol. 531.

<sup>82</sup> British Hansard, Written Answers (Commons). “Colonial Affairs” HC Deb 07 noviembre 1952, Vol. 507; British Hansard, Written Answers (Commons). “Kenya (Situation)” HC Deb 28 octubre 1953, Vol. 518; British Hansard, Written Answers (Commons). “Kenya” HC Deb 22 Julio 1954, Vol. 530; British Hansard, Written Answers (Lords). “The Situation in Kenya” HL Deb 10 febrero 1955, Vol. 190.



El concepto de “rehabilitación” guarda una estrecha relación con la idea de misión civilizadora europea, en la medida en que se percibía como “rehabilitada” aquella persona que abandonaba las prácticas africanas, asociadas a la actividad Mau Mau, y en su lugar adoptaba o retomaba un modo de vida sumiso al poder europeo. En un discurso pronunciado en 1953 y dirigido a la principal asociación de colonos blancos en Kenia, el Comité de Asuntos Africanos de la Unión de Electores, T. Askwith asegura que los esfuerzos realizados por el gobierno colonial en el territorio estaban dirigidos a “llevar a los africanos hacia la civilización”. En esta línea, los Mau Mau se presentaban como una amenaza directa a ese objetivo, ya que su doctrina se basaba en un rechazo a la permanencia de los europeos en el territorio y a la adopción de los “valores morales” europeos. El trabajo de “rehabilitación” debía estar entonces centrado en la “re-educación” de aquellas personas que habían sido “engañadas”, con el objetivo de convencerlas a “retomar el camino de la civilización” (Askwith, 1995, p. 101).

Definido el movimiento Mau Mau como un fenómeno psicológico, el foco del Programa de Rehabilitación debía estar en la reforma de las estructuras mentales y emocionales de los/as detenidos/as. En palabras del Secretario de Estado de las Colonias del Reino Unido, Alan Lennox-Boyd, el gobierno colonial debía embarcarse en una “cruzada psicológica y espiritual”, cuyo objetivo era cambiar las mentalidades “contaminadas” de los Mau Mau.<sup>83</sup> Con este fin, el principal objetivo del Programa estuvo dirigido a la erradicación de aquella práctica considerada por las autoridades coloniales como la responsable de generar efectos psicológicos extraordinarios en las mentes Mau Mau: las ceremonias de juramento. Durante el periodo precolonial, las ceremonias de juramento ocupaban un rol central dentro de la población Kikuyu. Estas eran utilizadas como mecanismo para establecer lazos de solidaridad entre la comunidad en periodos de guerra o crisis interna. Durante el periodo colonial, esta práctica fue resignificada al calor de la lucha contra la opresión del gobierno británico. En tanto forma de adhesión al movimiento Mau Mau, los juramentos funcionaban como rito de iniciación y como lazo de unidad entre sus miembros, y su confidencialidad era un requisito esencial. Había distintos tipos de juramentos acorde a los distintos niveles de adhesión al movimiento, pero todos compartían un elemento común: el sentimiento antieuropeo y antigubernamental (Elkins, 2005; Santoru, 1993; Kariuki, 1963).

Según el discurso pronunciado por las autoridades coloniales, la confesión “voluntaria” de la cantidad de juramentos tomados y su posterior arrepentimiento sería el primer e imprescindible paso hacia la “purificación” de los detenidos, ya que les quitaría una “gran carga de culpa de sus mentes” (Askwith, 1995, p. 111). En la práctica, las confesiones extraídas por medio de la tortura tenían por objeto quebrar la fuerza moral del movimiento proveniente de los lazos de solidaridad y unidad forjados en las ceremonias de juramento.<sup>84</sup> Aquellos/as detenidos/as que confesaron y se sometieron al proceso de “rehabilitación” fueron nuevamente trasladados/as de manera forzosa a los barrios vigilados de las “Reservas Nativas”. Por otra parte, los/as detenidos/as

<sup>83</sup> British Hansard, Written Answers (Commons). “Colonial Affairs” HC Deb 16 marzo 1955, Vol. 538; British Hansard, Written Answers (Commons). “Holo Detention Camp” HC Deb 16 junio 1959, Vol. 607.

<sup>84</sup> British Hansard, Written Answers (Commons). “Kenya” HC Deb 16 febrero 1955, Vol. 537.

clasificados/as como *hardcore*, es decir, quienes se resistieron a someterse a la llamada “rehabilitación”, fueron condenadas a permanecer perpetuamente en los campos de detención.

En sus memorias, T. Askwith aclara que el sistema *Pipeline* no tenía un carácter punitivo y asegura que él nunca avaló el uso de la violencia, ya que esto era contrario al propio principio de “rehabilitación”. Reconoce abusos cometidos en los campos de detención, pero no asume responsabilidad sobre ninguno de ellos, alegando que fueron cometidos cuando él ya no estaba a cargo del Programa de Rehabilitación, es decir, a partir de 1958 (Askwith, 1995, pp. 118-119). Sin embargo, numerosos testimonios de los detenidos dan cuenta de las sistemáticas violaciones a los derechos humanos que tuvieron lugar a lo largo de todo el periodo que duró el Estado de Emergencia (Kariuki, 1963; Elkins 2005; Anderson 2005). Entre estos destacan los testimonios pronunciados ante las Cortes Reales de Justicia de Londres por cuatro sobrevivientes de los campos de detención: Paulo Nzili, Jane Muthoni Mara, Susan Ngondi y Wambugu Nyingi<sup>85</sup>. Los demandantes iniciaron una acción legal por daños y perjuicios respecto a presuntos delitos de agresión y negligencia, los cuales se argumenta que fueron infligidos deliberadamente por oficiales y soldados de la fuerza policial de Kenia mientras se encontraban detenidos en Kenia durante el periodo 1954-1959. Estos delitos incluyen maltratos físicos de diversa índole, incluidas torturas, violaciones, castraciones, y palizas, perpetrados tanto en los campos de tránsito como en los de detención<sup>86</sup>.

## Representaciones coloniales de las mujeres Mau Mau

Las mujeres Mau Mau fueron presentadas por las autoridades coloniales como víctimas. Su victimización está asociada, en un plano general, a las formas de representación coloniales de las mujeres africanas. Estas fueron concebidas por los colonizadores como sujetas pasivas, manipuladas y oprimidas por sus contrapartes masculinas (Coquery, 1997). La idea de que las mujeres fueron forzadas a unirse al movimiento fue fuertemente defendida desde los círculos coloniales, como se evidencia en la siguiente declaración realizada por F. D. Corfield:

Los métodos de “mano dura” empleados por los adherentes Mau Mau, particularmente en contra de las mujeres, ha causado mucho resentimiento, pero como comentó el Director de Inteligencia y Seguridad: “Sí bien ellas no participan por voluntad propia, es dudoso que tuvieran el coraje para oponerse, mucho menos contra los Mau Mau” (Corfield, 1960, p. 101).

<sup>85</sup> Royal Courts of Justice (2011). *Ndiku Mutua and Others and the Foreign and Commonwealth Office*. Caso Nro. HQ09X02666.

<sup>86</sup> Al momento del juicio, Paulo Nzili y Wambugu Nyingi tenían 85 años, Muthoni Mara tenía 73 años, y Susan Ngondi ya se encontraba fallecida. Todos provenían de zonas pobres y rurales de Kenia. Ninguno tenía educación secundaria ni sabían el idioma inglés. La Comisión de Derechos Humanos en Kenia fue la encargada de establecer el nexo entre los abogados y los demandantes, así como también de proporcionar el financiamiento necesario para cubrir los costos económicos del juicio.

Aquí las mujeres son presentadas no solo como víctimas obligadas a participar del movimiento en contra de su voluntad, sino que también son presentadas como incapaces para rebelarse contra él. Uno de los ejemplos de victimización que aparece de manera más recurrente en las fuentes coloniales es la idea de que las mujeres fueron forzadas a participar de las ceremonias de juramento de lealtad al movimiento. En su intervención del 16 de octubre de 1952 en el Parlamento británico, el Secretario de Estado para las Colonias Oliver Lyttelton declara:

Mau Mau es una sociedad secreta confinada casi en su totalidad a la tribu Kikuyu (...) Persigue sus objetivos imponiendo juramentos secretos a hombres, mujeres y niños e intimidando a los testigos y a los africanos respetuosos de la ley<sup>87</sup>.

La idea de que las ceremonias de juramento son impuestas a las mujeres también aparece recurrentemente en la pesquisa realizada por F. D. Corfield, como se evidencia a continuación:

Un memorándum parecido preparado para el Comisionado de los Jefes Nativos enfatizó el juramento forzado y brutal de mujeres y el masivo juramento de niños entre 10 y 14 años, quienes fueron conducidos a las chozas de juramento y fueron severamente golpeados (Corfield, 1960, p. 156).

En esta misma línea, L. S. B. Leakey<sup>88</sup> argumenta que en algunos casos los militantes Mau Mau utilizaban a las mujeres como medio para coaccionar a sus maridos. Las ceremonias de juramento tenían como elemento central el secreto y la ruptura de esta cláusula estaba penada por muerte. Ahora bien, la obligación de mantener silencio no recaía únicamente en la persona que tomaba los juramentos, sino también en todo su entorno familiar. En este sentido, aquellos hombres que quisieran denunciar las actividades Mau Mau, pero cuyas mujeres habían jurado lealtad al movimiento, corrían el riesgo de ser juzgados por traición al movimiento y condenados a la muerte (Leakey, 1954).

Según otras opiniones, como la expresada por el legislador Philips Price ante el Parlamento británico, las mujeres Kikuyu habían caído víctimas de los Mau Mau debido a la ausencia de sus esposos que habían tenido que migrar hacia otras regiones en busca de trabajo. La vulnerabilidad en la que se encontraban estas mujeres producto de la migración forzosa de sus maridos había sido aprovechada por los hombres militantes Mau Mau, quienes se habían encargado de manipularlas para que se unieran a la rebelión<sup>89</sup>.

Asimismo, las sospechosas de simpatizar con el movimiento fueron también presentadas como participantes activas en las actividades Mau Mau, sobre todo en las ceremonias de juramento. En apoyo a esta idea, a continuación, se presenta un fragmento de un reporte oficial

<sup>87</sup> British Hansard, Written Answers (Commons). "Kenya (Mau Mau Activities)" HC Deb 16 octubre 1952, Vol. 505.

<sup>88</sup> Louis Seymour Bazett Leakey (1903-1972) fue un antropólogo y arqueólogo británico nacido en Kenia.

<sup>89</sup> British Hansard, Written Answers (Commons). "Colonial Affairs" HC Deb 16 marzo 1955, Vol. 538.

realizado por el Comisionado de Distrito de Kiambu en 1950, reproducido en la pesquisa de F. D. Corfield:

Se ha recibido un informe no confirmado según el cual, si bien los hombres han dejado de organizarse y participar en ceremonias de juramento ilícitas, las mujeres en la localidad del Jefe Josiah continúan (Corfield, 1960, p. 90).

Nuevamente, la participación de las mujeres en las ceremonias de juramento es un tópico recurrente en las fuentes coloniales. A diferencia de los pasajes presentados en los párrafos anteriores, en este caso las mujeres cumplen un rol activo dentro de las ceremonias. De hecho, en este caso incluso se aclara que son ellas las que siguen practicando este ritual a pesar de que los hombres hayan dejado de hacerlo.

Vinculado a esta interpretación se encuentra la propuesta por, T. Askwith, quien argumenta que en muchos casos eran las mujeres las responsables del reclutamiento de sus familiares y conocidos al movimiento. Según este funcionario, el proceso de “limpieza” y “purificación” de las mentalidades Mau Mau debía ser implementado de igual manera tanto para hombres como para mujeres, ya que en muchos casos eran las esposas las que persuadían a sus esposos e hijos a tomar los juramentos (Elkins, 2005, p. 66). En estos casos, las militantes Mau Mau eran categorizadas como parias sociales y su salud mental era cuestionada. Esta categorización constituye una consecuencia lógica de la representación colonial de la mujer africana: si esta es por naturaleza sumisa, la única explicación posible para su activismo es su pérdida de la cordura (Bruce-Lockhart, 2014, pp. 592-598).

En cualquier caso, la intencionalidad que se esconde detrás de estas formas de representación es rechazar cualquier forma de participación de las mujeres en la lucha anticolonial dada a partir de una motivación política. La agencia política que motivaba a las mujeres Mau Mau a unirse al movimiento, vinculada a los reclamos por el acceso a la tierra y la independencia política, no era reconocida por las autoridades coloniales. Sin embargo, lo opuesto sucedía con los hombres Mau Mau, cuya politicidad fue reconocida. Esta dicotomía basada en la imagen de los hombres como pertenecientes a la esfera política y las mujeres como excluidas de ella es una construcción colonial. Siguiendo a Oyèronké Oyěwùmí (1997), la dominación colonial fue sexo-diferenciada, entendiendo por ello la creación de ámbitos de sexo separados para los sujetos colonizados (hombres africanos/mujeres africanas). Por un lado, a los hombres africanos les fue asignado el lugar de la política, mientras que a las mujeres africanas les fue asignado el lugar residual y no especificado de lo Otro. En este sentido, la situación colonial no solo implicó la racialización y subyugación de la población africana colonizada con respecto a la población colonizadora europea, sino también la inferiorización de las mujeres africanas en relación a sus contrapartes masculinas (pp. 208-209).

En el caso Mau Mau, la sexo-diferenciación expuesta por Oyèronké Oyěwùmí aparece constantemente en las fuentes coloniales. En su obra titulada *Defeating Mau Mau* (1954), L. S. B. Leakey dedica uno de sus capítulos a presentar los diferentes motivos que, a su juicio, incitaban a los Mau Mau a rebelarse contra el gobierno británico. Entre ellos se destaca la

recuperación de las tierras usurpadas por la población blanca y la lucha por el autogobierno, pero relega esos reclamos de corte político a una minoría dentro del movimiento, constituida por líderes políticos “semi-educados”. La movilización de las mujeres, en cambio, se basaba en un único y específico reclamo: la abolición de las políticas de conservación de la tierra. Según L. S. B. Leakey:

Desde que el Gobierno introdujo su programa de conservación del suelo -con la excavación de trincheras de contorno, la plantación de estaciones de lavado y prados de hierbas- las mujeres de la tribu se han presentado en abierta oposición (...) Debido a que las *otras* motivaciones de los Mau Mau eran de poco interés para las mujeres de la tribu, esta de la “abolición de la conservación del suelo” fue introducida con el expreso objetivo de ganar un amplio apoyo de las mujeres de la tribu (1954, pp. 61-62).

Una cuestión que salta a la luz en este pasaje es la distinción que realiza L. S. B. Leakey entre, por un lado, las motivaciones que empujaron a las mujeres a unirse al movimiento, vinculadas a la resistencia a las políticas de conservación del suelo, y las “otras motivaciones”, que incluían la recuperación de las tierras usurpadas por los colonos blancos, el autogobierno y la expulsión de los europeos del territorio. Según esta interpretación, las “otras motivaciones”, de estricto carácter político, eran “de poco interés” para las mujeres, por lo que la articulación de los reclamos en torno a la cuestión de la conservación del fue una estrategia desplegada por los militantes Mau Mau para ganar el apoyo femenino.

En esta misma línea, F. D. Corfield comenta sobre los disturbios desatados en el año 1948 contra las políticas de conservación del suelo:

Durante la primera parte del año, la agitación contra la conservación del suelo estalló en el distrito de Fort Hall y condujo a una agitación política menor conocida como “La Revuelta de las Mujeres” en dos localidades de ese distrito. Elementos disruptivos fuera del distrito continuaron agitando contra la cooperación de las mujeres en el trabajo de conservación del suelo, y esto más tarde condujo a una marcha a gran escala de las mujeres a la sede del distrito. Esto, como fue comentado por el Comisionado del Distrito, marcó una tendencia creciente de las mujeres a “mezclarse” en la política, una tendencia que era por completo ajena a la costumbre normal Kikuyu, lo cual indica que los agitadores habían estado trabajando (1960, p. 77).

En este caso, si bien F. D. Corfield reconoce que la agitación en contra de las políticas de conservación del suelo propuestas por el gobierno colonial fue protagonizada por mujeres, les asigna la responsabilidad a agitadores políticos externos. Según se insinúa en el pasaje, estos “elementos disruptivos” habían interferido en la cooperación de las mujeres en la implementación de las estrategias de conservación. En esta interpretación lo político aparece como un elemento externo e impuesto desde afuera a las mujeres, y no como un aspecto que las constituye.

Retomando las palabras de F. D. Corfield, la participación de las mujeres en la política era “ajena a la costumbre normal Kikuyu”, por lo que su creciente involucramiento debe su explicación a la labor realizada por los agitadores.

Estos dos pasajes parten de una misma interpretación: los reclamos en contra de las políticas de conservación del suelo no son políticos. Ya sea expresamente considerado un reclamo ajeno a los reclamos políticos, como propone L. S. B. Leakey, o un reclamo cuya politicidad es impuesta desde afuera por agitadores, la cuestión de la conservación del suelo no es presentada como una problemática política. En un plano general, esto responde a la asociación de las actividades realizadas por las mujeres Kikuyu, en este caso vinculadas a las labores agrícolas, a la esfera doméstica (Askwith, 1995, p. 29).

La relegación de las mujeres del ámbito público y político producto de la dominación colonial se tradujo en su invisibilización en los discursos sobre los Mau Mau reproducidos por representantes del gobierno colonial. Las menciones realizadas a las mujeres Mau Mau en las fuentes utilizadas en este texto son insignificantes en comparación a las de los hombres. Retomando la obra de L. S. B. Leakey, las únicas referencias al rol de las mujeres dentro del movimiento fueron abordadas en párrafos anteriores, vinculadas a sus reclamos por la abolición de las políticas de conservación del suelo y a su participación en las ceremonias de juramento (1954, pp. 61-62). En el caso de las intervenciones realizadas en el Parlamento británico, entre los años 1952-1960, periodo que duró el Estado de Emergencia, fueron 41 los debates que trataron específicamente la problemática Mau Mau y solo en uno de ellos se hace referencia a las mujeres involucradas en el movimiento<sup>90</sup>. Esta única referencia fue la citada anteriormente, cuando se presentó la victimización de las mujeres y su rol en las ceremonias de juramento<sup>91</sup>. En las memorias de T. Askwith la única mención al rol de las mujeres Mau Mau aparece en un fragmento de un comunicado escrito por él mismo en el año 1953, en el cual se las describe como sujetas “fácilmente manipulables por los líderes Mau Mau” (Askwith, 1995, p. 107). Por último, en su investigación de 300 páginas dedicada al estudio de los orígenes y crecimiento del movimiento Mau Mau, F.D. Corfield hace referencia a las participaciones de las mujeres sólo en contadas ocasiones. En todas ellas las mujeres aparecen ocupando roles considerados secundarios dentro del movimiento (como la recolección de fondos para Kenyatta o el canto de himnos de resistencia Mau Mau) y son representadas como sujetas pasivas y forzadas a unirse al movimiento, en particular a través de las ceremonias de juramento (1960, pp. 90-156).

Ahora bien, las formas de representación de las mujeres Mau Mau analizadas hasta ahora no guardan relación con las motivaciones que empujaron a las mujeres a participar de la rebelión. En un intento por rescatar su politicidad, se recurrió a los testimonios orales brindados por sus protagonistas. Dos de estos testimonios provienen de entrevistas realizadas por las historiadoras Caroline Elkins (2005) y Cora Ann Presley (1992). El tercer testimonio fue extraído de un ensayo escrito por una ex combatiente Mau Mau, la mariscala Muthoni wa Kirima, publicado en 2007 en

<sup>90</sup> Se tomó como referencia los debates que llevan en su título el término Mau Mau.

<sup>91</sup> British Hansard, Written Answers (Commons). “Kenya (Mau Mau Activities)” HC Deb 16 octubre 1952, Vol. 505.

la obra *Women Writing Africa: The Eastern Region* (Lihamba et al., pp. 316-323). En el relato brindado por la ex combatiente Elizabeth Gatchika, se declara:

Nosotras hacíamos lo mismo que los hombres. Podíamos disparar y eso (...) yo disparé a muchos (...) fui con los hombres a las redadas. Los hombres que estaban conmigo se negaban a disparar (...) una mujer que estaba conmigo iba a buscar europeos y, si gritaban, les disparábamos (...) nosotras éramos las que luchábamos por la libertad, no las que te contábamos sobre cocinar (Presley, 1992: 134-135)<sup>92</sup>.

En esta misma línea, Muthoni wa Kirima argumenta en un pasaje autobiográfico escrito en 1993:

Aprendí sobre la lucha por la libertad cuando era muy joven. Solía ver reuniones de recaudación de fondos para alguien llamado Jomo Kenyatta. Le solía preguntar a mi madre y ella me decía que el dinero era para un gran hombre que se iría al extranjero y luego regresaría para liberarnos (Lihamba et al., 2007, p. 318)

Argumentos similares aparecen también en el testimonio recopilado por Caroline Elkins en su entrevista realizada a la activista Mau Mau Shifra Wametumi:

Nosotras dirigíamos los juramentos, recaudábamos fondos y nos preparábamos para la guerra. Queríamos recuperar nuestra tierra; queríamos a los europeos fuera. Ellos habían causado tantos problemas en nuestro país y queríamos nuestra libertad para así poder organizar nuestras vidas y nuestras comunidades como mejor nos pareciera (Elkins, 2005, p. 122).<sup>93</sup>

Al rescatar la agencia política de estas mujeres, los testimonios abordados permiten poner en entredicho las representaciones coloniales que perciben a las mujeres Mau Mau como sujetas despolitizadas, mentalmente desequilibradas, manipuladas o víctimas. En los tres testimonios la lucha por la libertad aparece como principal motivación de las mujeres que se unieron al movimiento. Destaca incluso del testimonio de Muthoni wa Kirima que fue su madre quien le inculcó sus ideas políticas. En el testimonio de Shifra Wametumi también se hace mención del problema de la tierra y de qué manera su expropiación en manos de los colonizadores europeos afectó de manera diferencial a las mujeres Kikuyu. En el periodo precolonial, eran las mujeres Kikuyu las encargadas de la agricultura para la subsistencia, vinculada a la disposición de cultivos, la decisión sobre las cantidades destinadas al consumo y al comercio, el almacenamiento del alimento, entre otras. En este sentido, las políticas de alienación de tierras

<sup>92</sup> Entrevista realizada por Cora Ann Presley en el año 1978.

<sup>93</sup> Entrevista realizada por Elkins en el año 1999.

impulsadas por el gobierno colonial implicaron una reducción brutal de las tierras destinadas para la supervivencia de la población Kikuyu. Este proceso afectó no sólo el estatus que tenían las mujeres Kikuyu, vinculadas a la producción y reproducción de la comunidad, sino que supuso una embestida a su autonomía, como queda reflejado en su militancia en contra de las políticas de conservación del suelo mencionadas anteriormente. En este sentido, la lucha por “nuestra tierra” expresada por Shifra Wamtumi en su testimonio, adquiere un significado profundamente político: es un reclamo por la restauración de su soberanía.

## Detención y rehabilitación de las mujeres Mau Mau

Las mujeres acusadas de participar del movimiento Mau Mau fueron trasladadas a Kamiti<sup>94</sup>, el principal centro de detención femenino, y Gitamayu, un campo satélite de Kamiti construido hacia 1956, destinado a las detenidas catalogadas como “intransigentes” o “*hardcore*” (Elkins, 2005, pp. 124-125; Bruce-Lockhart, 2014, p. 591). El proceso de “rehabilitación” al que debían ser sometidas las detenidas estuvo directamente vinculado a la forma en la cual el gobierno colonial caracterizó y representó la participación de las mujeres dentro del movimiento. En esta línea, el proceso de “rehabilitación” que las mujeres debían realizar era distinto al de los hombres, porque las percepciones que las autoridades coloniales tenían acerca de sus formas de participación eran distintas.

En el caso de los hombres, las actividades de “rehabilitación” estaban orientadas a la desvinculación de sus ideas y redes políticas. La principal forma de despolitizar a los prisioneros era, a juicio de las autoridades coloniales, a través de su sometimiento a trabajo manual y de la asistencia obligatoria a misa. Según el funcionario Lennox-Boyd, la única forma de que los detenidos catalogados como *hardcore* pudieran ser “rehabilitados” era a través de la “ruptura psicológica” generada por la realización de trabajo manual<sup>95</sup>. En otros casos, la politización de los detenidos fue combatida a través de la difusión de propaganda política en favor del gobierno colonial, la cual era reproducida en altavoces dentro de los campos (Elkins, 2005). Incluso en algunos campos de detención se prohibió a los detenidos leer literatura vinculada a las Ciencias Sociales, por considerarse una fuente de ideas políticas<sup>96</sup>.

En el caso de las mujeres, su proceso de “rehabilitación” tenía por objeto reforzar su lugar asignado como madres y amas de casa. Para ello, las actividades que debían realizar estaban relacionadas a aspectos de la esfera doméstica, como clases de cocina, higiene, o costura (Askwith, 1995, p. 107). La experiencia de “reeducación” de las detenidas en Kamiti y Gitamayu estuvo, sin embargo, muy alejada de las actividades mencionadas anteriormente. En uno de sus artículos publicados en *Peace News*, Fletcher denuncia las condiciones en las cuales se llevaba a cabo el proceso de “rehabilitación” sobre las mujeres Mau Mau, y utiliza como ejemplo

<sup>94</sup> Se estima que alrededor de 8 mil mujeres fueron trasladadas a Kamiti.

<sup>95</sup> British Hansard, Written Answers (Commons). “Holla Detention Camp” HC Deb 16 junio 1959, Vol. 607.

<sup>96</sup> Fletcher, E. (04/05/1956). “Kenya concentration camps: an eyewitness account”. *Peace News*.



ilustrativo una declaración realizada por una de las oficiales de Kamiti: en sus ojos, las detenidas eran “bultos gordos y perezosos incapaces de aprender nada”, por lo que cualquier intento de rehabilitación era considerado “pérdida de tiempo”<sup>97</sup>. En Kamiti, lo que predominó fue el uso sistemático del terror físico y psicológico sobre las detenidas. En el marco del juicio de 2011 contra el gobierno británico, los testimonios brindados por las demandantes, y luego recopilados por Caroline Elkins en su obra *Imperial Reckoning* (2005), permiten dar cuenta del grado de violación a los derechos humanos perpetrados por el gobierno colonial contra toda persona sospechada o acusada de formar parte del movimiento Mau Mau.

## Conclusiones

Las mujeres Mau Mau cumplieron un rol fundamental en la lucha anticolonial en Kenia. Sus formas de participación fueron tan variadas como las motivaciones que las impulsaron a unirse a la rebelión. Sin embargo, el alcance de su participación fue desestimado desde los círculos coloniales. En las fuentes, las mujeres Mau Mau aparecen como víctimas, como locas, o parias sociales, pero en ningún caso su participación es interpretada según criterios atravesados por una racionalidad y voluntad propias. Esta desestimación se vincula, como se argumentó en este trabajo, con el hecho de que estas no eran consideradas desde los círculos coloniales como sujetas políticas. Por un lado, la negación de su agencia política aparece de manera expresa en las fuentes, como queda demostrado en los trabajos de L. B. S. Leakey y F. D. Corfield, donde la politicidad aparece como un elemento externo y ajeno a las mujeres Kikuyu y sus objetivos son presentados como pertenecientes a la esfera doméstica. Por otro lado, el hecho de que a las mujeres no les fue reconocido un lugar en el espacio público y político se tradujo en una marcada invisibilización de su rol en las fuentes.

Asimismo, la desestimación del rol político que tuvieron las mujeres en la rebelión se evidencia en las formas de represión desplegadas sobre las detenidas, en particular en el proceso de “rehabilitación” al que fueron sometidas. Los programas diseñados para “rehabilitar” a las mujeres Mau Mau pusieron el foco en reforzar su lugar como amas de casa y madres. Por ello las actividades desarrolladas estaban vinculadas a aspectos pertenecientes a la esfera doméstica, como las clases de cocina, higiene, o incluso agricultura.

Por último, en este trabajo se demostró que estas particulares formas de representación impuestas por las autoridades coloniales no condicen con las motivaciones que impulsaron a las mujeres Mau Mau a unirse al movimiento. Numerosos son los testimonios realizados por sus protagonistas en donde se deja entrever sus objetivos, entre los cuales la lucha por la libertad e independencia política y la problemática de la tierra son un tópico recurrente. En este sentido, este trabajo pretende ser una contribución a las investigaciones que buscan reponer la agencia

---

<sup>97</sup> Fletcher, E. (04/05/1956). “Kenya concentration camps: an eyewitness account”. *Peace News*.

política de las mujeres en los procesos de descolonización africanos en general y de las mujeres Mau Mau en particular.

## Referencias bibliográficas

- Anderson, D. (2005). *Histories of the Hanged: Britain's Dirty War in Kenya and the End of Empire*. W&W. Norton & Company, Inc.
- Askwith, T. (1995). *From Mau Mau to Harambee*. African Studies Centre. University of Cambridge.
- Bennett, H. (2012). *Fighting the Mau Mau. The British Army and Counter-Insurgency in the Kenya Emergency*. Cambridge University Press.
- Bruce-Lockhart, K. (2014). "'Unsound' minds and broken bodies: the detention of 'hardcore' Mau Mau women at Kamiti and Gitamayu Detention Camps in Kenya, 1954-1960". *Journal of Eastern African Studies*, 8 (4) 590-608.
- Coquery-Vidrovitch, C. (1997). *African women. A Modern History*. Westviews Press.
- Corfield, F. D. (1960). *Historical Survey of the Origins and Growth of Mau Mau*. Her Majesty's Stationary Office.
- Elkins, C. (2000). The Struggle for Mau Mau Rehabilitation in Late Colonial Kenya. *The International Journal of African Historical Studies*, 33, (1). 25-57.
- Elkins, C. (2005). *Imperial Reckoning. The untold story of Britain's Gulag in Kenya*. Henry Holt and Company.
- Kanogo, T. (1987a). *Squatters and the Roots of Mau Mau*. Ohio University Press.
- Kanogo, T. (1987b). Kikuyu Women and the Politics of Protest: Mau Mau. En Macdonald, S. et al. (Ed.). *Images of Women in Peace and War. Cross-Cultural and Historical Perspectives*. (pp. 78-99). Macmillan Education LTD.
- Kariuki, J. M. (1963). *"Mau Mau" Detainee: The Account of a Kenyan African of His Experiences in Detention Camps 1953-1960*. Oxford University Press.
- Kenyatta, J. (1961). *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*. Mercury Books.
- Leakey, L. S. B. (1952). *Mau Mau and the Kikuyu*. Routledge Library Editions.
- Leakey, L. S. B. (1954). *Defeating Mau Mau*. Routledge Library Editions.
- Lihamba, A., Moyo, F. L., Mulokozi, M. M., Shitemi, N. L. y Yahya -Othman, S. (2007). *Women Writing Africa. The Eastern Region*. The Feminist Press, University of New York.
- Maloba, W. O. (1998). *Mau Mau and Kenya. An Analysis of a Peasant Revolt*. Indiana University Press.
- Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la frontera editorial.
- Presley, C. A. (1992). *Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya*. Routledge.

- Rosberg, C. y Nottingham, J. (1966). *The Myth of "Mau Mau": Nationalism in Kenya*. The World Publishing Company.
- Santorú, M. (1993) La visión colonial del nacionalismo Kikuyu: el Movimiento Mau Mau. *Africa*. 48, (4), 528-548.
- Stichter, S. (1975). Workers, Trade Unions, and the Mau Mau Rebellion. *Canadian Journal of African Studies*, 9 (2), pp. 259-275.

## Fuentes primarias

- British Hansard, Written Answers (Commons). <https://hansard.parliament.uk>
- "Kenya (Mau Mau Activities)" HC Deb 16 octubre 1952, Vol. 505.
- "Colonial Affairs" HC Deb 07 noviembre 1952, Vol. 507
- "Kenya (Situation)" HC Deb 28 octubre 1953, Vol. 518
- "Kenya" HC Deb 22 Julio 1954, Vol. 530
- "East Africa (Secretary of State's Visit)" HC Deb 26 octubre 1954, Vol. 531.
- "Kenya" HC Deb 16 febrero 1955, Vol. 537.
- "Colonial Affairs" HC Deb 16 marzo 1955, Vol. 538.
- "Holo Detention Camp" HC Deb 16 junio 1959, Vol. 607.
- British Hansard, Written Answers (Lords). <https://hansard.parliament.uk>
- "The Situation in Kenya" HL Deb 10 febrero 1955, Vol. 190.
- Fletcher, E. (04/05/1956). Kenya concentration camps: an eye witness account. *Peace News*.
- Fletcher, E. (11/05/1956). The Truth about Kenya: where justice lies buried. *Peace News*.
- Fletcher, E. (18/05/1956). White supremacy in Kenya. *Peace News*.
- Royal Courts of Justice (2011). *Ndiku Mutua and Others and the Foreign and Commonwealth Office*. Caso Nro. HQ09X02666.

## CAPÍTULO 12

### “Necropolítica”, 20 años después: nuevos aportes desde los feminismos

*David Mouzo Williams*

#### Introducción

El presente capítulo presenta una revisión crítica de la bibliografía que ha proliferado a partir de la publicación de «Necropolítica» (*Necropolitics*) en 2003 por el intelectual africano Achille Mbembe, y particularmente en cómo el concepto se ha reinterpretado desde los distintos feminismos, especialmente desde el Sur global. Para ello, se propone realizar una relectura del texto original, sus inspiraciones paralelas e innovaciones epistemológicas en el momento de su primera escritura, y en qué medida las categorías de raza, género y sexualidad están presentes en ese primer artículo. Seguidamente se hacen dos grandes críticas.

Primero, hacia la lectura materialista sobre necropolítica, revitalizada en el contexto de la crisis migratoria en la segunda mitad de la década de 2010 y la reciente pandemia de COVID-19. Segundo, cómo las falencias en torno al género y la sexualidad en el escrito fundacional fueron trascendidas por intelectuales feministas, enriqueciendo el concepto más allá de sus alcances iniciales. Por último, se hace una aproximación a la problemática de las resistencias al necropoder y cómo estos nuevos aportes desde los feminismos han permitido visibilizar y construir nuevas proyecciones basadas en otras lógicas del cuidado de las vidas (vivibles).

#### Génesis epistemológica de la necropolítica

Achille Mbembe, historiador y politólogo camerunés, propuso una renovación en y desde los Estudios Africanos sobre las relaciones entre violencia, espacios y la soberanía. El conjunto del trabajo de Mbembe y específicamente la categoría de necropolítica implican una serie de críticas a los paradigmas eurocéntricos sobre África y el resto del Sur Global. A continuación, se detallan los pilares de necropolítica, así como sus precedentes y contextos históricos que le inspiran.

El concepto de necropolítica fue acuñado por Mbembe en su artículo homónimo *Necropolitics* (2003) y, según el autor, la formulación de este término obedece a la preocupación por los

cambios que se estaban dando tras los atentados a suelo estadounidense en 2001, particularmente en el contexto de la «guerra contra el terror» (*war on terror*) (Mbembe, 2012, p. 131).

Mbembe entiende esta nueva reestructuración de la política exterior de Estados Unidos (y de sus aliados occidentales) como una revitalización de las tácticas de contrainsurgencia y reestructuración económica ya ensayadas previamente en el período de 1960-1980, en su resistencia a las guerras anticoloniales. Esta reconstrucción de los medios cruentos de matanza contra el Otro pone en cuestionamiento la confianza en las ideas tradicionales de democracia y soberanía que habían estructurado la auto proyección de Occidente. Ante esta coyuntura histórica, necropolítica se piensa como una herramienta para superar las limitaciones teóricas, particularmente del entendimiento tradicional de soberanía, y busca con ello comprender la instrumentalización y destrucción de los cuerpos vistos como «desechables». Aún más, con ello estaba buscando analizar cómo los Estados contemporáneos en su carácter neoliberal han utilizado la normalización del estado de excepción para superar las limitaciones de la matanza y fusionar la política y la guerra (Mbembe, 2012, p. 133). Mbembe advierte que, por medio de estos instrumentos, los Estados-nación ven habilitado el uso indiscriminado de la violencia contra ciertos cuerpos calificados de forma distintiva.

Para la formulación de su tesis, Mbembe se basa en diversos autores, como Martin Heidegger, Zygmunt Bauman, Hanna Arendt, Carl Schmitt, Max Weber y Georges Bataille, pero principalmente en el trabajo de Michel Foucault, revirtiendo su concepto de «biopoder», y proponiendo una profundización de su analítica del poder desde una perspectiva poscolonial (Carrizo, 2019, p. 45). Aunque esto se problematizará, necropolítica es pensada inicialmente como una continuación histórica de biopolítica. Foucault (2007b) afirmaba que a partir de mediados del siglo XVIII se establece un «biopoder» que se ejerce a través de las disciplinas del cuerpo (la escuela, la familia, el ejército, la medicina, etc.) y las regulaciones a la población (controles y registro de natalidad, longevidad, vivienda, etc.). Los Estados-nación afirmaron este poder de invadir todos los aspectos de la vida, recubriendo el viejo poder de matar (soberanía o poder soberano), en lo que el autor ha llamado la capacidad de “hacer vivir y dejar morir”.

Ello implica, según Mbembe (2011), la imposición estatal de la segregación, jerarquización y la repartición diferencial entre aquellas personas que deben vivir y las que deben morir. Esto se hará basándose en una jerarquización biologicista de lo humano, es decir, el racismo (Mbembe, 2011, pp. 22-23). No obstante, Mbembe no menciona en ninguna medida como el dispositivo de la sexualidad es también fundamental para entender la conformación del biopoder en los Estados-nación, en tanto eje fundamental del control del individuo y la población a través de los saberes de la medicina, que son tornados en disciplinantes y normativizadores (Foucault, 2001, p. 40; 227-228). Esta crítica se ampliará posteriormente.

Finalizando con esta breve síntesis del concepto de Foucault, el ejercicio de la biopolítica fue funcional a la consolidación del capitalismo, en tanto permitió una entrada controlada de la población en la producción capitalista, alentando un crecimiento demográfico sostenido, pero sin dificultar el sostenimiento de las relaciones de producción (Foucault, 2007a, pp. 170–171). La

estabilización de la vida determina que el poder ya no se centre únicamente en la amenaza de la muerte, sino en el control de esa vida; en ello establece una forma de «asesinato indirecto»: el Estado ya no necesita de ejecutar a poblaciones enteras consideradas prescindibles, sino que lo logra a través de la inacción, es decir, al no considerarles parte de la población-objeto de tecnologías de la salud (Estévez, 2018, p. 13).

Por otra parte, y tomando los aportes de Carl Schmitt, Mbembe señala que dos mecanismos fundamentales para el funcionamiento de la necropolítica son el «estado de excepción» y el «estado de sitio», como instancias que históricamente se han convertido en la base de la soberanía. Si el estado de excepción implicaba una invocación continua de urgencia y el combate contra un enemigo «ficcionalizado», en la contemporaneidad se observa una reproducción constante de esa situación de emergencia que habilita una extensión temporal y cualitativa de la excepcionalidad (Mbembe, 2011, pp. 21–22). Por su parte, el estado de sitio desdibuja la distinción tradicional entre enemigos internos y externos e iguala la violencia hacia ambos, militarizando la vida cotidiana y destruyéndose las instituciones que habían emanado de la sociedad civil. En consecuencia, el derecho soberano a matar se fragmenta por fuera de los confines estatales (Mbembe, 2011, pp. 52–53) y acontece una enorme difusión de la figura del enemigo, con la contrapartida del desarrollo de tecnologías para identificar y masacrar a ese Otro (Mbembe, 2012, p. 134). Lo siguiente también se matizará posteriormente, pero podemos sintetizar que la necropolítica es una naturalización e institucionalización de estos dos estados, sirviendo también a la dinámica de la captura de la potencialidad del viviente, pero en otra lógica.

Si bien eso último está presente también en la biopolítica (“poder de hacer vivir y dejar morir”), ahora no es a través del disciplinamiento económico-político de los cuerpos (de individuos y poblaciones), sino más bien mediante una instrumentalización inusitada de la violencia, creando efectivamente una nueva existencia social - «mundos de muerte»- con habitantes más cercanos a los muertos-vivientes. En este esquema, la exaltación de los aspectos más gráficos de la violencia no constituye un defecto del sistema, sino un aspecto esencial de la necropolítica (“poder de hacer morir y dejar vivir”). Siguiendo esta línea, cada vez más el ejercicio del necropoder no necesita de la organización sistemática de espacios diferenciados de disciplinamiento por medio de la efectivización de la muerte, como fueron los campos de concentración nazis. Al contrario, se territorializan por fuerza de las masacres perpetradas por entes desregularizados que se adjudican el poder fragmentado de matar (Estévez, 2018, pp. 19–20) o a través del desarrollo de alta tecnología que despersonaliza el asesinato y deshumaniza aún más a aquellas personas consideradas sacrificables (Mbembe, 2011, pp. 50–51).

Mbembe plantea que las primeras experiencias de necropoder se efectivizan en la administración colonial, donde no se seguirá el principio de la «guerra legítima» entre Estados según la jurisprudencia europea, sino más bien un ejercicio indiscriminado de violencias, sin ninguna limitación legal. Así, para el autor, aquí en el continente americano colonial, particularmente con el uso de personas esclavizadas en el sistema de plantaciones norteamericanas y caribeñas, se performativizan las primeras formas de biopoder junto al ejercicio del estado de excepción (Mbembe, 2011, p. 31), dividiendo racialmente entre quienes

deben vivir y a quienes debe abandonarse a la muerte. Por su parte, en el apartheid aplicado por parte de varios regímenes supremacistas blancos en el continente africano, se desarrolla el encadenamiento del biopoder, el estado de excepción y el estado de sitio, que darían forma a la necropolítica (Mbembe, 2011, p. 35). En este sentido, afirma que “las colonias son parecidas a las fronteras” (Mbembe, 2011, p. 39), y esto es algo que se relaciona con el funcionamiento contemporáneo del necropoder, con una violencia que se exagera en esos espacios liminales entre aparatos estatales. La frontera, siguiendo esa línea, ha sido la zona predilecta de aplicación de este tipo de necropolíticas, con una instrumentalización del estatus sociopolítico, la *racialización* y *generización*, como puede verse en los propios casos que analiza Mbembe para formular el concepto en un primer lugar, como Israel, Sudáfrica, República Democrática del Congo y las plantaciones coloniales caribeñas y norteamericanas. En todos estos casos se han desarrollado las susodichas tecnologías de terror y territorialización diferenciada, sea de forma regular por medio del vértice estatal y tecnologías de control del movimiento (como la Sudáfrica del apartheid e Israel) (Mbembe, 2011, pp. 50–51) y/o la fragmentación de la expresión de la soberanía en grupos armados irregulares, que concentran su financiamiento en torno a la economía de guerra (como en el este de la República Democrática del Congo) (Mbembe, 2011, p. 61).

## La raza en la necropolítica

Como se expresó en las líneas anteriores, la raza constituye una referencia constante para la escritura de necropolítica y su devenir histórico es el nexo que encadena en la práctica las primeras emergencias del biopoder, y los estados de excepción y de sitio, particularmente en los espacios fronterizos y coloniales. No obstante, y si bien no implica que la naturalice como otra cosa más que una construcción social, Mbembe en este escrito no explicita cuál considera que es el origen histórico-espacial aproximado en su noción de raza. Aún más, sus referencias al sujeto esclavizado de las plantaciones son específicamente a partir de los casos norteamericano y cubano de los siglos XVIII-XIX (Mbembe, 2011, p. 31; 35), aun cuando el sistema productivo era anterior, ya existiendo en los siglos XVI-XVII. En este sentido, Mbembe se acerca a la concepción de la génesis de la raza dentro de la escuela poscolonial, así como de Foucault, que colocaban su origen hacia el siglo XVIII. Desde una lectura alternativa, particularmente una perspectiva latinoamericana a través de los aportes de la escuela decolonial, este período correspondería a una segunda Modernidad, precedida por los Imperios ibéricos y ciudades-Estado italianas en su creación de un ordenamiento basado en el racismo/colonialidad del poder (Castro-Gómez, 2005, pp. 48–49). Ello incluyó la transformación de una separación religiosa en otra biológica por fuerza de los ideólogos del Imperio español (Grosfoguel, 2013, p. 45) y que en última instancia inauguró el imaginario de la blanquitud (Castro-Gómez, 2005, p. 60).

Sin embargo, cabe destacarse que la formulación de necropolítica pone en tela de juicio otros esfuerzos paralelos o incluso que inspiraron ese artículo de 2003 (Montag, 2005, p. 9). Así,

Mbembe señala principalmente el trabajo de Giorgio Agamben, a partir del cual se están reinterpretando también los trabajos de Foucault, Arendt y Schmitt (Mbembe, 2012, pp. 131–132). No obstante, a diferencia de Agamben, Mbembe incorpora explícitamente en sus análisis y críticas al racismo y la colonización. En *Homo Sacer*, Agamben (1998) ofrece, al igual que en parte Mbembe haría posteriormente, una reinterpretación de los conceptos de estado de excepción y biopolítica ya mencionados. La categoría de «homo sacer» es tomada de la nominación dada en el derecho romano cuando una persona con plena ciudadanía (típicamente hombre, oriundo y propietario) era expulsado forzosamente de la “vida política” (*bios*) a la “vida (des)nuda” (*zoé*) (Agamben, 1998, pp. 9–10). A esta última estaban condenadas inherentemente poblaciones asociadas a la economía doméstica, pero sin derechos políticos, como mujeres, niñas, ancianos/as y personas esclavizadas, así como el mundo animal. Inspirándose en Foucault, Agamben plantea que la biología moderna, en tanto ideología totalitaria, reduce a las personas a lo biológico o a la «bestialización del hombre» (Montag, 2005, p. 10) y reintroduce la dicotomía adentro/afuera a través de las nociones “objetivas” de lo «normal/anormal». Paralela y contradictoriamente, los Estados-nación reconocen a las personas como vida nuda con derechos políticos, controlando a las poblaciones a través de los esquemas de biopolítica (política de vida) y *tanatopolítica* (política de muerte). Al quitarles la ciudadanía o nunca otorgarles una, el Estado efectivamente condena a ciertas poblaciones a la categoría de homo sacer, y por ende a la vida nuda, desechable o matable. Para Agamben, el homo sacer en tiempos contemporáneos es el refugiado (Estévez, 2018, p. 16), pero señala cómo históricamente esto se practicó primero en los campos de concentración nazis y, en ello, critica la falta de consideración de Foucault de la Shoah como parte del ejercicio de biopoder (Whitley, 2017, pp. 10–11). No obstante, Agamben no incorpora de forma integral la colonización y *racialización* como parte de la genealogía de esa clasificación biologicista, como sí lo hace Mbembe. La figura del refugiado, que será retomada posteriormente para hablar de las nuevas apropiaciones de necropolítica en bibliografía reciente, es central para Agamben, ya que el migrante forzado es incluido en el orden jurídico-político sólo a través de su exclusión de los derechos de la ciudadanía, quedando meramente circunscripto al orden de la vida nuda (Estévez, 2018, pp. 14–15). Sin embargo, en su carácter legalista, Agamben omite cómo se relaciona la vulnerabilidad de ciertas poblaciones refugiadas con procesos históricos de racialización y construcción del supremacismo blanco en torno a la ciudadanía y fronteras de los Estados-nación modernos. En este sentido, como ya se señaló, una de las relevancias del planteo de Mbembe es su propia formulación crítica respecto a los escritos foucaultianos, abonando a una lectura no-eurocéntrica, en tanto plantea que la biopolítica no nace en el seno de la metrópoli occidental en el siglo XVIII, sino en el control colonial de las plantaciones (Mbembe, 2011, pp. 36–37). Esto paralelamente le diferencia de Agamben, cuyo eje es harto posterior, con los campos de concentración nazis como culminación (*nomos*) de la Modernidad (1998, pp. 146–147). Si bien se podría ampliar esta discusión sobre las consecuencias que la genealogía, alcance temporal y génesis de la «raza» tienen para la formulación teórica de necropolítica, podemos afirmar en este breve apartado que la racialización es un proceso fundamental en su formulación.



No obstante, se deben señalar dos problemáticas en la categoría de necropolítica, que han sido reinterpretadas de distintas formas por la bibliografía inspirada posteriormente, específicamente en relación con el capitalismo y la violencia sexual y *generizada*.

## La lectura materialista de necropolítica

Una lectura extendida dentro de las apropiaciones del concepto de necropolítica es aquella que enfatiza la deshumanización capitalista. Esto ya estaba presente en el escrito original de Mbembe, aunque de forma más velada en 2003 y en una referencia mucho más explícita en su aporte a la antología colaborativa *Estética y Violencia: Necropolítica, Militarización y Vidas Lloradas* (Ježik et al., 2012). En este sentido, Mbembe señala que ya habían ocurrido esfuerzos anteriores al 9/11 para proponer nuevas conceptualizaciones sobre las transformaciones por los efectos de la globalización neoliberal, como los trabajos de Michel Hardt y Antonio Negri (2004) y el ya mencionado Agamben (1998), que inspiran su publicación de 2003 (2012, p. 131).

Esta perspectiva que podríamos denominar como “materialista” considera que ha ocurrido una profundización de la lógica mercantilista por fuerza de la neoliberalización, donde se ha transformado a los cuerpos en mercancías desechables y a su muerte gráfica en parte del lucro, por lo que el concepto de la necropolítica habilitaría la noción de una nueva economía: una necroeconomía (*necroeconomics*), acuñada como tal por Warren Montag (2005). Este último afirmaba que esa concepción de necroeconomía ya está presente con los inicios de la economía política, en los escritos de Adam Smith. Ese análisis teleológico smithiano considera que el mercado sin intervenciones nunca podría garantizar el fin de las hambrunas, pero sí evitar catástrofes poblacionales; ergo, Smith en el siglo XVIII ya consideraba, en términos malthusianos, “que la muerte como si por una mano invisible reestablece el mercado a lo que debe ser para que sostenga vida (...) [y] aquellos que se niegan a dejarse morir deben ser compelidos por la fuerza [del Estado] a permitirlo”<sup>98</sup> (Montag, 2005, p. 16).

Haskaj argumenta que esto ha ocurrido por el abandono de las formas clásicas de acumulación de la Modernidad y una difusión y equivalencia entre la economías formal e informal (2018, p. 3); se trataría de la instalación de una nueva economía que reconceptualiza a la muerte como mercancía (*commodity*) y que es instalada por fuerza de la neoliberalización en tiempos contemporáneos (Haskaj, 2018, pp. 5–6). Una idea similar es compartida por Letelier, que destaca la relación simbiótica entre las guerras contemporáneas y la extracción depredadora de recursos naturales (2019, pp. 89–91), así como, en parte, por Sayak Valencia Triana, que piensa en el caso mexicano y particularmente en Tijuana por el uso depredador y mercantilizado del cuerpo, presente en los asesinatos, secuestros, venta de órganos, etc. (2010, pp. 15–16).

<sup>98</sup> Traducción libre del original en inglés: “Death as by an invisible hand restores the market to what it must be to support life (...) those who refuse to allow themselves to die must be compelled by force to do so” (Montag, 2015, p. 16).

Por todo lo anterior, estas lecturas de necropolítica enfatizan la dinámica de hacer morir y dejar vivir dentro del sistema capitalista neoliberal, por lo que paralelamente al *homo sacer* de Agamben (aquella persona exceptuada de derechos políticos) está el desposeído económicamente que también es dejado y hecho morir, en nombre del libre mercado (*laissez faire*) (Montag, 2005, p. 17). Hay dos grandes limitaciones en esta lectura materialista.

Primero, esta perspectiva no considera la autonomía relativa de estas violencias cruentas respecto al modo de producción capitalista, lo cual no implica que estas y sus perpetradores dejen de ser funcionales a la acumulación capitalista. Más bien, al poner como nexo explicativo al capitalismo, la emergencia de la necropolítica y formas contemporáneas de necropoder se relacionan únicamente con la reproducción del sistema económico imperante, y en ello, se invisibilizan los otros nodos que alimentan su funcionamiento, como el racismo, xenofobia, misoginia, LGBTQIA+-odio, etc. En este sentido, se niega la politicidad de las categorizaciones y su jerarquización de la humanidad, que son usadas para una construcción diferenciada del ejercicio de la soberanía, como en el sistema de plantaciones, de apartheid o la ocupación neocolonial. Siguiendo este matiz, Sayak Valencia Triana destaca el rol identitario que ese «capitalismo gore» o necroeconomía cumple, en tanto el capitalismo es también un sistema sociocultural de producción de subjetividades. En su variante neoliberal e hiperviolenta, el capitalismo produciría a «sujetos endriagos», típicamente hombres cis-heterosexuales, caracterizados por el hiperconsumo, masculinidades tóxicas, contextos precarizados, y heroificación de la perpetración de violencias crueles (Valencia Triana, 2012, pp. 86–87).

Segundo, uno de los pilares para la argumentación de una necroeconomía ha sido la supuesta ruptura respecto a los cánones de la Modernidad, y específicamente la instalación de un nuevo patrón de acumulación. No obstante, otras autoras como Pilar Calveiro afirmarían que más bien se está asistiendo contemporáneamente a una radicalización de la Modernidad, en tanto sus pilares -sociedades excluyentes, subjetividades individualistas y mercantilización de la vida- no han cambiado, sino que se han acelerado (Calveiro & Peris Blanes, 2016). Aún más, Mbembe ha comparado las guerras contemporáneas (especialmente aquellas ligadas con la guerra contra el terrorismo), con las guerras coloniales, en tanto han estado también signadas por la depredación y extracción (Mbembe, 2019, p. 4). En este sentido, podríamos pensar en la necropolítica como una aceleración de las bases de la Modernidad (racista, heteropatriarcal y capacitista) (Mendoza, 2019), y no como una ruptura respecto a esta.

Lo anterior cobra aún más relevancia al tener en cuenta los contextos recientes de revitalización del uso de necropolítica en el ámbito académico, de difusión y mediática. En este sentido, ha habido un consenso académico en la utilidad del concepto de necropolítica para abordar los procesos migratorios (Estévez, 2018, pp. 22–23). Asimismo, en la coyuntura de la crisis sanitaria de COVID-19, habrá un resurgimiento de la utilidad de aquellas teorías centradas en la fragilidad e importancia de los cuerpos, específicamente de Foucault, Esposito y Mbembe, entre otros, visibilizando cómo toda política se encarna (Preciado, 2020).

En este sentido, desde la visibilización en 2015 de la crisis humanitaria en torno a personas refugiadas provenientes de Medio Oriente y Norte de África ha proliferado una conexión

epistemológica con el concepto de necropolítica, particularmente en torno a la Unión Europea y el Mar Mediterráneo. Así, por ejemplo, el trabajo reciente de Talbayev (2023) utiliza el concepto en cuestión para analizar la fisionomía de la borderización del Mediterráneo, donde por fuerza de la creciente militarización, redadas contra rescates en mar abierto y utilización de Estados norafricanos para restringir el movimiento, se ha convertido a ese cuerpo de agua en un espacio de frontera y muerte. Siguiendo esta línea, se han escrito trabajos específicamente sobre el caso británico (dos Ventos Lopes Heimer, 2022), australiano (Morris, 2023) y sudafricano (Beetar, 2019). Asimismo, pueden encontrarse análisis entre el manejo del COVID-19 y necropolítica en diversas administraciones gubernamentales, enfatizando el carácter neoliberal de los Estados contemporáneos, con la privatización y expulsión por parte de sus sectores de salud. En este sentido, según Lee (2020), la necropolítica durante la pandemia se materializa con el énfasis puesto en el peso económico de los cuidados y medidas sanitarias punitivas. Otros casos específicamente versan en el caso indio (Jagannathan & Rai, 2022) y turco (Erden, 2023).

Aunque válida, esta lectura materialista, y particularmente en las apropiaciones que ha tenido durante la pandemia de COVID-19, tiende a aplanar todo el análisis en cómo el Estado aniquila a las poblaciones por accionar directo e indirecto. En ello, desdibuja los procesos de racialización, heterosexualización forzada, negación de ciudadanía y demarcación de ciertos cuerpos como desechables, que están en la propia génesis de esas políticas de muerte.

Más recientemente y también en el contexto de la pandemia, Paul Preciado (2020) ha planteado un análisis de las crisis sanitarias en relación con una crítica a las ideas tradicionales sobre la biopolítica foucaultiana y necropolítica mbembeana, en tanto estos sistemas toman formas dominantes de discriminación racial, migratoria y *generizada*/sexual anteriores al estado de excepción. Es decir, en este trabajo no se enfatiza la excepcionalidad del COVID-19 como generadora de las desigualdades, sino como una construcción espaciotemporal que materializa, reproduce e intensifica sistemas jerárquicos, como lo han hecho las epidemias previas de sífilis entre los siglos XVI-XVIII y VIH-SIDA en el siglo XX (Preciado, 2020, pp. 6–8).

## El género y sexualidad en la necropolítica

Mbembe no menciona la violencia sexualizada y *generizada* en *Necropolítica*, aunque sí en *Sobre el gobierno privado indirecto*. En este último texto, conceptualiza a la violación sexual como parte de las violencias ejercidas públicamente por los dependientes de los «señores de la guerra» y propone que estas sirven para hacer uso de derechos delegados de «exenciones en especie» (Mbembe, 2011, pp. 90–92). En este sentido, llama la atención cómo el cuerpo sobre el cual actúa la violencia que describe Mbembe está desprovisto de género y orientación sexual en el escrito original, y por ende los trabajos de muerte -su eje de análisis- no parecen influenciados por esas categorías. Cabe denotarse que en la publicación original en inglés de *Necropolitics* sí se menciona la sexualidad, aunque en un pie de página en referencia a Georges Bataille. Así, según Bataille, la violencia y la sexualidad estarían intrínsecamente ligadas, considerando que

el detentor de la soberanía es aquel que no tiene preocupación por los límites de la muerte y de la violencia, incluyendo la trasgresión de aspectos sexuales (Mbembe, 2003, pp. 15–16). No obstante, el resto del escrito no se encuentra atravesado por esta aseveración: no se menciona la violencia con base en la orientación sexual, la expresión de género, ni la expresividad de la violencia como reafirmación de identidades *generizadas*. Esta omisión, como ya se mencionó, le pone en contraposición con el énfasis que Foucault había hecho en la represión y control normativizado de la sexualidad para entender la construcción del biopoder.

Ya Butler (1992) mencionaba cómo Mbembe concibe al cuerpo en términos esencialistas y género-neutrales (*gender neutral*) al analizar el ensayo “The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarly in the Postcolony” [La banalidad del poder y la estética de la vulgaridad en la poscolonia] (Mbembe, 1992). Por último, la sexualidad está presente explícitamente en el texto de *On the Postcolony* (Mbembe, 2001) al referirse a la colonialidad, el cual fue escrito por Mbembe con anterioridad a *Necropolitics* (Mbembe, 2003). Así, por ejemplo, el autor considera que la dominación de la colonialidad y la trata trasatlántica en África fue «fállica», en tanto la construcción de la masculinidad y el poder no derivan sólo de la amenaza y ejercicio de la muerte, sino también del falo y expresión de la virilidad a expensas de la sujeción de la mujer (Mbembe, 2001, pp. 13–14). Asimismo, en otros trabajos, afirma que la poscolonialidad es un espacio de virilidad ansiosa (Mbembe, 2011, p. 110), mientras que la burocracia poscolonial se caracterizaría por abogarse ciertos derechos sobre otros cuerpos, particularmente en la forma del abuso sexual (Mbembe, 2001, pp. 126–127). Aún más, Mbembe tenía conocimiento de trabajos análogos a los de necropolítica al visitar el concepto en 2012, como una de las obras de Butler, *Frames of War. When is life grievable?* (Mbembe, 2012, p. 135), donde el género es un eje articulador de las formas contemporáneas de construir (o no) el duelo. Cuando el autor volvió a referirse al concepto, al menos en la bibliografía a la que se pudo tener acceso, primero, en “Necropolítica, una revisión crítica” (Ježik et al., 2012) y luego en la republicación del artículo original junto a otros ensayos bajo el nombre homónimo *Necropolitics*<sup>99</sup> (Mbembe, 2019), no incorporó ninguna de estas críticas

Podría argumentarse que esta omisión obedece a una formulación excesivamente teórica, pero el autor no conceptualiza al sujeto de su estudio en términos “universales” cartesianos, desprovisto de toda marca de corporalidad e identidad (Grosfoguel, 2013, p. 36), sino que la raza atraviesa todo el corpus, y los casos paradigmáticos de Sudáfrica e Israel están informados por ello (Mbembe, 2011, pp. 43–44; 55). También podría postularse que estas falencias provienen de la raíz foucaultiana que subyace en el texto, acarreado su homologación entre sexo y género al referirse al poder del dispositivo de la sexualidad, pero esto ya se ha criticado

<sup>99</sup> El mismo libro de *Necropolitics* (Mbembe, 2019) se publicó con anterioridad en español, portugués y francés, pero con los títulos de «Políticas de la Enemistad» (Mbembe, 2016; 2017; 2018). Aún más, las menciones al concepto de necropolítica son múltiples y contradictorias entre estas versiones: en la variante española, portuguesa y francesa aparece un subtítulo denominado «Necropolítica y relación sin deseo», dentro del primer apartado «Salida de la democracia»; no obstante, en ninguno de estos cambia el contenido del texto y no se explicita la relación de ese contenido con necropolítica. Se han tenido en cuenta todas estas versiones al sintetizar los comentarios hacia la obra de Mbembe y específicamente de la categoría en cuestión.

epistemológicamente desde los distintos feminismos (Posada Kubissa, 2015), mucho antes de la publicación original. Asimismo, cabe señalar que no hay una sola interpretación posible sobre las categorías que Mbembe utiliza de Foucault o de Schmitt, como soberanía y biopolítica, respectivamente. Aún más, Butler ya planteaba que la existencia queer da cuenta de una inadecuación de la biopolítica, en tanto hacia la década de 1980 y en el contexto de la epidemia de VIH/SIDA, los cuerpos no-heterosexuales eran condenados a la muerte (Puar, 2007, p. 71).

Posteriormente, Rita Segato planteó que un aspecto fundamental de la soberanía schmittiana (esencial en la formulación de Mbembe) es la expropiación del cuerpo-territorio de la víctima por parte del agresor, a la vez que señalaba que biopolítica y su poder de hacer morir no implicaría solo el asesinato, sino también la sujeción moral y psicológica, incluyendo la violencia sexual y generizada (2016, pp. 38–39). Por último, tampoco podemos justificarlo a una no-presencia de estas discusiones dentro de los Estudios Poscoloniales. Más bien, lo adjudicamos a una «ignorancia como política de conocimiento», en términos de valeria flores<sup>100</sup> (2008, pp. 18–19) o «heterosexualización del saber», también proveniente de flores (2016, pp. 20; 28).

En este sentido, no es que las categorías de género y sexualidad no estén presentes en el texto, o que no se “sepan” o hayan sido “olvidadas”. Más bien, están implícitas o subyacentes en la hetenormativización que hace el escrito de ellas. Si bien pensada para el ámbito educativo, con este concepto, traído de la teoría queer, valeria flores sugiere que la ignorancia es también una forma de conocimiento. No es mera falta de información, sino más bien que un efecto de una forma hegemónica de conocer. Todo lo anterior, sumado al hecho de que el autor haya acuñado el término de necropolítica en 2003 para luego no volver a utilizarlo ni profundizarlo (Mbembe, 2012, p. 135), y que plantee que su propio trabajo no está concentrado en las relaciones de género (Dorlin, 2007, pp. 148–149), no evita que haya interpelado a muchas autoras feministas e intelectuales del Sur Global.

Intelectuales mujeres y personas no binarias han hecho la doble labor de arraigar históricamente aún más la teoría de Mbembe y sacar a reflote críticamente las categorías de género y sexualidad, mostrando cómo las violencias del necropoder las atraviesan. Estos trabajos desde América Latina y particularmente México han buscado enfatizar las particularidades geográficas y subjetivas en la constitución situada del necropoder (Estévez 2021, p. 1). Dentro de estos aportes, se destaca el de la mencionada Valencia Triana por cómo analiza la violencia en México como una herramienta simultáneamente de supervivencia, así como de autoafirmación, socialización y cultura (Estévez 2021, p. 22), bajo lo que denomina como «necroempoderamiento».

Uno de los primeros trabajos que traerá una revisión crítica sobre necropolítica desde la teoría queer fue *Terrorist assemblages. Homonationalism in queer times* (2007) de Jasbir Puar, donde analiza las políticas de lo queer en la tortura perpetrada por soldados estadounidenses contra los prisioneros de Abu Ghraib, y la expulsión de la otredad racial dentro de la comunidad LGBTIQA+ (particularmente gay) en el apogeo de la Guerra en Irak y en el contexto del

<sup>100</sup> En este escrito se sigue la autoadscripción identitaria de la autora, por lo cual se mantiene su nombre en minúsculas en el cuerpo del texto y las referencias bibliográficas.

etnonacionalismo de Israel, como formas de complicidad imperialista. Este aporte fundamental inspirará una obra posterior de antología en torno al concepto de «queer necropolitics» (Haritaworn et al., 2014). Particularmente estos trabajos se nutren de un posible diálogo entre Butler y específicamente su preocupación por las vidas llorables y vivibles (2009), y el dejar morir del que nos advertía Mbembe (2003).

Desde Latinoamérica, se ha pensado específicamente al femicidio como un ejercicio de necropoder sobre los cuerpos de las mujeres, y la expresión máxima y culminante de un continuum de la violencia *generizada* contra las identidades femeninas y feminizadas (Sagot, 2013, pp. 4–5). Sagot analiza eso regionalmente con los altos índices de violencia de género en Centroamérica, en una trayectoria histórica larga de democratización trunca, neoliberalización y feminización de la pobreza (2013, pp. 12–13). En este sentido, la estratificación de ciertos cuerpos les hace vulnerables (y aún más vulnerabilizados dentro de puntos específicos de intersección entre raza, clase, orientación sexual, etc.) (Sagot, 2013, pp. 7–8) e incluso “desechables” frente a violencias extremas, funcionando en torno a una «necropolítica del género». El femicidio tiene entonces el rol ritual y performativo de coaccionar a las mujeres y a los hombres a adecuarse a las lógicas patriarcales, es decir, como víctimas y victimarios respectivamente. Sagot ve a la necropolítica del género como un instrumento fundamental de las sociedades contemporáneas para controlar y desechar ciertos cuerpos (2013, pp. 15–16). Por su parte, analizando el accionar del Estado brasileiro, Berenice Bento (2018) argumenta que se ha formado un «necrobiopoder», en tanto coexistencia de los poderes de dar vida (biopoder) y dar muerte (necropoder) en el Estado-nación contemporáneo y particularmente de forma diferenciada entre los cuerpos cis y trans. Con esta aseveración coinciden varias autoras, incluyendo a Estévez (2018), quien, pensando críticamente en el estatus de los migrantes forzosos, ve una existencia coetánea de estos dos poderes por parte del aparato estatal en su regulación de los ciudadanos y no-ciudadanos, junto a procesos de racialización y *generización*.

Un énfasis en el entendimiento del funcionamiento del necropoder que ofrecen estas intelectuales latinoamericanas es el carácter fragmentado y paraestatal del ejercicio de la soberanía, y su enquistamiento en el funcionamiento de los aparatos estatales (Estévez, 2021), así como los contextos habilitantes o *modus operandi* de los escenarios de la violencia sexual y *generizada*, incluyendo el femicidio (Sagot, 2013, pp. 16–18) y la importancia del necroempoderamiento, o ejercicio sistemático y consciente en la lógica del necropoder, como parte de la construcción de masculinidades hiperviolentas (Valencia Triana, 2012, pp. 19–20).

## Resistencias al necropoder

En este último apartado, se intentará hacer una aproximación al otro gran aporte que las intelectuales feministas realizaron a partir del concepto de necropolítica de Mbembe, visibilizando la posibilidad y efectividad de las resistencias contra-necropolíticas. Entre ellas, se han enfatizado las proyecciones a construir nuevas vivencias a partir de la producción artística, pero

también deben de incluirse a aquellas identidades no-violentas, que no siguieron un ciclo vicioso de transformarse de víctimas a victimarios, y que en cambio se centraron en cuidados de la vida.

Cabe destacarse que, en su escrito original, Mbembe solo menciona explícitamente la resistencia a la necropolítica a través de la destrucción del propio cuerpo, específicamente en los casos de la persona esclavizada en el sistema de plantación o del subalterno contemporáneo en los espacios neocoloniales (2011, p. 74). Así, las personas esclavizadas de las plantaciones de la época colonial afirmarían su autonomía y humanidad al destruir lo que el amo considera como su mercancía (Mbembe, 2011, pp. 32–33; 74) o en los ataques suicidas culminaría una simbiosis de la destrucción/autodestrucción en un intento desesperado y profetizado (Mbembe, 2011, pp. 67–69). Siguiendo a esto último, afirma que:

En la lógica del «mártir», la voluntad de morir se fusiona con la de llevarse al enemigo consigo, es decir, eliminar toda posibilidad de vida para todos; lógica aparentemente contraria a aquella que consistía en querer imponer la muerte a los demás, siempre y cuando se preservara la propia (Mbembe, 2011, p. 68).

En este sentido, no parece haber resistencia posible a la necropolítica más que fundirse en ese trabajo de muerte y, de una manera atomizada y fugaz, recuperar la agencia a través de la aniquilación del propio cuerpo, el cual, en ello, se transforma en un espacio trascendental y ya no de mera materia. No obstante, en esa reflexión, Mbembe no está proponiendo, al menos teóricamente, una posible salida de las lógicas de la necropolítica, sino una reversión del necropoder contra los detentores de este, en un esfuerzo caníbal y cuasi fatídico. Por el contrario, intelectuales feministas han rescatado la resiliencia y capacidad creativa para (re)crear comunidad e identidades por fuera del necroempoderamiento.

Ariel Osterweis Scott (2010) hace un análisis de la obra de Faustin Linyekula y Studios Kabako en relación con lo que denomina como «geo-coreografía», en tanto una resistencia -encarnada corporal y espacialmente- frente el legado colonial y funcionamiento necropolítico en la República Democrática del Congo. En esto, no hay una acción individual, sino la pertenencia a un colectivo artístico transnacional que tiene epicentro en Kisangani y que aprovecha la visibilidad mediática de Linyekula para financiar el trabajo militante de integración de jóvenes artistas en el terreno congolés. También en un análisis de contextos africanos, Natalia Cabanillas aborda a Mustadafim Foundation, una organización de cuidado comunitario en las periferias de Ciudad del Cabo, que proponen un desafío a la lógica de necroempoderamiento o de los crímenes con fines expresivos. Esto es, a partir del propio protagonismo de sus miembros, que, encarnan una lógica distinta desde su posición como mujeres, madres, sudafricanas y negras, cuyo derecho a la maternidad había sido negado y policiado por el régimen de apartheid (2019, p. 197).

Por último, Ana Sabina Castro Sam, hace un análisis similar con el Colectivo Madres Buscadoras de Sonora, en cuyo contexto particular la necropolítica está encarnada en la violencia estructural justificada por la «guerra contra el narco», bajo los sexenios presidenciales del período 2006-2018 (2021, p. 101). Enfrentándose a una violencia estatal y paraestatal cruenta en el espacio fronterizo de Sonora-Arizona (Castro Sam, 2021, p. 99), el colectivo hace la doble

labor de la búsqueda en vida (encarnada en las personas en situación de calle que podrían ser aquellas buscadas entre la lista de desaparecidas) y la búsqueda en la muerte (rastreando fosas comunes a partir de sus propios recursos), que es parte del carácter liminal de la desaparición.

Estos trabajos mencionados enfatizan dos cuestiones fundamentales, traídas a colación por el trabajo de intelectuales feministas. Primero, cómo la violencia no pertenece al orden del impulso o la libido, sino al reforzamiento expresivo o performativo del estatus quo: de los perpetradores como detentores de la violencia y de las víctimas como sujetos feminizados y racializados en los márgenes socioeconómicos. Segundo, cómo las respuestas contra-necropolíticas no deben alzarse en tanto accionares atomizados, sino a través de redes de contención que politizan el cuidado, sea desnaturalizando la figura de la mujer-madre y/o planteando identidades masculinas no-violentas, que se vuelve aún más disruptivo al enfrentar a agentes del aparato estatal, así como organizaciones criminales paraestatales que utilizan el necropoder.

Como puede observarse, las formas de resistencia son multifacéticas y combinan perspectivas antirracistas, anticoloniales y feministas. A veces, como parte de agrupaciones artísticas, redes de cuidado mutuo o militancia por los derechos humanos, pero todos versan en lo colectivo como espacio simultáneo de duelo y rehumanización.

## Conclusiones

En este trabajo se hizo un recorrido crítico sobre una de las obras más difundidas del prolífico intelectual camerunés, Achille Mbembe, y cómo su apropiación ha sido fundamental para repensar los trabajos de muerte en el Sur Global. Para ello se realizó una relectura del texto fundacional, poniendo especial énfasis en su contexto de producción en relación con el intervencionismo estadounidense pos-2001 y la crisis de los conceptos de soberanía, biopolítica y democracia, que otrora habían estructurado los discursos desde y sobre Occidente.

Retrotrayendo la génesis de este necropoder a las administraciones coloniales, Mbembe plantea su funcionamiento contemporáneo como un poder difuso detentado por actores estatales y no-estatales que establece una distinción entre los cuerpos considerados desechables, y sobre estos últimos hacen operar un ejercicio inusitado de violencia gráfica que territorializa, reafirma identidades y reproduce el funcionamiento del capitalismo neoliberal, especialmente en los espacios del Sur Global. No obstante, cómo los procesos de *generización*, racialización y deshumanización por demarcación como no-ciudadano y no-heterosexual han informado a la necropolítica implican aportes posteriores al artículo de 2003 que se rastrearon también aquí.

En este sentido, si bien se destacaron positivamente cómo los aportes de Mbembe contrastan con otros esfuerzos coetáneos al enfatizar a la raza como eje articulador de las políticas de vida y muerte centradas en el cuerpo, se planteó una genealogía alternativa respecto de los procesos de racialización de aquella contenida en los trabajos de Mbembe (que se centran en el siglo XVIII) y particularmente dos grandes críticas a las apropiaciones posteriores.



Sobre la lectura materialista, se señalaron como limitantes el énfasis puesto en la acumulación capitalista como única explicación del funcionamiento de la necropolítica y particularmente en cómo los momentos de excepcionalidad como la crisis migratoria desde 2015 y la pandemia de COVID-19 supuestamente originarían o al menos sacarían a la superficie prácticas basadas en el necropoder. Si bien presente, esto no es un énfasis que Mbembe había puesto en su texto original, y una sobreexposición de la base capitalista del necropoder tiende a aplanar el análisis, invisibilizar los otros procesos deshumanizadores concomitantes y desestimar una lectura interseccional de cómo distintos cuerpos son jerarquizados. En base a los aportes desde una perspectiva de género y sexualidad, se señalaron las ausencias epistemológicas de cómo el ejercicio del necropoder está informado por esas categorías y cómo ello se podría explicar por una forma hegemónica (heteronormada) de conocimiento en el texto original.

En contraste, muchas intelectuales feministas han enriquecido el texto original al enraizarlo con el feminicidio y transfeminicidio como trabajos de muerte ligados a la colonialidad y capitalismo, y, aún más, a la reafirmación de masculinidades hiperviolentas en detrimento de los cuerpos de esas víctimas racializadas y expulsadas del orden heteropatriarcal por su identidad de género y/u orientación sexual. Por último, también proviniendo de aportes posteriores y particularmente de raíz feminista, se analizaron las bases epistemológicas y estudios concretos de resistencias contra-necropolíticas, que se han centrado particularmente en redes de contención y cuidado, así como expresiones artísticas, que proponen lógicas que no están basadas en el necroempoderamiento, pero tampoco buscan una vuelta al control biopolítico vertical.

## Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Beetar, M. (2019). A contextualization of the 2008 and 2015 xenophobic attacks: Tracing South African necropolitics. *Current Sociology*, 67 (1), 122–140.
- Bento, B. (2018). Who can inhabit the Nation-State? *Cadernos Pagu*, 53. <https://doi.org/10.1590/18094449201800530005>
- Butler, J. (1992). Mbembe extravagant power. *Public Culture*, 5 (1), 67–74.
- Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* Verso.
- Cabanillas, N. (2019). Institucionalizar el cuidado comunitario: Redefiniendo lo público. En K. Ochoa Muñoz (Ed.) *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures Globales* (pp. 192-213). Akal/Inter Pares.
- Calveiro, P., & Peris Blanes, J. (2016). Nuevas violencias, nuevas voces y nuevas resistencias en tiempos de reorganización hegemónica. Entrevista a Pilar Calveiro. *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural*, 0 (6), 881–895. <https://doi.org/10.7203/kam.6.7667>

- Carrizo, M. B. (2019). Una analítica del poder desde el Sur Global: los aportes de Achille Mbembe para una genealogía situada del racismo. *Revista Intersticios de La Política y La Cultura*, 16, 43–73. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index>
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca; Instituto Pensar.
- Castro Sam, A. S. (2021). Desapariciones forzadas y hallazgo de fosas clandestinas en México: el caso del Colectivo Madres Buscadoras de Sonora. Pacha. *Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 2 (4), 95–109. <https://doi.org/10.46652/pacha.v2i4.53>
- Dorlin, E. (2007). Décoloniser les structures psychiques du pouvoir. *Mouvements*, 51 (3), 142–151. <https://doi.org/10.3917/MOUV.051.0142>
- Dos Ventos Lopes Heimer, R. (2022). Bodies as territories of exception: the coloniality and gendered necropolitics of state and intimate border violence against migrant women in England. *Ethnic and Racial Studies*, 46 (7), 1378–1406. <https://doi.org/10.1080/01419870.2022.2144750>
- Erden, Ö. O. (2023). Politicising Death in the Covid-19 Outbreak: AKP, Necropolitics and Right-Authoritarianism in Turkey. *The Public*, 30 1–14. <https://doi.org/10.1080/13183222.2023.2162295>
- Estévez, A. (2018). Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos? *Espiral. Estudios Sobre Estado y Sociedad*, 25 (73), 9–43. <https://doi.org/10.32870/espiral.v25i73.7017>
- Estévez, A. (Ed.) (2021). *Necropower in North America. The Legal Spatialization of Disposability and Lucrative Death*. Palgrave Mcmillan
- Estévez, A. (2021). The Management of Death in North America: From the Necropolitical Governmentalization of the State to the Rule of Law Necropower. En *Necropower in North America. The Legal Spatialization of Disposability and Lucrative Death* (pp. 9-33). Palgrave Mcmillan
- flores, v. (2008). La ignorancia como política de conocimiento y práctica de (hetero) normalización. *Revista Trabajo Social*, 18, 14–21.
- flores, v. (2016). Afectos, pedagogía, infancia y heteronormatividad: Reflexiones sobre el daño. En D. Britzman (Ed.), *Pedagogías transgresoras* (pp. 13–30). Bocavulvaria.
- Foucault, M. (2007a). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31–58. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39630036002.pdf>
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Editorial Debate.
- Haritaworn, J., Kuntsman, A., & Posocco, S. (2014). *Queer Necropolitics*. Routledge.
- Haskaj, F. (2018). From biopower to necroeconomies: Neoliberalism, biopower and death economies. *Philosophy and Social Criticism*, 44 (10), 1–21. <https://doi.org/10.1177/0191453718772596>

- Jagannathan, S., & Rai, R. (2022). The necropolitics of neoliberal state response to the Covid-19 pandemic in India. *Organization*, 29 (3), 426–448.  
<https://doi.org/10.1177/13505084211020195>
- Ježik, E., David Theo, G., Hernández, M., Makdisi, S., Uribe, M. V., Mejía, I., Nuttall, S., Barrios, J. L., Mbembe, A., Longoni, A., & Expósito, M. (2012). *Estética y Violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas*. Universidad Nacional de México. Museo Universitario Arte Contemporáneo.
- Lee, C. J. (2020). The necropolitics of COVID-19. *Africa is a Country*.  
<https://africasacountry.com/2020/04/the-necropolitics-of-covid-19>
- Letelier, G. D. (2019). Capitalismo y guerra: de la necropolítica a la necroeconomía. El nihilismo y las nuevas gramáticas de lo bélico. *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, 3 (2), 72–102.
- Mbembe, A. (1992). The Banality of Power and the Aesthetics of vulgarity in the postcolony. *Public Culture*, 4 (2), 1–30.
- Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. University of California Press.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1), 11–40.  
<https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica: seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Mbembe, A. (2012). Necropolítica, una revisión crítica. En H. Chavez y otros. *Estética y Violencia: necropolítica, militarización y vidas lloradas* (pp. 130–140). Universidad Nacional de México. Museo Universitario Arte Contemporáneo.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Duke University Press.
- Mendoza, B. (2019). La colonialidad del género y poder: De la postcolonialidad a la decolonialidad. In K. Ochoa Muñoz (Ed.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales* (pp. 28–40). Akal; Inter Pares.
- Montag, W. (2005). Necroeconomics. Adam Smith and death in the life of the universal. *Radical Philosophy*, 134, 7–17.
- Morris, J. C. (2023). Necropolitics as accumulation: Enforcement and enclosure in Brisbane during COVID-19. *Political Geography*, 102. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2023.102854>
- Posada Kubissa, L. (2015). El “género”, Foucault y algunas tensiones feministas. *Estudios de Filosofía*, 52, 29–43. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n52a03>
- Preciado, P. B. (2020). Learning from the virus. *Artforum International*, 58 (9).  
<https://www.artforum.com/print/202005/paul-b-preciado-82823>
- Puar, J. K. (2007). *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Sagot, M. (2013). El femicidio como necropolítica en Centroamérica. *Labrys*, 1-26.  
[https://www.researchgate.net/publication/258210077\\_El\\_femicidio\\_como\\_necropolitica\\_en\\_Centroamerica](https://www.researchgate.net/publication/258210077_El_femicidio_como_necropolitica_en_Centroamerica)
- Scott, A. O. (2010). Performing Acupuncture on a Necropolitical Body: Choreographer Faustin Linyekula’s Studios Kabako in Kisangani, Democratic Republic of Congo. *Dance Research Journal*, 42 (2), 11–27. <http://muse.jhu.edu/journals/drj/summary/v042/42.2.scott.html>

- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.  
[https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45\\_segato\\_web.pdf](https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf)
- Talbayev, E. T. (2023). The Residual Migrant: Water Necropolitics and Borderization. *Interventions*, 26 (1), 21-35. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2023.2190921>
- Valencia Triana, S. (2010). Necropolítica. En *Capitalismo gore* (pp. 139–173). Medusina.
- Valencia Triana, S. (2012). Capitalismo Gore y necropolítica en México contemporáneo. *Debate Feminista*, 50, 51–76.
- Whitley, L. (2017). The disappearance of race: a critique of the use of Agamben in border and migration scholarship. *Borderlands*, 16 (1), 1–23.

## Bibliografía

- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Curso en el College de France (1975-1976). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007b). *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979). Fondo de Cultura Económica.

## Autoras

### Coordinadoras

#### Cabanillas, Natalia

Doctora en sociología por la Universidad de Brasilia (UnB), con estancia en la University of the Western Cape (UWC), Sudáfrica. Maestra en Estudios de Asia y África, Especialidad: África subsahariana por El Colegio de México. Profesora de Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Actualmente, es profesora en la Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB), Brasil, y becaria de productividad en pesquisa por la Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). En 2025 coordinó la obra colectiva “Gêneros e feminismos na África Global”. Coordina proyectos de investigación y extensión en el área de feminismos, relaciones de género en África Global y producción de material didáctico para escuelas rurales. También actúa como líder del Grupo de Pesquisa Estudos Feministas Africanos del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

#### Onaha, Cecilia

Doctora en filosofía por The Graduate University for Advanced Studies, Japón, con Maestría en Estudios de Asia y África, por El Colegio de México, y Master en Educación, University of Tsukuba, Japón. Es profesora en Historia, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es profesora titular de la Cátedra de Historia de Asia y África en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Tiene experiencia en docencia sobre la región Asia pacífico, con énfasis en Japón, en nivel de grado y posgrado. Coordinadora del Departamento de Asia y el Pacífico del Instituto de Relaciones Internacionales de la UNLP. Actuó como organizadora de numerosos encuentros científicos, proyectos de investigación y de extensión en el área de estudios de Asia, migración japonesa en Argentina, entre otros. En 2018 co-coordinó el libro de cátedra *Invitación al estudio de Asia y África*.

#### Balbuena, Yamila

Especialista en Educación, Géneros y Sexualidades y Profesora en Historia por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), archivista, Diplomada en Estudios Interdisciplinarios de Género por la Universidad de Centros Empresariales y Sociales (UCES). Es Jefa de trabajos prácticos en “Historia de la Historiografía” e “Introducción a la Teoría Feminista, Estudios de Género y Sexualidades” (FaHCE- UNLP) y en “Historia Social General” y “Principales Corrientes de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQui). Entre sus últimas publicaciones: “Activismos Feministas Interseccionales en la Lucha por el Aborto Legal en la Argentina” (2021). En relación a los estudios de género, desde hace dos años y hasta la actualidad, es consultora externa de la Secretaría de Desarrollo Productivo del Ministerio de Economía del Estado Nacional Argentino.

## Autoras

### Calheiro, Ineildes

Doctora en Difusión de Conocimiento en el Doctorado multi-institucional y Multidisciplinar de la Universidade Federal da Bahia (UFBA). Maestra en Pós-Crítica por la Universidade Estadual da Bahia (UNEB) Especialista en Educación Física y salud (UNIME) y Especialista en Estudios de África y Representaciones Africanas (UNEB). Profesora de Educación Física (UNIME). Realizó su estancia de posdoctorado en la Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), y fue becaria de desarrollo científico regional por el Consejo Nacional de Pesquisa (CNPq) y por la Fundación Cearense de Apoio à Pesquisa (FUNCAP). Fue atleta de fútbol y árbitra asistente profesional (FBF/CBF). Experiencia docente en diferentes niveles sobre relaciones de género y educación física. Diretora del documental *Barbras - mulheres africanas no esporte, corpo, gênero e sexualidades em países africanos*.

### Carvalho, María Da Luz Fonseca

Doctoranda en Antropología en la Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil. Maestra en Estudios Interdisciplinarios en Humanidades por la Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB). Profesora en Pedagogía y Licenciada Interdisciplinar en Humanidades por la UNILAB. Fue becaria del Programa de Educación Tutorial, PET-Humanidades y Letras entre 2016 y 2022. Es integrante y fundadora de SOLAFRO, grupo de estudio sobre género, feminismos y mujerismos (2019), y fue integrante de proyectos de investigación y extensión diversos sobre relaciones raciales y de género. En 2022 publicó en coautoría el artículo “O Projeto África na UNILAB - ANU como catalisador de mudanças no currículo e na prática educativa”; publicó también diversos capítulos de libro sobre la historia santotomense y relaciones de género.

### Cejas, Mónica

Doctora en Estudios Internacionales y Culturales por la Universidad de Tsuda, Tokio, Japón. Maestra en Estudios de Asia y África por el Colegio de México y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Luján (Argentina). Profesora investigadora del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAMX), México. Fue coordinadora de la Maestría en Estudios de la Mujer (2011-2013), y del Doctorado en Estudios Feministas (2020-2022) de la UAMX. Ha coordinado numerosos libros, entre otros: *Leer y pensar el racismo* (2004); *Igualdad de género y participación política. Chile, China, Egipto, Liberia, México y Sudáfrica* (2008); junto con Alejandra Galindo Marines, coordino *Mujeres desde el Sur: poéticas del encuentro con Asia y África* en 2022. Fundadora en 2018 de la red internacional de estudios Feminismo(s), cultura y poder. Diálogos desde el sur.

### Efron, Laura

Es Doctora en Estudios Africanos, University of Cape Town, Sudáfrica (UCT); maestra en Historia Contemporánea, Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y Profesora de enseñanza

media y superior en Historia, Universidad de Buenos Aires (UBA). Dicta Historia de Asia y África, como Titular en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) e Historia de la colonización y descolonización, como Ayudante de primera en la UBA. En la actualidad es investigadora en University of Free State (UFS), Sudáfrica, miembro del comité editor de la revista *South African Historical Journal* (Sudáfrica) y cursa su Posdoctorado en el Instituto de las Culturas, UBA/CONICET. Algunas de sus últimas publicaciones son “The importance of epistemological translations in the Global South”, 2021.

### **Gomes, Peti Mama**

Doctoranda em Antropología Social en el Programa de Posgrado en Antropología (PPGA) de la Universidade Federal do Pará (UFPA). Maestra en Antropología, por el programa conjunto Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB) e a Universidade Federal do Ceará (UFC). Licenciada en Humanidades por la UNILAB. Actualmente es profesora sustituta de “Antropología de África” en la UNILAB. en 2022 publicó el artículo: Antropologia nos Países de CPLP: o caso da Guiné-Bissau, entre experiências, práticas, didáticas y pedagógicas y, en 2021, publicó el capítulo de libro Gênero, Migrações Internacionais e Deslocamento de Estudantes Africanas em uma Universidade do Ceará-Brasil. Coordena projeto de extensão sobre antropologia e performances na UNILAB.

### **González, Agustina**

Maestranda en Política de África, Escuela de Estudios Orientales y Africanos (SOAS). Profesora de Enseñanza Media y Superior en Historia, Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de Historia en nivel secundario, St. Gregory's College (Vicente López, GBA). Adscripta de la materia Historia de la Colonización y Descolonización de Asia y África, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Becaria UBACyT dentro de un proyecto de investigación que recupera los vínculos históricos en el espacio atlántico entre los siglos XVI y XX.

### **Gqola, Pumla Dineo**

Doctora en Estudios Poscoloniales por la Universidad de Munich, Alemania, licenciada en letras inglesas por la Universidad de Cape Town (UCT), Sudáfrica y con Maestría en Artes por la Universidad de Warwick, Reino Unido y por la UCT. Actualmente es profesora de literatura en la Universidad Nelson Mandela, Sudáfrica y catedrática investigadora en Imaginación Feminista Africana. Autora de 40 publicaciones, pasó a ser conocida a partir de su trabajo “Rape: The South African Nightmare” [Violación: la pesadilla sudafricana] en 2015, por el cual ganó el Premio Alan Paton. En 2010 publicó “What does slavery means to me” y de “The Female Fear Factory” en 2021. Destacada por sus diversas intervenciones intelectuales, activistas y artísticas en Sudáfrica.

### **Mouzo Williams, David**

Maestro de Estudios de Asia y África (Especialidad África) con El Colegio de México (COLMEX) y Profesor en Historia con la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Actualmente está realizando

estudios de Máster en Servicios Culturales con la Universidad de Santiago de Compostela (USC) y de Doctorado en Humanidades con la Universidad Autónoma de México-Xochimilco (UAM-X). Ha publicado “Neoextractivismo en la República Democrática del Congo y Angola. Entre la globalización neoliberal, las tendencias regionales y particularidades locales” (2022) y “Memorias y narraciones del pasado en la República Democrática del Congo: Faustin Linyekula y Statue of Loss” (2020). También ha participado en ponencias y actividades de divulgación científica con UNLP, COLMEX, CLACSO, ALADAA, ADN40 y Programa Mundo 20/20.

### **Sánchez Bernal, Indira Iasael**

Es maestra y Doctora en Estudios de Asia y África con especialidad en Medio Oriente y Norte de África por El Colegio de México. Licenciada en Relaciones Internacionales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es Profesora Asociada de Tiempo Completo en el Tecnológico de Monterrey. Integra el Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán; fue parte de la misión de observadores electorales en Marruecos, el 07 de octubre de 2016. Es integrante de la Red Feminismos, Cultura y Poder; realizó diversas estancias de investigación en Marruecos en lengua árabe. Publicó como capítulos de libro “La Muerte más allá de la Enfermedad: Los Malestares Económicos y Sociales en Marruecos durante la Covid-19” en 2024 y “La magia de la pastela y el encuentro de tres mundos (des) orientalizando la investigación” en 2022.

### **Souza Santana, Jacimara**

Doctora en historia social de África por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Maestra en historia social y especialista en educación y desigualdades raciales por la Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduación en Historia por la Universidade Católica do Salvador (2002). Profesora de historia da África y líder de MALUNGO-Núcleo de investigación y extensión sobre África y sus Diásporas en la Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Integrante de NEGRAS-Núcleo investigación y extensión en género, raza y salud. UFRB/UFBA. En 2018 publicó su libro *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (1927-1988)*. por la EDUNICAMP.

### **Western, Wilda**

Maestra y Doctora en Estudios de Asia y África, El Colegio de México; Licenciada en Historia, Universidad Nacional de la Patagonia (UNP). Profesora-investigadora de tiempo completo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Docencia en historia mundial del tiempo presente y talleres de metodología. Coordinadora del libro *Presente Colonial. Asia, África y América Latina* (2023), autora de *La ley y el cuerpo. Ciudadanía de mujeres en Egipto contemporáneo*, UACM-Gedisa (2019) y co-coordinadora y autora de los estudios de caso e introducciones de los volúmenes *Voces, tramas y trayectorias*, el primero sobre las protestas populares en Medio Oriente y Norte de África (2014) y el segundo sobre las transiciones críticas de la región (2018). Coordinadora del Grupo de Investigación *Historias del Presente Colonial*, UACM.



Cabanillas, Natalia

Estudios feministas en contextos africanos / Natalia Cabanillas; Yamila Eliana Balbuena ; Cecilia Onaha;  
Coordinación general de Natalia Cabanillas; Cecilia Onaha; Yamila Eliana Balbuena. - 1a ed. - La Plata:  
Universidad Nacional de La Plata; La Plata: EDULP, 2025.

Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga

Traducción de: Natalia Cabanillas.

ISBN 978-950-34-2618-0

1. África. 2. Feminismo. 3. Historia. I. Cabanillas, Natalia, coord. II. Onaha, Cecilia, coord. III. Balbuena,  
Yamila Eliana, coord. IV. Cabanillas, Natalia, trad. V. Título.  
CDD 320.5622

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata

48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina

+54 221 644 7150

edulp.editorial@gmail.com

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2025

ISBN 978-950-34-2618-0

© 2025 - Edulp

**S**  
sociales



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA