

# NO TODAS LAS FEMINISTAS SON BLANCAS

FRANÇOISE VERGÈS

textos (in) surgentes

**NO TODAS  
LAS FEMINISTAS  
SON BLANCAS**

**FRANÇOISE VERGÈS**

**TRADUCCIÓN DE MARTA CEREZALES LAFORET,  
LUIS MARTÍNEZ ANDRADE Y JESÚS ORTIZ**

**textos (in) surgentes**



**No todas las feministas son blancas** está sujeta a la licencia Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

## **Septiembre 2021 | La Vorágine, editorial crítica**

*No todas las feministas son blancas* es un libro de la colección textos(in)surgentes de la Editorial crítica La Vorágine, con traducción de *Marta Cerezales Laforet*, *Luis Martínez*, y *Jesús Ortiz*

**Edición:** *Equipo La Vorágine*

**Diseño de portada y maquetación:** *Emmanuel Gimeno*

ISBN: 978-84-122386-8-6

**La Vorágine, editorial crítica,**

Calle Cisneros, 69-Bajo

39007 Santander (Cantabria)

[www.lavoragine.net](http://www.lavoragine.net) | [editorial@lavoragine.net](mailto:editorial@lavoragine.net)





## Índice

Es la hora del espejo	7
<b>Un feminismo político decolonial</b>	<b>13</b>
Un feminismo político decolonial	15
¿Por qué las mujeres blancas no saben que son blancas?	25
Femiimperialismo y protección de los derechos de las mujeres	35
Feminismos decoloniales, justicia social y antiimperialismo	43
Bibliografía	60
<b>No todas las feministas son blancas</b>	<b>63</b>
La ideología del feminismo blanco	68
<i>Femonacionalismo</i> , capitalismo, migraciones	78
El verano, estación blanca	85
Internacionalismo y feminismo del sur	94
<b>Capitaloceno, desperdicio, raza y género</b>	<b>103</b>
Raza, género y agotamiento como condición de existencia	104
¿Quién limpia el mundo?	109
Teorías feministas de limpieza/cuidado	112
El capitalismo es <i>desperdicio</i>	121
Decolonizar la limpieza/cuidado y la política de solidaridad	126
<b>Huelgas de mujeres, luchas feministas</b>	<b>131</b>



## Introducción

# Es la hora del espejo

Françoise Vergès no es una referencia entre las feministas blancas. Es lógico. Su dedo en la llaga puede ser especialmente molesto en un momento de apogeo del feminismo blanco.

El 11 de marzo de 2019, tras las masivas manifestaciones del 8M, las mujeres racializadas que participaron en las marchas de Madrid en un bloque crítico con el feminismo blanco tuvieron que sacar un comunicado en el que denunciaron el acoso y las agresiones que sufrieron tanto por fascistas como por otras mujeres blancas, así como la falta de “sororidad” por parte de quienes aseguran ser sus “compañeras” –en referencia a las feministas blancas-. El comunicado dejaba claro: “Nuestro activismo no sólo en manifestaciones sino en nuestra vida diaria es el que precede a una lucha que se lleva desarrollando desde hace siglos, que empezaron nuestros ancestres incluso desde antes del colonialismo, también creando espacios no mixtos de personas esclavizadas, comunidades indígenas y cimarrones que se juntaban para resistir al genocidio llevado a cabo por colonos. Nosotres creamos estos espacios para resistir y crear la comunidad y afectividad que nos fue arrebatada, y lo seguiremos haciendo pese a la violencia constante a la que nos enfrentamos tanto en nuestro día a



día como en los entornos politizados”. Y concluían: “El feminismo será con las racializadas, las trans, les no binaries, las neurodivergentes, las psiquiatrizadas, las discapacitadas, las putas o no será”<sup>1</sup>.

De esto, exactamente de esto, habla Françoise Vergès en este libro que recoge diversos ensayos que navegan en la necesidad de poner en valor el ya existente feminismo decolonial que es “radicalmente antirracista, anticapitalista y antiimperialista, lucha por la justicia social y el entorno, los derechos de los pueblos originarios y la decolonización de los saberes y de las instituciones”. Para hacerlo, Vergès desmonta primero el feminismo blanco contemporáneo y denuncia los vínculos entre patriarcado, formación del Estado y colonialismo, racismo e imperialismo, partiendo del constructo colonial y racista de la “mujer blanca”

Considera la autora que “la ignorancia de la historia colonial y la convicción de poseer una teoría universal de la emancipación de las mujeres hicieron a las feministas [blancas] insensibles a la otredad”. Y la otredad rezuma por todas las páginas de estos ensayos. Aunque la autora, por razones lógicas, busca los ejemplos y los hechos en la Francia que habita (y que combate), es hora de ponernos el espejo colonial y blanco. Por eso, al colectivo La Vorágine, le parece fundamental leer a autoras como Vergès, que no reivindican un “nombramiento” de lo invisible sino un replanteamiento total de la epistemología y del pensamiento feminista.

---

1 | <https://www.pikaramagazine.com/2019/03/comunicado-companeras-racializadas/>

El choque entre el feminismo de las mujeres racializadas en el Estado español y el feminismo hegemónico blanco es evidente y, hasta ahora, se ha saldado con una actitud *bastante* colonial por parte del sector dominante. Es la actitud de las que consideran que el feminismo decolonial *divide* al movimiento y se desvía de los objetivos fundamentales. Vergès considera que “el feminismo no está para reforzar el dispositivo de castigo contra las discriminaciones y el acoso, ni para mendigar un lugar en un mundo de hombres blancos, sino que es un movimiento de *liberación* social. Pretende el desmantelamiento de los dispositivos que legitiman la explotación racista”. Por eso denuncia el uso ligero del término “liberación” por aquellas que han asumido las posiciones institucionalizadas que equiparan la lucha de las mujeres por la igualdad de derechos con los hombres, en lugar de una verdadera liberación de todas las estructuras (y las raciales son muy sólidas), y apunta a la peligrosa coincidencia discursiva de ciertas feministas blancas con políticos de la derecha e, incluso de la ultraderecha.

La otra línea de indagación que nos interesa de Vergès es la de las conexiones entre neoliberalismo, raza y heteropatriarcado a través de los vínculos entre la limpieza y la suciedad en la edad del neoliberalismo y del llamado Antropoceno. Enfrentar la construcción de las narrativas de lo limpio (el Occidente neoliberal) frente a lo sucio (el Sur Global racializado), y la necesidad de mujeres racializadas invisibles para perpetuar la obsesión de limpieza de hombre blancos neoliberales y de mujeres blancas del Norte supone navegar no sólo en el colonialismo, el esclavismo y sus consecuencias, sino en la brutal realidad que deja en manos de las mujeres racializadas invisibles la

limpieza/cuidados precisos para el funcionamiento de las jerarquías de clase y del mundo de privilegios del Occidente beneficiario de la larga historia de imposición y desposesión, de fabricación de cuerpos racializados exhaustos.

Este libro, *No todas las feministas son blancas*, puede escocer, pero nos parece fundamental echar vinagre sobre unas heridas que, si para la Europa blanca parecen estar cicatrizadas, sangran cada día entre las mujeres racializadas, sometidas a unas discriminaciones tremendamente funcionales para el brutal capitalismo de este siglo que no desaparece.

Queremos agradecer a Françoise Vergès la colaboración y la cesión de estos textos de agitación y a Luis Martínez Andrade que haya tejido un puente de afecto y respeto entre la autora y nuestra colectiva.

Te invitamos a leer sin prejuicios y a asumir el reto de mirarte al espejo, como hacemos nosotras, como deberíamos hacer todas las que nacemos en el privilegio de la blanquitud.

*Colectivo La Vorágine, Santander,  
septiembre de 2021*





# Un feminismo político decolonial<sup>2</sup>

Cuando el *femonacionalismo*<sup>3</sup>, ese punto de convergencia que reúne a feministas, a partidos de extrema derecha y al mundo de los negocios en torno a la promesa de emancipar a las mujeres musulmanas de su cultura —necesariamente misógina— a condición de que se sometan al orden económico capitalista, cuando los estragos del capitalismo racial y las violencias sistémicas contra las mujeres y las personas transgénero aumentan por todo el mundo, cuando una extrema derecha misógina, homófoba y racista accede al poder, cuando la reorganización del capitalismo mundial supone para las mujeres racializadas de las clases populares más pobreza y más vulnerabilidad, cuando la violencia sistémica se practica en todas partes contra las mujeres y las personas transgénero, es urgente reapropiarse el feminismo y afirmarlo como político decolonial. Los “derechos de las mujeres” han llegado a ser una de las cartas maestras de un Occidente

---

2 | Traducido del francés por Marta Cereales Laforet.

3 | El término *fémonationalisme* ha sido propuesto para referir a las tentativas de los partidos de derecha de Europa para integrar los ideales feministas en las campañas anti-inmigrantes e islamofóbicas. Para un análisis de dicho término véase Sara Farris (2013).

guerrero para justificar las intervenciones armadas en Asia y en África, son la expresión actualizada de una Modernidad basada en la división establecida en el siglo XVI entre humanos y subhumanos. Son una expresión del racismo sin raza<sup>4</sup>, el que racializa una cultura a la que identifica como incapaz de admitir la igualdad entre mujeres y hombres. Europa se erige entonces como la cuna natural de los derechos de las mujeres y es, por lo tanto, su deber llevar esa misión civilizadora al mundo.

No son sin embargo esos defensores de los derechos de las mujeres los únicos adversarios de las mujeres racializadas. Dos formas de patriarcado se oponen. El uno se considera moderno y quiere distinguirse de un patriarcado que pertenecería al “mundo antiguo”, expresión utilizada por los partidarios del actual presidente francés, los *macronistas*, favorables a un cierto multiculturalismo. Él se proclama respetuoso con los derechos de las mujeres, promete convertirlos en uno de sus grandes proyectos y propone a las mujeres que se integren en la economía neoliberal del “primero de la cordada”<sup>5</sup>. El otro, neofascista, ataca frontalmente a las mujeres y trata de retroceder hacia

---

4 | Ver la exposición de Etienne Balibar sobre el racismo sin raza en *Raza, Nación, Clase*. Dirección Única, 2018.

5 | La expresión, procedente del vocabulario de los montañeros, fue retomada por Emmanuel Macron, presidente de la república francesa. El primero de la cordada es el “líder del grupo de alpinistas”, el que sube primero y luego ayuda al resto de la cordada a izarse a su nivel. La expresión se ha vuelto familiar en Francia con la novela de Roger Frison-Roche *Premier de cordée* (1940).

el pasado y anular los derechos conquistados en una larga y reñida lucha —aborto, contracepción, derecho al trabajo, derechos de las personas LGTBQI y de las personas transgénero—. Para ese patriarcado sólo es aceptable la sumisión de la mujer a su brutal orden. Pero, en ninguno de los casos se cuestiona el capitalismo racial y la organización asimétrica del mundo. Los jóvenes patriarcas del neoliberalismo prometen a unas mujeres formar parte de los primeros de la cordada y, a las otras, la supervivencia. Los viejos patriarcas, por su parte, desean que “sus” mujeres sigan apoyando silenciosamente su norma y que las otras mujeres, las racializadas, sigan ejerciendo de criadas y de sirvientas en su mundo. La diferencia entre los dos patriarcados es la de un tono, una manera de hablar y de actuar, pero debemos diferenciarlos ya que el patriarcado neofascista no duda en utilizar en algunos países la tortura, la desaparición, la prisión y la muerte contra las mujeres por haberse atrevido a hablar. Pero, no nos equivoquemos, en ninguno de los dos casos se tolera el feminismo político decolonial. Las mujeres no tienen una situación uniforme. Hay que recordar sin cesar esta realidad que desgraciadamente se olvida con facilidad.

## **Un feminismo político decolonial**

El feminismo político decolonial se opone al *femonacionalismo*, así como a cualquier instrumentalización de los derechos de las mujeres y a la apropiación de las luchas de las mujeres con la finalidad de pacificar esas luchas y de que se integren en un sistema político, económico y cultural injusto y racializado. Concretamente, el feminismo decolonial se interesa y apoya las luchas



anticapitalistas y antirracistas (que, en mi opinión, son feministas) de las mujeres racializadas. Se trata de poder leer, aprender, preguntar y preguntarse sobre sus propios privilegios, decolonizar su mente, escribir, crear, vencer el miedo y el silencio. Desde la noche de los tiempos, se enseña a las niñas a ser buenas, silenciosas, respetuosas, a adoptar un estilo que consista en “no tener un estilo”, es decir: no hacerse notar. Esta técnica de disciplina tiene como objetivo silenciar a la mujer. “La razón del silencio son nuestros propios miedos, miedos tras los cuales se esconde cada una de nosotras —miedo al desprecio, a la censura, a un juicio cualquiera y, además, miedo a ser señalada, miedo al desafío, al aniquilamiento—. Pero, por encima de todo, creo que tememos a la visibilidad, esa visibilidad sin la que no se puede vivir plenamente”, escribe Audre Lorde<sup>6</sup>. Hablar es arriesgarse, y vemos como en este momento las mujeres racializadas que osan tomar la palabra y denunciar públicamente el racismo y el sexismo son insultadas, difamadas y marginalizadas. El feminismo de política decolonial lucha contra el silenciamiento y el miedo.

La historia es un campo de batalla. Y puesto que se conmemora Bandung 1955<sup>7</sup>, es bueno recordar que ninguna mujer formaba parte de los invitados de honor.

---

6 | [https://infokiosques.net/IMG/pdf/Audre\\_Lorde\\_Transformer\\_2xA6.pdf](https://infokiosques.net/IMG/pdf/Audre_Lorde_Transformer_2xA6.pdf)

7 | Poco después de lograr la independencia de las metrópolis, una treintena de estados de Asia y África se reunieron en la ciudad indonesia de Bandung con una agenda de marcado carácter anticolonial.

La historia, al igual que la iconografía, recuerda los nombres de Gamal Abdel Nasser [Egipto], Ato Yilma Deressa [Etiopía], Zhou Enlai [China], Jawaharlal Nehru [India], Kojo Botsio [Ghana] y Sukarno [Indonesia]. Los respetamos y estamos orgullosas de sus combates pero no podemos legitimar el borrado de las mujeres del Sur. Sin duda había mujeres en Bandung 1955, podemos ver a algunas delegadas en las fotos y, según parece, hubo una reunión de mujeres asiáticas durante el encuentro, pero no se sabe gran cosa de lo que ocurrió en él. Probablemente, había camareras, mujeres de la limpieza, secretarias, intérpretes, pero invisibles, relegadas a las labores “femeninas” de cuidado. Las sesiones en Bandung eran cerradas al público, los posados de fotos eran cuidadosamente preparados. La aparición del Sur en la escena mundial necesitaba una división rigurosa: frente a los hombres blancos que se proclamaban los amos del mundo, la imagen de hombres racializados unidos y sonrientes hacía entrever otro mundo, un mundo Sur-Sur basado en la igualdad de los intercambios, la solidaridad y un rechazo a la dependencia del Norte. Esos hombres del Sur, líderes de combates anticoloniales, representaban la antítesis del mundo binario que se dibujó después de la Segunda Guerra Mundial con el aumento de la hegemonía de los Estados Unidos, de los acuerdos que le otorgaban el papel de amo de un nuevo orden mundial y el rechazo brutal de los estados imperialistas de Europa a reconocer las demandas de independencia de sus colonias. Esa promesa de Bandung estuvo sin embargo enturbiada desde el principio por el ocultamiento del papel y del lugar que ocuparon las mujeres en las luchas del Sur. Ya que si Bandung 1955 es sin duda un momento histórico para la afirmación de las solidaridades Sur-Sur y los objetivos comunes en

la lucha contra el imperialismo y el racismo, por una distribución de las riquezas más justa y por la abolición de un eje Norte-Sur, marginaliza, por no decir que escamotea, la presencia y los aportes de las mujeres del Sur en todos los encuentros afroasiáticos que permitieron la organización del encuentro de Bandung.

Hubo mujeres presentes y activas en la *Asian Socialist Conference* en Nueva Delhi, en 1945, en la *Conférence des Femmes d'Asie* en 1949, en la *Asia-Pacific Peace Conférence* en Pekín, en 1952, o en la *Asian Socialist Conference* en Ragoon, en 1953. Durante todos esos encuentros, militantes, artistas e intelectuales imaginaron un mundo que no era el de la Guerra Fría, ni el del imperialismo y en el que las mujeres contribuían a la emergencia de un mundo descolonizado. Como lo recuerda Rachel Leon en una presentación sobre *Forgotten Geographies of the Third World*<sup>8</sup>, sus debates se organizaban en torno a la libertad de prensa, la justicia social y la igualdad de las mujeres en el estado postcolonial. Sin embargo, los nombres y los discursos de esas mujeres han desaparecido. Bandung ha borrado el encuentro que tuvo lugar una semana antes, en 1955, en Nueva Delhi y que ofrece

---

8 | Ver la web *Afro-Asian Networks, Transitions in the Global South* (afroasiannetworks.com) en donde los investigadores/as hacen un trabajo formidable en torno a actrices/actores que no eran representantes del estado sino intelectuales, militantes, revolucionarias, artistas que imaginaban lo que debía ser la nación y construyeron solidaridades transnacionales. El proyecto cuestiona las fronteras nacionales y regionales, se interesa en las creaciones artísticas y se aleja del foco sobre la élite revolucionaria.

contrastes impresionantes. En Delhi, la conferencia se realizó en el exterior y atrajo a hasta 20.000 personas. Bandung consiguió la constitución de un bloque en las Naciones Unidas, pero Delhi tendrá como consecuencia la creación de la *Afro-Asian People's Solidarity Organization* (AAPSO). El “internacionalismo subalterno” (la expresión fue propuesta por los y las investigadoras de la *Afro-Asian Networks, Transitions in the Global South*) que se desarrolló desde 1945 y que no encontró su lugar en Bandung 1955, exige entonces otro encuentro y la primera *Afro-Asian People's Solidarity Conference* tendrá lugar en El Cairo entre el 26 de diciembre de 1956 y el 1 de enero de 1957. Centenares de delegados y delegadas que condenaban la política colonial de Israel y afirmaban su solidaridad con las y los palestinos y las y los argelinos en lucha por su independencia, estuvieron presentes. ¿Por qué no hubo mujeres en Bandung? Es una pregunta que los y las militantes decoloniales deben plantearse en todo momento: ¿Qué estamos contribuyendo a borrar? Esos ocultamientos perpetúan una visión mutilada de la historia de las luchas. Escribir el relato de las luchas feministas decoloniales es, en primer lugar, afirmar que tenemos una historia, que tenemos un pasado.

No solo merece Bandung, a pesar de sus problemas, ser celebrado como un momento clave en 1955. También ese mismo año se produce un momento histórico con la creación en Estados Unidos del *Women's Political Council* (WPC) por parte de mujeres negras. Las militantes del WPC contribuyeron de manera esencial y central a la destrucción de las políticas de segregación. Organizaron el 1 de diciembre de 1955 la negativa de Rosa Parks a sentarse en la parte reservada a las y los negros en los autobuses de Montgomery. Su activismo

será fundamental en la Marcha sobre Washington en 1963. Sin embargo, durante los preparativos de la jornada, los organizadores de la marcha rechazaron obstinadamente la propuesta de que esas militantes tomaran la palabra en Washington; ante las protestas, entre otras la de Coretta Scott King, famosa por su oposición a la guerra de Vietnam y su militancia radical, acabaron por forzar que algunas de ellas se sentaran en las tribunas pero no se autorizó a ninguna de ellas a hablar. La única mujer autorizada a pronunciar un discurso en 1963 (Josephine Baker habló en público pero a la llegada de la marcha) fue la militante Daisy Bates, que ha sido olvidada. Sin embargo, Daisy Bates, miembro de la NAACP<sup>9</sup> en el estado de Arkansas, fue nacionalmente conocida por haber iniciado la lucha contra la segregación en las escuelas en Little Rock que llevará a la decisión en 1954 de la Corte Suprema de poner fin a la segregación en los centros escolares<sup>10</sup>.

En los grandes relatos nacionales, las mujeres fueron borradas de la historia de la emancipación, simplemente ignorándolas o en otros casos suavizándolas, como

---

9 | Siglas en inglés de la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color.

10 | Ver el documental, *Daisy Bates: First Lady of Little Rock* de Sharon La Cruise, 2012 y la nota biográfica de Diane Vacca Daisy Bates, *Unsung Heroine of the Civil Rights Movement*, <https://womensvoicesforchange.org/daisy-bates-unsung-heroine-of-the-civil-rights-movement.htm>. Ni Daisy Bates, ni Rosa Parks, ni Josephine Baker, de hecho ninguna militante, fueron invitadas a la Casa Blanca después de los discursos para discutir el Acta de Derechos Civiles. Bates murió en la miseria.

ocurrió con Rosa Parks a la que se presentó como a una buena señora, madre del movimiento por los derechos civiles. Fue necesario un largo proceso para integrar a la militante radical en la historia del excepcionalismo norteamericano en donde se reparan los errores gracias a los “valores americanos” de *decency* y de *fairness* y gracias a la propia naturaleza de la democracia americana<sup>11</sup>. Rosa Parks, que fue insultada y difamada en su época, que estuvo mucho tiempo sin trabajo y sin apoyos, entró sin embargo en el Panteón a condición de ser “blanqueada”. Ese fue el precio que hubo que pagar para que su estatua entrara en el Congreso. Lo que ocurrió con Rosa Parks ocurrió también con Coretta Scott King a la que solo se recuerda como amante esposa de Martin Luther King Jr. Si esta despolitización de las militantes es imposible, entonces se las describe como viragos, extremistas inasimilables, mujeres indignas de sus esposos que han llegado a ser iconos, o bien simplemente son condenadas a desaparecer.

Hacer de una militante una heroína de la democracia occidental sirve para enmascarar las desigualdades que perduran y convierte el racismo en la enfermedad de algunos/as atrasados/as. El racismo y el sexismo no son ya estructurales sino que se convierten en accidentes reparados gracias a la valentía de algunos individuos. La lucha no es colectiva, la valentía es una cualidad estrictamente individual, el crimen no es más que un momento de extravío. Ese revisionismo ideológico que pacifica el pasado también sirve para criticar el presente con

---

11 | Jeanne Theoharis, *The Rebellious Life of Mrs. Rosa Parks*, Beacon Press, 2013.

el objetivo de aleccionar a los nuevos movimientos, fomentar protestas ‘respetables’, sin violencia, mientras la violencia del Estado y del Capital sigue oculta. La omisión crea iconos de mujeres desposeídas de su propio combate y separadas de los colectivos de los que fueron parte, crea heroínas serenas, dulces y pacíficas. Desgraciadamente, los movimientos revolucionarios contribuyen a esos olvidos al ensalzar principalmente a las figuras masculinas. Conocemos las objeciones que se nos hacen: “Vosotras dividís el movimiento que está bajo el fuego de la represión y colaboráis a la estigmatización de los hermanos”. Muchas son las mujeres militantes que han dado testimonio del contenido de este debate, de la llamada a la lealtad en un contexto de ataques de la Policía. En su autobiografía, Elaine Brown, militante y luego dirigente del Partido de las Panteras Negras, confronta directamente el sexismo de sus camaradas<sup>12</sup>. Las feministas negras y las transgénero en Estados Unidos, las feministas y las transgénero en los movimientos de liberación, en los movimientos antisociales y antiapartheid no aceptaron el chantaje a la lealtad que exige el silencio sobre la violencia sexual interna en esos movimientos. Cuando Stokely Carmichael declaró que la única postura de las mujeres en el seno del SNCC (siglas en inglés de Comité Coordinador Estudiantil No Violento) era la de estar “prone” (acostada), muchas mujeres protestaron.

---

12 | Brown, Elaine, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*. Anchor Books, 1994. Ver también: Spencer, Robyn C., *The Revolution Has Come. Black Power, Gender and the Black Panther Party in Oakland*, Duke University Press, 2016.

El feminismo decolonial se desarrolló combatiendo las diferentes formas de borrado pero sin confundirlas, sin tolerar el sexismo de sus compañeros de lucha pero sin dejar de analizar y denunciar la violencia a la que estaban sometidos, y trabajando constantemente esas tensiones. La primera organización feminista negra no mixta, la *Third World Women's Alliance* nace en 1968 en Estados Unidos. En Francia, en 1978, la Coordinación de Mujeres Negras expone claramente su postura autónoma: “Partiendo de la confrontación de nuestra experiencia como mujeres y como negras, hemos comprobado que la historia de las luchas, en nuestros países y en la inmigración, es una historia en la que hemos sido negadas, falseadas (...) Por ello nuestra lucha como mujeres es ante todo autónoma, ya que del mismo modo en que combatimos el sistema capitalista que nos oprime, nos negamos a someternos a las contradicciones de los militantes que, al tiempo que pretenden luchar por un socialismo total, siguen practicando, respecto a las mujeres, una relación de dominación que denuncian en otros ámbitos”. Ser feminista y racializada implica no mezclarse ni con las mujeres blancas ni con los hombres racializados. Debemos retomar esa larga historia en la que las mujeres racializadas estipulan de manera contextual lo que define su feminismo.

De entre los nombres olvidados o marginalizados, pero que hay que invocar constantemente, citemos a Claudia Jones, militante comunista que articuló la emancipación de las mujeres y la emancipación socialista, que defendió a los *Scotsboro Boys*, esos jóvenes negros falsamente acusados (Alabama, 1931) de violación y amenazados con ser linchados, que



fue privada de la ciudadanía americana después de dos estancias en la cárcel y cuya tumba está cerca de la de Karl Marx en Londres<sup>13</sup>; Winnie Mandela, siempre comparada con su marido, que se volvió un santo para Occidente que olvidó que le había tratado de terrorista; la activista argelina Djamila Bouhired [condenada a muerte], o la víctima más joven del 17 de octubre de 1961<sup>14</sup> de la que no debemos olvidar nunca el nombre, Fatima Bedar, muerta a los 17 años. Reescribir la historia del feminismo internacionalista, del feminismo militante es una apuesta esencial para el feminismo político decolonial. No hay que contentarse con evocar a las mujeres racializadas y del Sur global, hay que mostrar todas las facetas de sus vidas, los riesgos que aceptaron, el precio que tuvieron que pagar a causa de la misoginia, del sexismo y del patriarcado.

---

13 | Ver: Claudia Jones “*Femmes noires et communistes, mettre fin à une omission*” Période, <http://revueperiode.net/author/claudia-jones/>. Ver también: Carole Boyce Davies, *Left of Karl Marx: The Political Life of Black Communist Claudia Jones* (Durham: Duke University Press, 2007); Claudia Jones, *Ben Davis, Fighter for Freedom* (New York: New Century Publishers, 1954); Claudia Jones, “The Caribbean Community in Britain”, *Freedomways* V. 4 (Summer 1964), 341-57; John H. McClendon III, “Claudia Jones (1915-1964) political activist, black nationalist, feminist, journalist” en Jessie Carney Smith, ed., *Notable Black American Women*, Book II (New York: Gale Research Inc., 1996), 343-348

14 | Fecha de la terrible represión policial de manifestantes argelinos en París en contra del toque de queda para personas de ese origen que concluyó con entre 70 y 200 manifestantes asesinados.

Luchar contra el *femiimperialismo* es rescatar del silencio las vidas de las mujeres “anónimas”, rechazar el proceso de pacificación y analizar por qué y cómo los derechos de las mujeres se han transformado en arma ideológica al servicio del neoliberalismo (un neoliberalismo que puede apoyar un régimen misógino, homófobo y racista).

### **¿Por qué las mujeres blancas no saben que son blancas?**

El gobierno francés elegido en 2016 retomó el discurso de los derechos de las mujeres para defender un *femiimperialismo* liberal. En un contexto en el que el Estado francés trata de reforzar el lugar que ocupa en África, amenazado por nuevos rivales, no puede dejar de recurrir, además de a un discurso sobre el ‘partenariado’, las mujeres y la juventud, a argumentos coloniales entre los que figura el ya antiguo de la tasa de nacimientos de las africanas que, en su opinión, sería responsable de la pobreza del continente<sup>15</sup>. Pero utiliza también los derechos de las mujeres, la lengua francesa como vector de civilización y de educación, la francofonía como camino a la difusión de la igualdad entre mujeres y hombres, o la promesa de becas de estudio con prioridad para las jóvenes. Se olvida que la lengua francesa fue la del derecho esclavista y colonial y que hay que estudiar

---

15 | Emmanuel Macron, el 8 de julio de 2017 refiriéndose a África: “Cuando en esos países cada mujer sigue teniendo aún hoy siete u ocho hijos, por muchos millones de euros que nos gastemos allí, no podremos estabilizar nada”.

el efecto rebote de esos siglos sobre la lengua y sobre la invención de la mujer blanca. En *La matriz de la raza*, la filósofa Elsa Dorlin explica cómo en las Américas los primeros naturalistas tomaron como modelo la diferencia sexual para elaborar el concepto de ‘raza’: los indios caribeños o los esclavos deportados serían poblaciones de temperamento patógeno, afeminado y débil. Pasan —escribe Dorlin— de un “temperamento de sexo” a un “temperamento de raza”. El modelo femenino de la “madre”, blanca, sana y maternal, opuesta a las figuras de una feminidad “degenerada” —la bruja, la esclava africana— da cuerpo a la Nación, concluye la filósofa<sup>16</sup>. La mujer blanca, inventada en las colonias, es reexportada a Francia para añadirla a la construcción de un género femenino dentro de la norma. Las mujeres europeas no escapan a la división epistemológica que tiene lugar en el siglo XVI y que transforma sus conocimientos en “no existentes”<sup>17</sup> y, en su opinión, las mujeres del Sur están privadas de conocimientos, sus conceptos de la libertad, de lo que constituye una familia, de lo que es ser “una mujer” (lo que no está necesariamente vinculado al género o al sexo definido en el nacimiento) son ignorados o considerados como señales de una civilización inferior. Las feministas francesas podrán hablar en nombre de todas las mujeres a condición de permanecer ciegas a esas configuraciones. Considerándose víctimas de los hombres (de hecho seguirán siendo menos ante la ley

---

16 | Elsa Dorlin, *La matriz de la raza. Genealogía sexual y colonial*. Txalaparta 2020

17 | Ver sobre ese tema: De Sousa Santos, Boaventura y Meneses, Maria Paula, *Epistemologías del Sur*, AKAL, 2014.

durante siglos), no ven que su deseo de igualdad con esos hombres se basa en la exclusión de mujeres y hombres racializadas/os y que el concepto europeo del mundo, de la modernidad en la que se inscriben, remite a mujeres y hombres que no pertenecen ni a su clase ni a su raza, a una desigualdad de hecho y de naturaleza. Al hacer de su experiencia —a menudo la de mujeres de la clase burguesa— algo universal, contribuyen a la división del mundo en dos: civilizados/bárbaros, mujeres/hombres, blancos/negros, y el concepto binario del género se hace universal. María Lugones habla de “colonialidad de género”. La experiencia histórica de las mujeres colonizadas no supone solamente una aminoración de género sino también una asignación sexual: las reinventan como “mujeres” a partir de normas, criterios y prácticas discriminatorias ya experimentadas en la Europa medieval. Las mujeres racializadas se enfrentan entonces a un doble sometimiento: al de los colonizadores y al de los hombres colonizados. ¿De qué género se trata durante la esclavitud? Las mujeres reducidas a la esclavitud son mujeres y negras pero su estatus de mujer es a la vez reconocido en tanto que reproductora y negado, ya que en las plantaciones los esclavistas no hacen diferencias sexuales; todos los seres humanos esclavizados son bestias de carga. Para los esclavistas, son objetos sexuales y no seres cuyo género mereciera que fuesen tratadas con amabilidad y respeto (esas convenciones no tienen que ser respetadas pero forman parte de la educación). Como esclavas, esas mujeres tienen el estatus legal de objetos, por lo tanto no pertenecen a la humanidad plena. Dicho de otro modo, el género no existe en sí mismo, es una categoría histórica y cultural, que evoluciona en el tiempo, que puede concebirse de distinta manera en la metrópolis y en la colonia, en una colonia y en otra, o en el interior

de una misma colonia. Para las mujeres racializadas, afirmar lo que constituye para ellas ser mujer ha sido un terreno de lucha, también determinar de qué géneros se habla cuando se cruzan esas categorías históricas y contextualizadas de la clase social, de la comunidad, de la nación, de la región...

Para las feministas francesas, la adopción de la división del mundo perpetrada por la Modernidad sustenta, como ya he dicho, su concepto de las luchas por la libertad y la igualdad. Asumen la misión de salvar a las mujeres racializadas de las garras de su opresión. Al establecer una analogía entre su situación y la de las esclavas (ellas pertenecen al padre y al marido, la esclava pertenece al amo), denuncian una situación de dependencia, un estatus de menor de edad durante toda la vida, pero olvidan elementos esenciales de la esclavitud: captura, deportación, venta, tráfico, tortura, denegación de vínculos sociales y familiares, sin hablar de que Europa se ha construido en base a la colonización, el genocidio, la trata, la esclavitud, el robo y la desposesión. El denominado como Siglo de las Luces, en el que los textos feministas empiezan a tener una mayor audiencia, es sin embargo el momento álgido de la trata transatlántica (de 70 a 90.000 personas por año; hasta el siglo XVII la cantidad era de 30 a 40.000 por año). Las feministas francesas antiesclavistas (pocas) del siglo XVIII, se apoyan en una visión sentimental, en una literatura de la compasión, para denunciar el crimen esclavista. Uno de los textos más célebres sobre ese tema, la obra de teatro de Olympe de Gouges, *Zamore y Mirza*, da el papel principal a una blanca, ella es la que permite la emancipación de negros y negras de la esclavitud. Titulada, después de las

correcciones exigidas por la Comedia Francesa, como *La esclavitud de los negros o el feliz naufragio*, la obra cuenta la historia de dos jóvenes esclavos cimarrones huidos y refugiados en una isla desierta. Zamore, que ha matado a un comendador, es buscado y salva de ser ahogada a una joven pareja francesa. Ella, Sophie, es la hija del gobernador de Saint-Frémont. Ayudan entonces a Zamore y Mirza a escapar de su estatuto de servidumbre y al final de la obra, el gobernador liberta a los esclavos de su plantación. Sin la mujer blanca no hay libertad. Señalemos que este intento, tímido por su tono y su contenido, provocó sin embargo un escándalo, se juzgó que la obra era subversiva ya que la autora dejaba entrever “una libertad general que haría que los hombres negros fuesen tan esenciales como los blancos” y que un día pudiesen ser “campesinos libres en sus tierras, como los labradores en Europa, que no tuviesen que dejar sus campos para ir a naciones extranjeras”<sup>18</sup>. Esta narración en la que la intervención de los blancos cambia el destino de los esclavos/as negros/as, en donde los negros/as que merecen la libertad deben presentar cualidades de dulzura, sacrificio y sumisión fue hegemónica, los relatos que lo cuestionaron fueron los testimonios directos de antiguos cautivos y de antiguos esclavos. Recordemos la manera en que se presentaba a los negros/as y a los blancos/as en *Pablo y Virginia*, una de las obras más leídas en el siglo XVIII. Bernardin de Saint-Pierre suaviza la naturaleza de las relaciones entre blancos y negros. Uno de los episodios más asombrosos presenta a una

---

18 | <https://bit.ly/373RHfq>

joven negra que huye porque ha sido maltratada por su amo y se presenta un domingo por la mañana en casa de Virginia. Esta la acoge y le da de comer antes de convencerla de que vuelva a casa de su amo y le pida perdón por haber huido. ¡La mujer blanca hace de la esclavitud una relación individual en la que la violencia puede ser reparada con el perdón del amo!

En el siglo XIX, la mayoría de las feministas, excepto algunos casos como Louise Michel o Flora Tristan, apoyaron el imperio colonial, porque en él veían una palanca para sacar a las mujeres colonizadas de los hierros del sexismo de sus sociedades. No reniegan de la misión civilizadora colonial francesa pero quieren asegurarse de que su vertiente femenina sea respetada. Crean colegios para las niñas, fomentan los trabajos de servicio y limpieza, protestan contra los abusos, pero nunca atacan la colonización como tal. Aceptan su estructura y sus instituciones, encuentran en la colonia —un espacio muy masculino— la posibilidad de mostrar los principios y los valores de su feminismo, el que adhiere al orden republicano colonial. Como tropiezan con la hostilidad de los colonos sólo pueden sublimar su acción y el estudio de los diarios de viajeras. Los informes de feministas hacen olvidar que al principio hubo una conquista colonial y que si estaban abiertas las rutas de viaje y construidos los lugares en dónde podían vivir las europeas, fue gracias a los ejércitos coloniales. Franz Fanon analiza muy claramente el papel modernizador que se atribuyó al colonialismo y lo que estuvo en juego: “En un primer nivel, hubo una recuperación pura y simple de la famosa fórmula: ‘Tengamos a las mujeres, el resto seguirá’”. Su análisis es esclarecedor:

En aquel momento, la administración colonial pudo definir una doctrina política precisa: “Si deseamos atacar a la sociedad argelina en su contexto más profundo, en su capacidad de resistencia, debemos en primer término conquistar a las mujeres; es preciso que vayamos a buscarlas detrás del velo en que se esconden, en la casas donde las oculta el hombre”. La situación de la mujer es lo que desde aquel momento se convierte en objetivo de la acción. La administración dominante se propone defender solemnemente a la mujer humillada, eliminada, enclaustrada. Se describen las posibilidades inmensas de la mujer, desgraciadamente transformada por el hombre argelino en un objeto inerte, devaluado y hasta deshumanizado. El comportamiento del argelino es denunciado enérgicamente y comparado con las costumbres medievales y bárbaras. Con una ciencia infinita, se lleva a cabo la requisitoria tipo contra el argelino sádico y vampiro en su actitud hacia las mujeres. El ocupante acumula sobre la vida familiar del argelino un conjunto de juicios, apreciaciones y consideraciones; multiplica las anécdotas y los ejemplos edificantes, intentando así encerrar al argelino en un círculo de culpabilidad<sup>19</sup>.

Como vemos, los principios abstractos con fines ideológicos cuentan más que los progresos en

---

19 | Frantz Fanon, *El año V de la revolución argelina*, 1959.



los campos de la salud, la educación o el empleo<sup>20</sup> y los objetivos son a la vez las mujeres y los hombres racializados: la mujeres para hacer de ellas auxiliares de la colonización, los hombres para ser humillados al cuestionar su capacidad de afirmarse como patriarcas o ser capaces de respetar a las mujeres. La división moderno/tradicional, en donde cada término se apoya en ficciones, es esencial para poner en marcha técnicas de disciplinamiento y de normatividad. Constatamos también que la división publico/privado tan importante para la teoría feminista burguesa/blanca (que ya es frágil cuando se trata de entrar en la intimidad de las familias de la clase obrera) es aún menos aplicable en la

---

20 | En 1945, ante la Asamblea constituyente, Aimé Césaire presentará un cuadro muy crítico de los siglos de colonización francesa: sin colegios, tasa alta de mortalidad y la economía en manos de unos cuantos. En 1954 en Argelia, el 10% de la población de mayoría colonos, posee el 90% de las riquezas del país, para 200.000 niños europeos se cuenta con 11.400 escuelas mientras que 1.250.000 niños árabes y bereberes comparten 699 establecimientos. En la víspera de la independencia, en los años 50, solo el 4% de las niñas en edad escolar van a la escuela (10% del conjunto de niños argelinos y 97% de los niños europeos) cuando se había aprobado un plan de escolarización por el decreto del 27 de noviembre de 1944. Los pocos centros de formación abiertos con ocasión del Centenario, en 1930, ofrecen a las niñas y a las jóvenes formación en tareas del hogar (cocina, plancha) o artesanía (tejer alfombras, bordado...) y sus efectivos son simbólicos. Ver: *Lalami Ferial, "L'enjeu du statut des femmes durant la période coloniale en Algérie", Nouvelles Questions Féministes, 2008/3 (Vol. 27), p. 16-27. DOI: 10.3917/nqf.273.0016. <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2008-3-page-16.htm>*

colonia. El Estado se arroga el derecho de intervenir. Ya durante la esclavitud, se trató de prohibir la formación de familias y también de poner trabas a la creación de vínculos sociales y familiares entre esclaviados/as (no se trata de defender aquí la familia patriarcal, formar familia no implica automáticamente una distribución normativa de los papeles pero prohibir la función paterna, negar la maternidad y reducirla a una función biológica y autorizar el robo y la venta de niños tiene como objetivo impedir la creación de vínculos familiares que son esenciales para los seres humanos). La colonización postesclavista continua con ese proceso de racialización del patriarcado (un hombre colonizado puede ser un tirano doméstico en su casa pero en el espacio público es sólo un negro, un árabe, un asiático, un ser inferior), e impone normas de masculinidad y de feminidad, erigiéndose en protectora de los derechos de las mujeres. Solo se concibe la libertad de las mujeres racializadas a condición de que se separen de su medio familiar, cultural y social. El gobierno pone en marcha una serie de dispositivos discursivos y prácticas para justificar su intervención en las familias. Apunta hacia las clases peligrosas —ya vivan en Francia o en la colonia, pero en la colonia, el desprecio racial se añade al desprecio de clase. Arrebatan bebés y niños a sus familiasv en Francia, el caso de más de 2.500 niños reunioneses deportados a Francia durante los años 60, conocido con el nombre de los “niños de la Creuse” tuvo cierto eco pero no derivó en ninguna reparación. Encontramos también esta misma política en Canadá, en donde se separaron de sus familias a niños autóctonos, en Australia a niños aborígenes, en Estados Unidos a niños de los pueblos amerindios, etcétera. El Estado interviene en los vientres de las mujeres racializadas e instaura una política que decide

quién tiene derecho a dar a luz y quién no lo tiene. Después de la Segunda Guerra mundial, el Estado francés aplica en Francia una política de natalidad que recurre, por una parte, a la represión (el aborto es un crimen y la contracepción está prohibida) y, por otra, a medidas de apoyo (guarderías, cuidados prenatales y postnatales, permisos de maternidad...) mientras que en los departamentos de ultramar, antiguas colonias esclavistas, avala una política antinatalidad, hasta el punto de que médicos blancos y franceses van a principios de los años 70 a practicar miles de abortos y esterilizaciones por año, sin consentimiento, en mujeres racializadas y pobres. No serán castigados. El asunto termina en 1971. Ese mismo año, el Movimiento de Liberación de las Mujeres en Francia, una vasta plataforma de grupos muy diferentes los unos de los otros, lanzan la ofensiva en favor de la liberalización del aborto y de la contracepción con la publicación de un manifiesto en el que mujeres declaran haber abortado, manifestaciones y peticiones. Pero, ni una sola vez, las feministas francesas toman en consideración una política de Estado que aquí criminaliza y allí apoya el aborto, la esterilización y la contracepción. A partir de entonces, la lucha se hace universal escondiendo las huellas coloniales/raciales en las políticas de control de nacimientos. El debate se focaliza en la pertinencia de una ley, lo que critican las feministas blancas ya que significa depender de un estado patriarcal y una justicia de clase, pero ni una sola vez se cuestiona la estructura racial del Estado, de la justicia o de la medicina. Lo que hoy en día se juega en torno a la reproducción sigue valiéndose de la lógica de esas políticas coloniales/raciales: quién puede ser madre pero también quién puede ser hijo está configurado a través de esas políticas. Los poderes ya no tienen necesidad de

matar a las personas racializadas, es suficiente prohibir su posible nacimiento gracias a la esterilización y el aborto forzoso.

Los programas de ajuste estructural en el mundo, y en Francia en los territorios de “ultramar”, asolaron sociedades y entornos. La desindustrialización estuvo acompañada de un aumento de la pobreza y de la destrucción del medio ambiente: la clordecona utilizada en Martinica y Guadalupe ha contaminado el suelo y las aguas seguirán estando contaminadas durante decenios y, con ello, ha aumentado la vulnerabilidad ante la muerte; la industria aurífera y la base espacial en Guayana, ambas contaminantes y destructoras; la industria del níquel en Kanaky, las consecuencias de los test nucleares en las tierras francesas del Pacífico (cánceres, leucemias, lagos contaminados). Hay que considerar no solo el impacto de las transformaciones inducidas por el capitalismo francés en esas tierras dependientes sino también en los barrios populares en Francia donde vive una mayoría de racializados/as, pero también analizar cómo y por qué a ellos y ellas les afecta más el paro, la contaminación, la desaparición o la privatización de los servicios públicos, la ausencia o la escasez de transportes públicos, las discriminaciones en el empleo, los déficits en vivienda, salud, formación y educación.

## ***Femiimperialismo* y protección de los derechos de las mujeres**

El *femiimperialismo* es una estrategia utilizada por las instituciones internacionales y los gobiernos que

recurren a los derechos de las mujeres para obtener un apoyo a sus políticas imperialistas raciales. Por ejemplo, el príncipe heredero de Arabia Saudita, Mohammed Ben Salman, llamado ‘MBS’, es el favorito de los medios de comunicación occidentales y de las revistas femeninas por haber concedido a las mujeres saudíes el derecho de conducir su coche. No se da importancia al hecho de que metiera en la cárcel a la profesora universitaria saudí Hatoon Al-Fassi o, a mediados de mayo del 2018, a otras tres mujeres —la psicóloga Madiha Al-Ajroush, la directora de hospital, Aïsha Al-Mana y la profesora universitaria Hessa Al-Sheikh—, todas de unos sesenta años de edad<sup>21</sup>. La comunicación sobre la modernidad de la monarquía saudí (avalada por grandes grupos publicitarios occidentales) utiliza a sabiendas un discurso de los derechos de las mujeres para ocultar la represión interna, la guerra violenta y asesina llevada a cabo en Yemen, el racismo contra las minorías de Arabia saudí y la explotación de las obreras y obreros migrantes. El *femiimperialismo* es inseparable de la islamofobia. Se vio claramente cuando Estados Unidos declaró la guerra a Afganistán. Por primera vez, se utilizan los derechos de las mujeres para justificar una intervención imperialista armada. Laura Bush, esposa del presidente Bush Jr. que declaró esa guerra después de los atentados del 11 de Septiembre, lo enuncia claramente en una entrevista para su introducción al libro *We Are Afghan Women: Voices of Hope* en mayo de 2017: “Las mujeres

---

21 | Las dejaron en libertad poco después pero más tarde otras mujeres fueron detenidas y algunas amenazadas con la pena de muerte.

afghanas necesitaban ayuda. Las mujeres americanas quedaron horrorizadas al descubrir un país en el que las mujeres eran brutalizadas, marginadas”<sup>22</sup>. La fórmula *Women’s empowerment* (empoderamiento femenino) circula por el mundo político de la derecha a la izquierda. Los derechos de las mujeres se asimilan a los “valores nacionales y a los intereses internacionales” de los países de la OTAN. Hacen de ellos un arma ideológica que encuentra en los años 2000 apoyos mucho más importantes que antes: series de televisión, cine, medios de comunicación, testimonios. En efecto, si en nombre de los derechos de las mujeres, el ejército francés quiso quitar el velo a las mujeres argelinas o si en nombre de los derechos de las mujeres se organizaron grandes campañas de contracepción y de esterilización sin el consentimiento de las mujeres del Sur, en los años 2000 se produce un salto cualitativo. En nombre de los derechos de las mujeres se justifica la islamofobia. El discurso neoliberal sobre los derechos de las mujeres contribuye a la transformación de la religión en una *cultura naturalmente* misógina y homófoba. *Femiimperialismo* y pink-washing cogen de las luchas de las mujeres racializadas y de las clases populares y de los LGTBIQ un vocabulario para atacar esas luchas.

En nombre de la protección de los derechos de las mujeres se han establecido políticas y técnicas normativas raza/clase (racistas y clasistas). El

---

22 | Susan Page, “Laura Bush on Afghan Women, US Interests and 2016”, 30 de mayo de 2017, *USA Today*, <https://bit.ly/3iRsdaT>

Estado proclama que su misión es la de proteger a la sociedad. Pero entonces, ¿cómo politizar la seguridad y la protección? ¿Cómo es posible imaginar una política feminista decolonial de la seguridad y de la protección que no repose sobre las instituciones de la policía, de las fuerzas armadas y del poder judicial, que no han sido ni desracializadas ni decolonizadas? Vemos por un lado una multiplicación de leyes y de medidas en nombre de la protección de las mujeres, como por ejemplo la ley sobre el acoso sexual, y, por otro lado, un aumento de la violencia y de la brutalidad inducidas por el capital y el imperialismo. ¿No son elaboradas esas políticas de protección para destruir y matar a esas o esos que no son dignos de esa protección o que la amenazan con su presencia, su cultura, su existencia? ¿Debemos dejar en manos del Estado y de los expertos la elaboración de esas políticas y contentarnos con reaccionar? La violencia doméstica, médica, cultural, económica existe, pero, más allá del análisis de su estructura, imaginar y crear otras estructuras demuestra que hay alternativas a las políticas del Estado, como por ejemplo los grupos antifeminicidios en Argentina, que suman derechos de los pueblos autóctonos, justicia del medio ambiente, lucha contra el paro y lucha contra la violencia sexual; o el grupo Mwasi, en Francia, que lucha contra la política penitenciaria y desvela el papel de la cárcel en el seno del sistema capitalista blanco. Imaginar y crear esas estructuras toma tiempo y energía e implica que no podemos perder nuestro tiempo discutiendo la pertinencia del manifiesto de 100 mujeres publicado a principios de 2018 y que defendía el derecho a ser cortejadas, cuando por la misma fecha, la victoria de las mujeres racializadas de las clases populares

contra la agencia de limpieza ONET<sup>23</sup> es un ejemplo de lucha de mujeres que une varias opresiones: de clase, de raza, de género y que desvela el papel de la industria de limpieza, racializada y feminizada, en el funcionamiento del capitalismo. La desproporción entre el cúmulo de leyes punitivas contra actitudes de acoso a las mujeres en el trabajo, en la calle, en la intimidad *y* la persistencia de las violencias contra las mujeres racializadas no es una paradoja. Al contrario, evidencia que el papel creciente dado a las instituciones estatales no tiene como objetivo la protección sino la instauración de normas para crear un orden para mejorar las costumbres de la ciudad, hacerla agradable a las clases pudientes y prohibirla a las clases populares. La degradación de los servicios públicos en los barrios populares se produce al mismo tiempo que la transformación de los centros de las ciudades. Allí acuden cada día cientos de miles de mujeres racializadas pero invisibles para limpiar las oficinas, los lugares de ocio, las galerías de arte, los centros comerciales y los apartamentos o para ocuparse de los hijos de la burguesía. El análisis de lo que representa el cuidado y la limpieza en la organización del capitalismo, su racialización y sexualización, es uno de los campos de batalla de un feminismo político decolonial. Las luchas que mantienen esas mujeres desvelan una

---

23 | Las trabajadoras de la limpieza de la empresa multinacional francesa ONET, también instalada en el Estado español, se logró en enero de 2018 después de 45 duros días de huelga por parte de las mujeres racializadas encargadas de la limpieza de las estaciones de tren. Este episodio se analiza con detenimiento en el último ensayo de este libro.



explotación fundada en una naturalización de la mujer racializada como niñera y criada. Es decir que hacen visible a la vez el papel y el lugar de las mujeres racializadas, la feminización de los trabajos de limpieza y de cuidados, la necesidad de mantenerlas con una calificación y un salario bajo y muestran que las luchas de las mujeres racializadas son luchas feministas decoloniales. El feminismo decolonial da la espalda al feminismo que defiende la integración en una sociedad desigual y racializada. Parte de un análisis de las condiciones materiales de las mujeres racializadas y tiene en cuenta la violencia simbólica.

En los entornos racializados y en las clases populares existe un rechazo a los términos feministas y feminismo. ¿Cómo podría ser de otro modo cuando se conoce la historia del feminismo blanco/burgués que ha contribuido a la opresión de las mujeres y los hombres racializadas/os? Yo misma rechacé por esas mismas razones durante mucho tiempo el considerarme feminista. Pero la emergencia de un afrofeminismo, de un feminismo musulmán, de un feminismo queer, transgénero, de feministas indígenas, significa para mí que se está produciendo una repolitización del feminismo como proyecto de liberación total, de reparación de un mundo sistemáticamente estropeado y destruido por el capitalismo y el imperialismo, devastado por las guerras, atormentado por un pasado de borrado de lenguas, de culturas, de ciudades, de reinos y por las consecuencias que continúan presentes en el siglo XXI de guerras totales: bombas atómicas sobre Japón, pruebas nucleares en Argelia, en el Pacífico, y en la Unión Soviética la utilización de armas químicas contra Vietnam, Laos, Camboya, Afganistán...

Todo lo anterior responde en parte a la pregunta sobre las alianzas posibles con la izquierda. Cuando nuestras luchas deben doblegarse a sus condiciones, estar de acuerdo con sus principios, sus valores, permanecemos en la postura que denunciaba Aimé Césaire en 1956 en su carta de dimisión del PCF en la que declara: “Esto no es voluntad de luchar solo ni desdén de toda alianza. Es voluntad de no confundir alianza y subordinación. Solidaridad y renuncia”<sup>24</sup>. Podría citar a otras/os militantes del Sur Global, ya sean comunistas o no comunistas, pero todas y todos denuncian una actitud arrogante, de profesor a alumno, que se extiende a toda la izquierda y a los movimientos sociales europeos. Esa necesidad inextinguible de aleccionar, de transformar su singularidad en universal. No es que nosotras, las racializadas, seamos inmunes a estos defectos pero estamos lejos de dominar todos los códigos de esa postura. La izquierda y el feminismo deben renunciar a la ilusión de ser los primeros. Al proceder de La Reunión, aprendí a desconfiar de las grandes declaraciones de amor de la izquierda que a menudo son más peligrosas que una hostilidad declarada. Las condiciones planteadas para una alianza son la renuncia a los privilegios heredados de siglos de colonización, entrar en un proceso de decolonización de la sociedad francesa, es decir de su desracialización y para llegar a ello habrá que admitir primero la racialización, deconstruir la colonialidad republicana y admitir que el espacio “Francia”, el espacio “República” contiene espacios postcoloniales dependientes, los territorios de “ultramar”.

---

24 | Carta de Aimé Césaire a Maurice Thorez  
<https://bit.ly/3rA6jg6>

Peligros y amenazas se acumulan. Tenemos que llegar a ser la roca contra la que se estrellen las fuerzas de la muerte. Y para construir esa roca tenemos que estar decididas a decolonizar nuestras mentes, a forjar día a día alianzas y solidaridades. Recordar la frase de la gran Harriet Tubman, “Habría liberado a más esclavos, si ellos hubieran sabido que eran esclavos”, para liberarnos de nuestras servidumbres. En su mensaje dirigido a Bandung del Norte<sup>25</sup>, Mumia Abu-Jamal hablaba del principio de no alineamiento (neutralidad) que había sido esencial en Bandung en 1955. ¿Cómo se podría trazar hoy ese no alineamiento que no fuera ni socialdemocracia, ni neoliberalismo, ni capitalismo, ni nación étnica, ni populismo de derecha, ni fascismo? Solo podrán imaginarse alianzas basadas en esos principios de no alineamiento. El feminismo de política decolonial contribuye a esa elaboración.

---

25 | Bandung del Norte fue la asamblea convocada en mayo de 2018 y que reunió a personas de color para proponer una Internacional Decolonial en la que se aliaran los movimientos decoloniales del Norte Global.

## Feminismos decoloniales, justicia social y antiimperialismo<sup>26</sup>

El 26 de noviembre de 2016, el diario *Le Monde* publicó un artículo sobre el feminismo decolonial “*Combattre en couleurs*” [Lucha en colores] donde se presenta un relato lineal sobre los movimientos feministas en Francia y en donde se analizan los términos “generación” y “feministas históricas” (Dupont, 2006). El relato es el siguiente: en la década de los setenta hubo un feminismo blanco indiferente a las luchas de las mujeres no-blancas y que, desde entonces, no han dejado de hacerse oír. Este relato, ya familiar, profundamente centrado en el hexágono francés se encuentra inscrito en un periodo y en un espacio que debemos interrogar. Se utiliza la noción de “generación” para hacer de una transformación social y cultural una cuestión de edad y así se otorga de manera arbitraria a algunas mujeres francesas el estatus de “históricas”. La periodista cita a jóvenes investigadoras que, a través de sus trabajos,

---

26 | Este texto fue publicado originalmente en francés con el título: “*Féminisme décolonial, justice sociale, antiimpérialisme*” por la revista *Tumultes* (no 48), 2017. Agradecemos infinitamente a la editora de la revista Sonia Dayan-Herzbrun por permitirnos reproducirlo. Traducido del francés por Luis Martínez Andrade.

deconstruyen los clichés de estas “históricas” sobre lo que serían los derechos de las mujeres. Con la finalidad de superar la linealidad de este relato y de establecer otras periodicidades y espacialidades en la historia de las luchas de las mujeres por su liberación, por mi parte, deseo proponer algunas pistas de análisis para abrir la reflexión de los feminismos decoloniales<sup>27</sup>. Volveré más tarde sobre la ceguera que legitima el relato de una oposición generacional.

Uno de los requisitos previos para la elaboración de nuevas teorías es la creación de una nueva historiografía, esto es lo que se proponen hacer académicos y militantes en Francia que se definen como racializados y que cuestionan, a partir de un análisis interseccional, un feminismo que resulta ser “blanco” y que oculta su particularismo como universal. El punto de arranque de este cuestionamiento es la toma de palabra de las mujeres racializadas durante el año 2000. Mi propuesta es simple: se debe cuestionar esta cartografía ampliando la periodicidad y la espacialidad de esta historiografía, remontándose más lejos para identificar los cambios epistemológicos que permitieron la creación de un feminismo blanco y “francés”. En otras palabras, el eurocentrismo de los movimientos feministas europeos

---

27 | Hablo de feminismos decoloniales, en plural, para indicar que si un feminismo es inexacto, un feminismo decolonial también lo es. Siendo la descolonización, para retomar las palabras de Frantz Fanon, “un proceso histórico”, dicho proceso se encuentra inscrito en una diversidad de contextos políticos, religiosos, culturales, económicos y sociales y las luchas contra la colonialidad del poder son tanto locales como globales.

cuenta con una larga historia. Sin embargo, voy a tratar principalmente el movimiento feminista en Francia, pero haciendo un ida-y-vuelta entre lo local (Francia) y lo global. “Provincializar” el feminismo europeo y desnacionalizar la historia del feminismo en Francia constituyen un requisito imprescindible. Efectivamente, ¿cómo explicar que el anticolonialismo y el antirracismo no hayan constituido el terreno sobre el cual las teorías feministas crearon sus bases durante la década de 1970? ¿Cuál ha sido el impacto de esta ausencia? ¿Este ocultamiento explica las actuales tensiones en torno al antirracismo del feminismo francés? ¿Cómo afecta las formas del olvido en las cuales los territorios —como los departamentos de ultramar (*outrre-mer*)— se desvanecen gradualmente en el análisis decolonial en Francia?

Empecemos por el final. Si hoy el discurso de los derechos de las mujeres ha podido reemplazar a aquel más radical de la “liberación de las mujeres” — con sus respectivos objetivos de justicia social—, es porque la contraofensiva global ha despolitizado a los movimientos de descolonización. Aquello que debería de ser el *mínimum* —los derechos de las mujeres— no solamente se ha convertido en *máximum*, sino que además ha sido despolitizado. En Francia, el feminismo no sólo ha sido nacionalizado, sino que también ha sido confundido con los “valores de la República” y con la laicidad. Expulsadas las demandas de justicia social, las luchas contra la explotación y contra el racismo, el esfuerzo por despolitizar los movimientos de descolonización es rápido. Se encuentra presente en el discurso del desarrollo que se basa en la retórica de la ausencia y “de la falta de”, en el reforzamiento del eje Norte-Sur, en la transformación de la natalidad de

las mujeres del Sur como amenaza para el desarrollo y la seguridad del mundo, en las intervenciones imperialistas, en los programas de ajuste estructural y la militarización de lo político y, culturalmente, en la difusión de imágenes de una felicidad normativa y de consumo. Podemos identificar los grandes momentos de esta despolitización. La declaración de la ONU de “la década de los derechos de *la* mujer” muestra hasta qué punto las instituciones internacionales ven con cuidado y preocupación los movimientos de las mujeres en el Tercer Mundo ya que éstas, con sus acciones, ponen en peligro la puesta en marcha de los programas internacionales de control y de regulación de la natalidad, de la migración, del trabajo y de la propiedad. Así, la ONU que “había apoyado de manera selectiva la descolonización”, se atribuye “la promoción de derechos de las mujeres con el fin de contener sus políticas de emancipación en un marco que sea compatible con las necesidades y los proyectos del capital internacional, y con el programa neoliberal en curso de elaboración” (Federici, 2016, p. 155). En 1975, la ONU declara un “Año Internacional de la Mujer” seguido por una “Década de Naciones Unidas por la Mujer 1976-1985”. El discurso de los derechos de las mujeres se convierte progresivamente en un arma ideológica al servicio de la pacificación. Recordemos que fueron evocados durante el ataque contra Afganistán por los Estados Unidos en 2011 y que fueron una pieza clave de la islamofobia para justificar las intervenciones imperialistas.

Ahora, vayamos un poco atrás. En los años 70, los medios de comunicación unieron las primeras manifestaciones de mujeres al nombre de “*movimiento de liberación de las mujeres*” en referencia al *Women’s*

*Lib* norteamericano. El término fue adoptado por una gran diversidad de grupos de mujeres que se reconocieron en dicha apelación. A partir de entonces, ellas serán las integrantes del Movimiento de Liberación de Mujeres (MLF). La referencia a los movimientos de liberación del yugo colonial o del imperialismo es clara. La guerra en Argelia, que había finalizado unos años antes, sacó a la luz el racismo y las políticas de desposesión y de exclusión en el centro de la República, así como las tendencias fascistas de las mismas. La comparación de los métodos del ejército francés con aquellos empleados por la Gestapo resuena como una condenación moral terrible, como una mácula penosa, en la “patria de los derechos del hombre”. No olvidemos que la memoria de la resistencia actúa todavía como una ética.

La oposición a la guerra imperialista llevada a cabo en Vietnam por parte de los Estados Unidos, la creación del Partido de las Panteras Negras (*Black Panther Party*), la movilización por la liberación de Angela Davis, las luchas contra las guerras imperialistas y las dictaduras militares en Europa (y en otros sitios), las luchas obreras, las luchas de las minorías, de los pueblos indígenas, provincializan a Europa y muestran que la aspiración a la libertad, a la igualdad no son ideales europeos. En todas esas luchas, las mujeres desempeñan un papel.

Durante la guerra de Argelia, los procesos de resistencia sacan a la luz de manera cruel la violación empleada como arma de guerra, la intersección entre racialización, sexo y humillación, la masculinización guerrera como forma de integración en la Nación. Las mujeres que participaron en la movilización contra la guerra en Argelia para posteriormente unirse en contra



del imperialismo y el totalitarismo se adhieren al MLF. Las luchas de descolonización son evidentemente una de las matrices de las luchas de las mujeres en Europa. Pero si las mujeres del MLF comparan fácilmente su lucha con aquella de los colonizados y colonizadas —en un texto publicado en 1970, titulado “*Combat pour la libération des femmes*”, declaran: “Nosotras, desde tiempo inmemorial, vivimos como un pueblo colonizado en el pueblo, tan bien domesticadas que habíamos olvidado que esta situación de dependencia no es algo que haya que dar por sentado” (Wittig et al., 1970) — nunca se interrogan sobre los privilegios que el racismo, el colonialismo y el imperialismo les han proporcionado como mujeres blancas francesas. Ellas aceptan la reorganización espacial de la Quinta República Francesa, nacida del caos de la guerra en Argelia y que, desde el fin de esta, se reconfigura como inocente de los crímenes coloniales que cometió en nombre de la República. Si los orígenes de la Quinta República Francesa, marcados por la reescritura de la historia del imperialismo y del antiimperialismo, son atacados por la izquierda socialista y comunista francesa, los objetivos de su proyecto de integración, sus campañas ideológicas y la manera cómo conciben a las mujeres racializadas, no van a constituir las fuentes de donde sacar los elementos de análisis del patriarcado racial y del patriarcado de Estado. Las condiciones de las mujeres en la esclavitud y el colonialismo francés son ignoradas como también son ignorados los efectos en el proceso de racialización que crea a la “mujer blanca”.

Después de 1962, cuando el término “Hexágono francés” comienza a designar a Francia, la sociedad francesa es instada a olvidar el pasado colonial. Un

dispositivo discursivo, aquello que el historiador Todd Shepard (2008) llama “la invención de la descolonización”, es presentado como una fatalidad y no como un fracaso del proyecto de integración de los departamentos de Argelia y, por tanto, produce una *cartografía mutilada*. El espacio de la República, muchas veces reconfigurada desde la Segunda Guerra Mundial, es otra vez rediseñado. Reconfiguraciones, decisiones en el terreno económico, político, cultural y social dictadas por nuevas formaciones, nuevos intereses, nuevas situaciones, nuevas contradicciones se ponen en marcha. Aparece un nuevo mapa de territorios que cuentan y otros que no cuentan. Aquello que había surgido claramente durante la guerra de Argelia —los vínculos entre colonialismo y gestión de la feminidad y de la masculinidad, las contradicciones entre liberación de mujeres europeas y mujeres colonizadas— es borrado. La supresión del mundo colonial y postcolonial republicano es una condición necesaria para la reinención de la sociedad francesa que se pone en marcha. Kristin Ross analizó esta reconfiguración en torno a la oposición limpio-moderno/sucio-atrasado: la colonia es sucia y atrasada, pero como ya no tiene colonia, Francia puede convertirse en limpia y moderna y, por ello, debe mantener la distinción con Argelia (Ross, 1994, p. 78). Ross observa una serie de fenómenos: la nueva sociedad de consumo y sus actores —el joven afeitado, la diligente ama de casa, la impecable “tecno-pareja urbana” (y sus principios: movilidad, limpieza, conyugalidad)—. Además, la autora analiza el mito de Françoise Sagan o el trabajo de Ménie Grégoire. En dicho proceso, Argelia se convierte en el doble perverso y monstruoso de la Metrópoli, las medidas de “saneamiento” que la trastornan responden a la “sucia guerra” que la asola.

Ross muestra hasta qué punto las revistas femeninas desempeñan un papel importante en la diseminación del esfuerzo modernizador del Estado, promoviendo herramientas creadas por el capitalismo francés para liberar a las mujeres del trabajo doméstico. Contribuyen a la construcción de un sueño: una morada centrada sobre la vida doméstica de la pareja que descubre el “placer de preparar su interior”<sup>28</sup>. Henri Lefebvre y Cornelius Castoriadis ven este repliegue sobre la vida doméstica como una fuga *de* la historia. La casa, la vida doméstica y la imagen de la mujer liberada contribuyen a la modernización de la economía y de la sociedad que se hace gracias a la pacificación de la clase obrera y de la pequeña burguesía. Una de las condiciones de éxito de esta pacificación es la adopción por parte de las familias obreras de los estilos de vida burguesa y de la sociedad de consumo (Ross, 1994).

La modernización de la sociedad francesa post-1962 se funda sobre el olvido del colonialismo y sobre la emergencia de un “consenso neo-racista” que produce una lógica de exclusión que encuentra “sus orígenes en la ideología de la modernización capitalista, una ideología que presenta al Occidente como un modelo de integridad, rechazando lo contingente y lo accidental —en otros términos, lo histórico— al exterior” (Ross, 1994, p. 196). Las mujeres del MLF adoptaron esta cartografía. Si en sus primeras publicaciones se integraron las traducciones de las mujeres negras norteamericanas y denunciaron el racismo, el colonialismo y el imperialismo, en ningún lugar de

---

28 | Una joven pareja entrevistada por Chris Marker (1963) para su película “Le joli mai”.

esos textos llegaron a una auto-reflexión. Racismo, colonialismo e imperialismo son externalizados y ya no dependen de la República francesa.

La transformación de la liberación de las mujeres en “derechos de las mujeres”, el papel desempeñado por los derechos de las mujeres en las políticas imperialistas de intervención, y la negación de las dimensiones radicales de los grupos de mujeres no europeas y del MLF permitió la emergencia en los años 2010 de un feminismo de misioneras civilizadoras<sup>29</sup>. La retórica de “salvar a las mujeres” no europeas produjo tal sentimiento de superioridad—Europa sería el continente que sabe lo que son los derechos de las mujeres— que esas prácticas de “rescate” no pueden terminar con el relato sobre el imperio colonial. Se trata de salvar a las mujeres ya no en nombre de un imperialismo benevolente sino en nombre de “valores” europeos y, por lo tanto, “universales”. Las cuestiones raciales y coloniales son excluidas. Solo volverán a aparecer con los discursos sobre el velo y las mujeres musulmanas. En otros términos, el feminismo decolonial coloca la cuestión del espacio de la postcolonia republicana y, en dicho espacio, analiza la forma en que el patriarcado de

---

29 | Véase al respecto el trabajo de Lila Abu-Lughod (2013), donde la autora compara el discurso actual sobre la igualdad, la libertad y los derechos de las mujeres musulmanas con aquel de los misioneros y propone que más que de querer “rescatar” a las mujeres musulmanas (con el sentimiento de superioridad y las violencias que esto implica), hay que percibir las como agentes de transformación históricas, trabajar con ellas y combatir las formas de injusticia global que pesan sobre ellas y sobre su situación.

Estado, el capitalismo y el imperialismo afectan a las mujeres de las clases populares y estudia los fenómenos transversales. Vislumbra una historia conectada, una “coproducción” de ideas y de representaciones, el estudio de los procesos de criollización y de hibridación que mostraron que el espacio nacional construido por las fronteras (existe una vasta literatura que interroga la noción de frontera) no es suficiente para dar cuenta de las interacciones, intersticios, circulación y, todavía más, de situaciones inesperadas, imprevisibles, en las que el estudio hace ver aquello que escapa a la lógica de los imperialismos o de las naciones.

Volvamos todavía más al pasado. La matriz de los primeros escritos “feministas” en “Europa-América” es el discurso contra la esclavitud. Comparándose con las esclavas, las mujeres del siglo XVIII denunciaron la opresión que padecían. Según ellas, eran la propiedad de su padre y de su marido, como los esclavos lo son de sus amos. Dicha comparación, que confiere a sus escritos y palabras una fuerza ética cuando emerge claramente un abolicionismo europeo, soslaya un aspecto esencial: una mujer blanca puede ser privada de muchos derechos cívicos —y lo es, efectivamente— pero ella puede poseer esclavos. El derecho de propiedad sobre los seres humanos racializados no se les prohíbe. Al contrario, la mujer blanca no puede convertirse en la propiedad de un ser racializado puesto que la supremacía blanca la protege de aquello que es considerado como lo más infame y humillante: una mujer blanca propiedad de un hombre o de una mujer negra. Toda mujer blanca se beneficia de privilegios por haber nacido o ser percibida como blanca. El derecho a la propiedad se convierte en un derecho imprescindible y ligado a la ciudadanía, ésta última es pues “coloreada”. Ahora

bien, ninguna batalla de las mujeres blancas por sus derechos va a poner en cuestión los privilegios que le son otorgados por la virtud del color de su piel convertida en un marcador social. En la izquierda y en la extrema izquierda francesa se impone la noción de clase social, la creencia de que si se pertenece a una clase dominada, uno no se puede convertir en un colonizador racista. Esta posición moralista — el oprimido es *naturalmente* inocente de malos pensamientos— continúa ignorando cómo se fabrica el colonialismo después de la abolición de la esclavitud o cómo se produce el expatriado francés actualmente. Además, es ignorar que un fenómeno parecido a aquel que se produjo con la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos (la protesta de las feministas blancas abolicionistas en nombre del privilegio blanco contra el derecho de voto de los hombres negros liberados cuando ellas no lo poseían) tuvo lugar en Francia. La gran feminista republicana Hubertine Auclert se pronunció con vehemencia en contra del derecho de voto de los “negros” obtenido con la abolición de 1848, cuando las mujeres blancas civilizadas todavía no contaban con ese derecho. No podemos escatimar en este estudio la contaminación de los movimientos progresistas por la línea de color si queremos comprender los fenómenos de repliegue identitario que se expresan por medio de la nacionalización del feminismo.

Cuando los grupos que constituyen el MLF —que son muchos y adoptan análisis y posiciones diversas— expresan múltiples veces su solidaridad activa con las luchas de mujeres en el mundo, y sus miembros dicen leer a “Engels, Bebel, Frantz Fanon o a los líderes del Black Power”, un movimiento donde las “más viejas o las más precoces, se movilizaron durante la guerra

de Argelia, ellas se manifiestan por la paz, contra la tortura o la amenaza militar” (Picq, 1993, pp. 28 y 45), el espacio de sus luchas se restringieron al Hexágono francés. Se interesaron por las luchas de las mujeres contra el imperialismo pero aquellas que se dan en el extranjero. Si Fanon y otros teóricos del Sur global son leídos, su análisis crítico sobre las consecuencias del colonialismo sobre la democracia francesa no es integrado. Los relatos tardíos sobre el nacimiento del MLF reflejan las luchas anti-coloniales pero las transforman en “territorio”, en “pasado”: “Tras las luchas anticoloniales y antiimperiales (las guerras de Argelia y de Vietnam), la revuelta estudiantil comenzó en París el 22 de marzo en la Universidad de Nanterre. Protagonizada por una contestación de la sociedad represiva, impulsada por la reivindicación de liberación sexual, el ‘movimiento del 22 de marzo’, antiautoritario y libertario, expresa la aspiración al cambio de toda una juventud de estudiantes... En ese contexto de luchas renovadas y de ruptura cultural nace el Movimiento de Liberación de las Mujeres” es lo que puede leerse en la página web de las Éditions des Femmes<sup>30</sup>. En los testimonios sobre los años 1968-1971, recogidos posteriormente por el grupo *Psy et Po*, los relatos giran en torno a la toma de *conciencia de ser mujer* en un mundo de hombres, la homosexualidad, el estudio profundo de los textos, la alegría de encontrarse entre mujeres en lugares no mixtos. El efecto “boomerang”,

---

30 | No trataré aquí las controversias sobre la apropiación por el grupo “Psy et Po” de las siglas MLF ni del objetivo de ese sitio que parece el de construir un monumento a Antoinette Fouque. Existen libros que han tratado sobre dicha apropiación.

de la esclavitud y del colonialismo, tan claramente denunciado por Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950), no es tomado en cuenta. Empero, desde 1972 se crean grupos de mujeres inmigrantes o no francesas: mujeres brasileñas, latinoamericanas, marroquíes (Châabane, 2008). En 1975, los debates de mujeres en Guadalupe provocados por “El año de la mujer” (declarado por las Naciones Unidas en 1975), donde son discutidos temas como violencia contra las mujeres y la lucha por la lengua criolla, nunca son mencionados (Pineau & Abraham, 1998). En 1978, se crea la Coordinación de Mujeres Negras y pone en cuestión el relato feminista blanco y se propone analizar la intersección entre ser mujer, ser negra, ser ex colonizada, ser lesbiana y ser inmigrante. Pero no es sino hasta 1985 que la revista *Nouvelles questions féministes* dedica un número especial a las mujeres de las Antillas. En “La pluripaternité en Guadeloupe et en Martinique”, las autoras refutan el discurso sobre la matrifocalidad y escriben que los “análisis que privilegian las consecuencias de la pobreza son más convincentes que los de ciertas generalizaciones psicosociológicas” (Charbit, C., Charbit, Y., Bertrand, C., 1985). Muestran los sufrimientos padecidos por las mujeres entrevistadas ante “una situación casi insuperable” y una “realidad implacable” producida por el desempleo, el sexismo, la soledad. Sin embargo, también muestran que las mujeres, lejos de ser pasivas, saben concretizar las oportunidades, establecen una solidaridad familiar. Pero estos estudios no tuvieron un eco en el debate sobre lo que constituye la liberación de las mujeres.

A pesar de la existencia, durante los años 80, de nuevos grupos feministas y de lesbianas claramente



comprometidos en la lucha contra el racismo— Coordinación feminista contra el racismo, Lesbianas internacionales...—, la creación de la Casa de las Mujeres en 1981, o la publicación de obras sobre el imperialismo francés, quedó ausente el análisis de la instrumentalización de los derechos de las mujeres en la postcolonialidad republicana y los departamentos de ultramar como espacio de re-despliegue de la misión civilizatoria. No cabe duda que hay que tomar en consideración un conjunto de elementos: la política gubernamental socialista de pacificación, el nacimiento de la islamofobia, el lugar y el papel de los derechos de las mujeres en las nuevas políticas imperialistas, el relato sobre el nacimiento de las luchas de las mujeres en Europa, las nuevas configuraciones del nacionalismo, los puestos para ser ocupados en estos nuevos dispositivos que ofrecen, sin gran esfuerzo, la garantía de una cobertura mediática y de una integración en las redes del poder, la oferta de puestos de poder hecha a las militantes no blancas y de gratificación financiera y la retórica sobre la laicidad y la religión... No hay que olvidar la reescritura sobre los radicalismos presentes en 1968, la pacificación de los movimientos que emergieron y el futuro de la negación como filosofía de vida. “El estilo renegado contamina todo el pensamiento”, escribía en 1986 Guy Hocquenghem (2014, pp. 28 y 57), quien describe un consenso fundado sobre el “redescubrimiento del neoliberalismo y, al mismo tiempo, los encantos del poder de Estado, de la razón de Estado..., la apología de lo nuclear en nombre de la Democracia, la denuncia del pacifismo en nombre de la Paz, el chantaje a Polonia y a las dictaduras del Tercer Mundo para valorizar a Reagan, la rehabilitación del pasado colonial”. Una Restauración es puesta en marcha.

La nacionalización del feminismo, la emergencia de un *femonacionalismo* francés, debe pues ser analizada en su proceso. No fue espontáneo. Se apoya en la supresión de las luchas feministas radicales en Francia, en los vínculos entre patriarcado, formación del Estado y colonialismo, racismo e imperialismo. Partiendo del caso específico del Hexágono francés, el análisis de la opresión de las mujeres francesas va a ser el comienzo de esta singularidad para después universalizarlo a todas las mujeres que habitan el espacio de la postcolonia republicana. Las luchas de las mujeres por su liberación son expresadas en términos de clase y de género, los procesos de racialización son ignorados. El combate por la liberalización del aborto y en contra de la violación puede entonces desplegarse sin que las políticas coloniales y racializadoras sean mencionadas<sup>31</sup>. El *femonacionalismo* se beneficia del contexto más general de creación de nuevos “enemigos” de Occidente y de la integración de derechos de las mujeres como arma ideológica de las “luchas de civilización”. Repito, los grupos del MLF, o de mujeres de la extrema izquierda y de la izquierda, protestaron y participaron en la lucha contra el franquismo, contra el imperialismo americano, contra la extrema derecha italiana o contra la dictadura en Grecia y, por tanto, apoyaron las luchas obreras y de las mujeres inmigrantes. Pero no pensaron en el íntimo vínculo de la liberación de las mujeres con las luchas contra el imperialismo francés y su racismo; soslayando la comprensión de cómo el imperialismo y el racismo eran herramientas de poder sobre las mujeres y sobre los hombres no blancos,

---

31 | Análisis de manera más profunda este aspecto en mi libro, véase (Vergès, 2017).

asegurando los privilegios de las mujeres blancas y de los hombres blancos, los perpetuaron. La ignorancia de la historia colonial y la convicción de poseer una teoría universal de la emancipación de las mujeres hicieron a las feministas insensibles a la otredad, algo que se encuentra en el corazón del patriarcado del Estado francés.

Las luchas de las mujeres de los años 1970 —menos “blancas” de lo que los actuales análisis reflejan— proponen otra cartografía a partir de la que se puede elaborar un feminismo decolonial. La atención del Estado dada a las mujeres en los departamentos de ultramar, ya sea para discriminarlas, ya sea para asimilarlas, las controversias sobre el velo en Francia o la longitud de las faldas como “signos religiosos” son formas de relación disciplinaria de la República hacia las mujeres de las clases populares y racializadas. ¿Qué comparaciones se pueden establecer entre los barrios populares del Hexágono francés y aquellos de ultramar? ¿La evolución de los departamentos de ultramar desde 1947 esclarece nuevamente las políticas de discriminación y de relegación en los barrios populares? ¿De qué manera el análisis de la gestión del olvido— como política de gestión de poblaciones “inútiles”— contribuye al análisis decolonial? ¿Cómo imaginar nuevas redes de solidaridad entre los oprimidos y los racializados de los departamentos de ultramar y del “Hexágono francés? ¿Cómo mostrar los vínculos entre el femonacionalismo y la gestión brutal de las mujeres migrantes trabajadoras? ¿Qué podemos decir, en tanto feministas decoloniales, de la racialización y de la feminización del cuidado? De esta manera, debo confesar que nunca hubiera creído que podría ver en las calles de París a tantas mujeres racializadas al

cuidado de bebés y de niños blancos. Esta imagen perteneció a mi infancia y adolescencia en un país donde la postcolonialidad republicana perpetuaba un racismo colonial, preservando los privilegios como el acceso a una domesticación no-blanca. Ver instalarse en el corazón de la ciudad prácticas coloniales racializadas debería de hacer visible inmediatamente la colonialidad del poder republicano. Ahora bien, ¿Qué escuchamos del lado de las “feministas” que nos dan lecciones de igualdad en los medios de comunicación? “El velo, el velo, el velo”. Repolitizar el feminismo, incluso decolonial, es realizar nuevamente el análisis de la explotación racializada, de las formas que hoy adquiere el capitalismo racial y el patriarcado racial, es interrogar la fantasía de un bienestar que descansa sobre la ceguera de las condiciones de producción de una felicidad ilusoria, es el rechazo a situarse en el terreno culturalista.

# Bibliografía

Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Really Need Saving?*. Cambridge: Harvard University Press.

Châabane, N. (2008). Diversité des mouvements de “femmes dans l’immigration”, *Les Cahiers du CEDREF*, p. 231-250, Recuperado de: <http://cedref.revues.org/601>

Charbit C., Charbit, Y., Bertrand, C. (1985). La pluripaternité en Guadeloupe et en Martinique, *Nouvelles Questions Féministes*, n° 9-10, p. 88.

Dupont, G. (2016, 26 de noviembre). Combattre en couleurs, *Le Monde*, pages Idées, p. 2

Farris, S. (2013). Les fondements politico-économiques du fémonationalisme, *Contretemps*, Recuperado de: <http://www.contretemps.eu/les-fondements-politico-economiques-du-femonationalisme/>

Federici, S. (2016). *Point zéro. Salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe*. Donnemarie-Dontilly : Racines du iXe.

Hocquenghem, G. (2014). *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary*. Marseille: Agone.

Marker, C. (1963). *Le joli mai*. Francia: La soffra.

Picq, F. (1993). *Libération des femmes. Les années-mouvement*. Paris: Seuil.

Pineau, G. & Abraham, M. (1998). *Femmes des Antilles. Traces et voix, Cent cinquante ans après l'abolition de l'esclavage*. Paris: Stock.

Ross, K. (1994). *Fast Cars, Clean Bodies; Decolonization and the Reordering of French Culture*. Cambridge: MIT Press.

Shepard T. (2008). *The Invention of Decolonization. The Algerian War and the Remaking of France*. New York: Cornell University Press.

Vergès, F. (2017), *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris: Albin Michel.

Wittig, M.; Wittig, G., Rothenburg, M ., Stephenson, M. (1970). *Combat pour la libération de la femme, L'idiote International*, N° 6. Recuperado de: [http://re-belles-over-blog.com/pages/\\_Chroniques\\_du\\_MLF\\_premiers\\_articles\\_premiers\\_journaux-931099.html](http://re-belles-over-blog.com/pages/_Chroniques_du_MLF_premiers_articles_premiers_journaux-931099.html)



# No todas las feministas son blancas

Por un feminismo decolonial y cimarrón<sup>32</sup>

*“Solo la oprimida puede analizar y teorizar sobre su opresión y por lo tanto elegir los métodos de la lucha”*

Movimiento de Liberación de las Mujeres en  
Francia, 1970<sup>33</sup>

*“A partir del análisis de nuestras vivencias en tanto que mujeres y en tanto que negras, nos hemos dado cuenta de que la historia de las luchas, en nuestros países y en la inmigración, es una historia en la que estamos negadas, falsificadas”*

Coordinación de las Mujeres Negras, 1978<sup>34</sup>

---

32 | Publicado originalmente en *Le Portique [En ligne]*, 39-40 | 2017, document 4. Traducido del francés por Marta Cerezales Laforet.

33 | “Libération des femmes, année zéro. Libération des femmes” *Partisans*, Julio-octubre 1970.

34 | Folleto de la Coordinación de las Mujeres Negras, 1978, archivos personales.



*“No hay aliados por derecho divino. Hay aliados que nos imponen el lugar, el momento y la naturaleza de las cosas”*

Aimé Césaire<sup>35</sup>

*“Dar la espalda a la ira de las mujeres negras, con la excusa o el pretexto de estar intimidada no da ninguna fuerza a nadie -es solo otra manera de preservar las anteojeras raciales, el poder de los privilegios establecidos, intocables, intactos-”*

Audre Lorde<sup>36</sup>

La aparición de grupos afrofeministas, de feministas musulmanas, de queer y de trans racializadas, la intervención de mujeres racializadas en contra de la violencia de la policía, la islamofobia y la negrofobia, redibujan desde hace algunos años el terreno de los

---

35 | Césaire, Aimé, *Carta a Maurice Thorez*, 24 de octubre de 1956.

36 | Lorde, Audre, *De l'usage de la colère. La réponse des femmes noires au racisme*”, texto integral en <http://infokiosques.net>, traducción de su discurso de apertura: *“The Uses of Anger: Women Responding to Racism”*. Discurso pronunciado en junio de 1981 en la conferencia de la Asociación nacional de los estudios sobre la mujer en Connecticut, p.10.

feminismos en Francia. En efecto, después de un reflujo de las voces racializadas en el espacio público en los primeros años 2000, artistas, miembros de asociaciones, blogueras, estudiantes que se identifican como “no blancas”, “racializadas”, musulmanas o afrodescendientes, se reúnen, intercambian, toman la palabra y publican para rebatir un discurso feministas uniforme, criticar el *feminismo blanco*, oponerse a un blanqueo de nociones asociadas a las luchas feministas y proponer otras formas de lucha, otros objetivos y otros discursos. Proliferan tesis doctorales y tesinas que ofrecen otros relatos históricos sobre los combates feministas, que resucitan figuras feministas del Sur Global y que exploran las teorías queer y LGTBI. Se organizan festivales, conferencias y encuentros no mixtos, se producen blogs, documentales y exposiciones. Esos feminismos de la decolonialidad continúan el trabajo iniciado por los grupos de mujeres racializadas en los años 70. La reacción no se hizo esperar, esas intervenciones y esas emergencias no cesaron de ser duramente atacadas por las feministas blancas (más adelante volveré a lo que significa aquí este término), por los medios de comunicación, y por los responsables políticos desde la extrema izquierda a la extrema derecha, que llegan a pedir que se prohíban reuniones o asambleas señalándolas como anti republicanas, comunitaristas y hasta de promover un “racismo anti blanco”. En efecto, gracias a un viraje perverso, los opresores se presentan como víctimas, adoptando una estrategia que se revela global y que es uno de los elementos de la contrarrevolución neoliberal y xenófoba. Ese feminismo blanco y las corrientes nacionalistas xenófobas no proclaman tener unos objetivos comunes pero comparten *puntos*

*de convergencia* y son estos últimos los que aquí nos interesan<sup>37</sup>.

Según las feministas blancas en Francia, el feminismo estaría “en peligro”, y como feminismo, laicismo y república se han vuelto intercambiables, el laicismo y la república estarían también en peligro. Uno de los peligros se esconde bajo el velo de las mujeres musulmanas que, por el solo hecho de ser musulmanas, aceptarían someterse a los hombres y al poder masculino puesto que, según el feminismo blanco, el islam sería la religión de la opresión de las mujeres. “Las” musulmanas, categoría uniforme y de una irreductible alteridad, pondría en peligro “el” feminismo, exceptuando a las que, identificadas como víctimas inmemoriales, podrían todavía ser salvadas o a las que hubieran demostrado que se habían salvado al jurar fidelidad al feminismo blanco. El viraje que ha dado el feminismo, durante tanto tiempo denigrado por las ideologías de derecha, y que ahora es una de sus puntas de lanza, merece ser analizado. ¿Qué representa ese despliegue ideológico? ¿Cómo se produjo ese deslizamiento? ¿Cómo pudimos pasar de un feminismo *ambivalente* o *indiferente* a la cuestión racial y colonial en el mundo de lengua francesa a un feminismo *blanco* e *imperialista*? ¿Qué significa el término *femonacionalismo*? ¿Cómo es que el feminismo se ha vuelto, en una convergencia notable, en uno de los pilares de varias ideologías que son, a primera vista, opuestas: la ideología liberal,

---

37 | Véase el análisis de Sara Feris sobre esos puntos de convergencia en *In Name of Women's Rights. The rise of Femonationalism*. Duke University Press, 2017.

la ideología nacionalista xenófoba, la ideología de extrema derecha?

El feminismo decolonial es, en mi opinión, radicalmente antirracista, anticapitalista y antiimperialista, lucha por la justicia social y el entorno, los derechos de los pueblos autóctonos y la decolonización de los saberes y de las instituciones. El *feminismo de cimarronaje* le ofrece un anclaje histórico en las luchas de resistencia a la trata y a la esclavitud. Si el discurso de la ley, de la Iglesia y del Estado declaraba ayer que no había alternativa a la esclavitud, el del capitalismo declara hoy que no hay alternativa a su economía y su ideología, llega a prometer soluciones tecnológicas y científicas que transformarán las ruinas del capitalismo en ciudades felices. Contra esas ideologías, el cimarronaje, en tanto que política de la desobediencia, afirma que existe una alternativa. En efecto, cuando la esclavitud se presentaba como algo tan natural como el día y la noche, cuando por ser esclavos los negros y las negras estaban excluidos de la humanidad, los cimarrones y cimarronas pusieron de manifiesto el aspecto ficticio de esa naturalización. Al romper los códigos de esa ficción, ellas y ellos provocaron una ruptura radical que desgarró el velo de la mentira. Ellas y ellos dibujaron territorios soberanos en el propio corazón del sistema esclavista y proclamaron su libertad. Sus sueños, sus esperanzas, sus utopías, así como las razones de sus derrotas, siguen siendo espacios de los que se extrae un pensamiento sobre la acción. Al declararse cimarrón, el feminismo se aferra a este cuestionamiento de la naturalización de la opresión, al llamarse decolonial, combate el colonialismo del poder.

## La ideología del feminismo blanco

Una “mujer blanca” es la que ocupa una posición de privilegio y de poder y se niega a investigar las causas. En Francia, el “feminismo blanco” es una ideología racial que garantiza a las mujeres fabricadas como “blancas”, privilegios y posiciones de poder creados por la larga historia colonial francesa, reconfigurados luego por el colonialismo republicano. Es cómplice del racismo de Estado, del imperialismo y del capitalismo, que han contribuido a hacerlas “blancas”. Las mujeres blancas pueden pertenecer a diferentes clases sociales, ya que los privilegios no son de orden estrictamente pecuniario. “Mujeres blancas” y “feminismo blanco” son construcciones de orden social, simbólico y cultural. El feminismo blanco defiende los “derechos de las mujeres”, reclama la igualdad con “los” hombres, siendo “mujeres” y “hombres” categorías abstractas. La cuestión colonial y racial sigue estando ausente de sus análisis, se la juzga inútil para comprender cómo se ha configurado y reconfigurado el feminismo blanco y la “mujer blanca”. Es un feminismo inseparable de la supremacía blanca, que se ha vuelto indispensable para la supervivencia de la representación de Europa como espacio de progreso, de democracia y de igualdad. Ha llegado a ser uno de los más importantes instrumentos ideológicos para una Europa cuyo poder se debilita. En Francia, en donde la doctrina republicana choca con los olvidos del pasado colonial y con los desafíos del presente poscolonial, el feminismo blanco acudió a su ayuda al identificar feminismo con República. Poco importa saber que bajo la República las mujeres obtuvieron muy tarde los derechos más elementales.

La República por naturaleza estaría abierta a las diferencias, borrando en ese relato el hecho de que esos derechos fueron obtenidos gracias a las luchas.

El *feminismo blanco* se apoya en la hegemonía de un relato cuya temporalidad y espacialidad están diseñadas por una modernidad europea que introdujo una dicotomía entre lo que es humano y lo que no lo es. En efecto, la colonización de las Américas y del Caribe, además de la trata y la esclavitud, introdujeron un concepto étnico de lo humano, cuya medida fue el hombre blanco. Al adoptar el marco de esta ideología, el feminismo blanco excluye de su relato las luchas de las mujeres negras y de color (evito la expresión “no blancas” ya que sitúa a las mujeres en negativo del color blanco, manteniendo a este último como referencia central). Al introducir el relato de las luchas de las mujeres esclavas y cimarronas, este marco explota y hace que aparezca la existencia de un feminismo antirracista y anticolonial atestiguado ya en el siglo XVI. Se podría objetar que ninguna de esas mujeres se decía feminista, que las nociones de antirracismo y de anticolonialismo llegaron mucho más tarde, que caigo en el anacronismo. Pero si Mary Wollstonecraft, filósofa, autora de *Vindicación de los derechos de las mujeres* en 1792, y Olympe de Gouges, autora de la *Déclaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, abolicionista, guillotizada el 3 de noviembre de 1793 por sus ideas, merecen el nombre de feministas, entonces Sanité Belair, revolucionaria y oficial del ejército haitiano, fusilada el 5 de octubre de 1802 por el ejército de Napoleón encargado de restablecer la esclavitud, Queen Nanny en Jamaica, la cimarrona Héva en La Reunión, o la mulata

Solitude, que participó en la insurrección contra las tropas napoleónicas en Guadalupe, también lo merecen. Dicho de otro modo, las luchas de las mujeres esclavas y cimarronas para abolir la esclavitud y el racismo de los que eran víctimas son luchas de mujeres en busca de la libertad y la igualdad, que son los objetivos del feminismo político. Reescribir la historia de las mujeres es continuar por el camino abierto en Estados Unidos, en Centroamérica y en Suramérica, en África, en Asia y en el mundo árabe, que ha sacado a la luz las contribuciones de las mujeres indígenas, de las mujeres negras, de las mujeres de color, de las mujeres colonizadas, desde los feminismos antirracistas y anticoloniales hasta las luchas por los derechos<sup>38</sup>. Si en Francia, un tipo de relato feminista acabó por integrar (un poco) las luchas de la clase obrera o campesina, y más recientemente las de las mujeres inmigrantes, las de las mujeres esclavas o colonizadas siguen siendo marginales. No se trata de que esas luchas constituyan un “capítulo” que hay que añadir, sino que estamos obligadas a adoptar una epistemología que piense de nuevo la temporalidad y el contenido de las nociones de “derecho”, de igualdad, de libertad. Esta reapropiación de la narración, de un relato más complejo, menos eurocéntrico, que cuestione la percepción de que la ideología de los derechos de las mujeres no contiene una historia racial es, desde hace algunos años, un envite. Las reacciones

---

38 | La lista de los trabajos universitarios, de los documentales, de las ficciones, de los manifiestos, de las exposiciones artísticas dedicados a estos relatos es muy larga. Para evitar crear terribles ausencias, prefiero no citar ninguna.

defensivas contra estas narraciones señalan hasta qué punto uno de los imperativos es hoy el asegurar un concepto etnocéntrico del feminismo.

Durante los años 60 y 70, la adopción por parte de grupos de mujeres muy diferentes, en cuanto a su análisis y sus objetivos, de la denominación *Movimiento de Liberación de las mujeres* (MLF)<sup>39</sup> hacía inevitablemente eco a los movimientos de liberación nacional que pedían la decolonización y el final de los imperialismos. El término feminista estaba entonces lejos de ser hegemónico, ya que, para muchas mujeres, en especial mujeres marxistas, cercanas a los movimientos anticoloniales o de la extrema izquierda antiimperialista y del Partido Comunista, el término se asociaba a una postura burguesa cerrada a la cuestión social; para otras, el término ignoraba la cuestión del inconsciente<sup>40</sup>. Muchas defendían un enfoque político de las luchas de mujeres, desarrollando la crítica al estado patriarcal e imperialista, manifestando una comprensión aguda de la dimensión social de la vida de las mujeres. Otras denunciaban la heteronormatividad. A partir de la segunda mitad de los años setenta, se crearon grupos cada vez más numerosos de mujeres

---

39 | Los periodistas traducían literalmente la denominación “Women’s Liberation Movement” que aparece en Estados Unidos.

40 | No es este el lugar para volver sobre la diversidad de los grupos de feministas que constituían el MLF. Por lo tanto lo resumo mucho.



racializadas<sup>41</sup>. El MLF era un *movimiento* cuyo objetivo era la *liberación* de las mujeres. Pero ese nombre que parecía abierto al problema de la decolonización escondía una genealogía que ocultaba la importancia de la cuestión racial/colonial en Francia. Sin embargo, la abundancia de grupos y la multitud de posturas impiden dar una imagen uniforme de esos años y prevalece un feminismo blanco *dominante*. Éste se hizo dominante gracias a una serie de elementos: el rechazo terco de las feministas francesas a considerar el papel que había desempeñado la esclavitud y el colonialismo en la constitución de su sociedad; el rechazo a analizar los medios, los discursos, las leyes, las representaciones que habían dado lugar a la creación de la “mujer blanca” y los privilegios que se les habían concedido; la opción de ignorar la colonialidad de género; el papel de las Naciones Unidas que, con ocasión del ‘Decenio de la mujer’, hizo hincapié en el “derecho de las mujeres” y no tanto en la “liberación de las

---

41 | Véase, por ejemplo, *Algeriennes en lutte*, boletín del grupo de mujeres argelinas, enero y diciembre de 1978; *Nosotras*, 1974-1976; folleto de la *Coordination des femmes noire*, 1978. En los 80, la Casa de las Mujeres de París recibe muchos grupos de mujeres, entre ellos los de las que se denominan racializadas, queer y lesbianas. El “Grupo del 6 de noviembre” fue un grupo político no mixto nacido en noviembre de 1999 gracias “al encuentro de lesbianas cuya historia estaba ligada a la esclavitud, al imperialismo, a las colonizaciones, a las migraciones forzosas, las que son designadas en los países anglosajones con el término genérico de ‘lesbians of color’”, <http://espace-locs.fr/2017/06/>. Sobre esos grupos se multiplican las investigaciones universitarias; se han constituido archivos numéricos, textuales y visuales.

mujeres”; el fortalecimiento del neoliberalismo; las transformaciones del capitalismo y el desarrollo de la industria de los cuidados que reclamaba una mano de obra femenina racializada; la emergencia del feminismo corporativo; el crecimiento en Europa de partidos xenófobos y los puntos de convergencia que se establecieron entre sus posturas anti inmigrantes, racistas e islamóforas y las de las feministas de izquierda o liberales llamadas “históricas”, o las intervenciones imperialistas armadas que se apoderaron del discurso de la defensa de los “derechos de las mujeres”, de la protección de las “mujeres de color de los hombres de color”, para retomar la formulación tan apropiada de Gayatri Chakravorty Spivak. Trazar la historia del feminismo blanco es señalar los puntos ciegos, las denegaciones, la negación tenaz a ver la diferencia establecida por Occidente entre mujeres blancas y todas las demás mujeres tanto en las leyes como en las representaciones, las imágenes, las artes, la literatura, la política, la economía. Trazar la historia del feminismo blanco es descubrir la fabricación del consentimiento a unos privilegios establecidos en base a una ficción: la supremacía blanca.

El fortalecimiento del feminismo blanco era previsible. Había conocido una primera vida bajo la esclavitud y la postesclavitud, el periodo poscolonial en Francia le dio un nuevo impulso. El feminismo blanco, al hacer suya la ficción según la cual el colonialismo había terminado en 1962 [con el fin de la guerra de liberación de Argelia], ignoró, tanto la existencia de un vasto territorio “ultramarino” procedente del periodo esclavista y postesclavista como la presencia en Francia de mujeres racializadas. Se volvió entonces una

ideología cómplice de las nuevas formas del capitalismo y del imperialismo, permaneció en silencio ante las intervenciones armadas de Francia en sus antiguas colonias del continente africano. Ignorando el lugar de las mujeres esclavas, cimarronas, trabajadoras contratadas y colonizadas en las luchas por la libertad y la igualdad racial, el feminismo blanco instauró el marco de las luchas de mujeres: sería el de la igualdad con los hombres blancos burgueses y se llevaría a cabo en Francia. Su sordera y su ceguera frente a la manera en que se habían concebido los “derechos de las mujeres”, frente al lugar que había ocupado el colonialismo y el imperialismo en sus inicios, solo podían dar paso a una ideología feminista abiertamente nacionalista, desigualitaria e islamófoba, en la que el término “francés” venía a significar no un espacio de lengua como instrumento común, sino el espacio nacional/imperial. Al revisar la historia de los combates feministas durante los años 1960 y 1980, en los que hubo conflictos, divisiones y separaciones pero en los que el internacionalismo no había desaparecido completamente, el feminismo blanco produjo en los años 90 nuevas amnesias y nuevas alteraciones. Rehízo la intriga, hizo desaparecer presencias y configuró de nuevo los años 70 como “años blancos”.

Para el feminismo blanco, el espacio y la temporalidad del feminismo eran obligatoriamente occidentales. El espacio: la Europa occidental, el tiempo: las Luces. La república, en ese relato, se volvió hija de Europa, de las Luces y del feminismo. Su genealogía que, además de considerar las luchas de las mujeres procedentes de minorías europeas (gitanas o migrantes de Europa del este, por ejemplo) sólo como ejemplos que contribuían a reforzar la ideología de la excepcionalidad de la Europa occidental como cuna del liberalismo y de la

filosofía de los derechos, evitó cuidadosamente tomar en consideración las luchas de las mujeres esclavas en contra de su racialización y en favor de la libertad y la igualdad. En ese relato, el feminismo aparece en Europa en el siglo XVIII, siglo de las Luces y de las revoluciones, y para ello necesitó ocultar las luchas de las mujeres negras y de la Revolución haitiana, la más completa de las revoluciones del mundo atlántico del siglo XVIII, ya que fue antiesclavista, antirracista y anticolonial. Al borrar su presencia, al igual que la de las mujeres esclavas que permanecen anónimas, pero que fueron cimarronas y que conservaron los cantos y los rituales y encabezaron revueltas e insurrecciones, la de las mujeres africanas que lograron con astucia escapar a las razias esclavistas, y la de las mujeres de los pueblos originarios, el relato del feminismo “francés” ha mantenido una historia mutilada que protege su etnocentrismo. A pesar de esas denegaciones, existe un *feminismo negro* desde el momento en que las mujeres negras lucharon por la libertad y contra el racismo. Existe al mismo tiempo en que, en Europa, unas mujeres elaboran un discurso sobre el derecho de las mujeres y el patriarcado, que no tiene en cuenta su racialización. Pues el patriarcado está racializado; en efecto, si las formas que toma la dominación masculina pueden ser estudiadas en todas las culturas<sup>42</sup>, esclavitud

---

42 | Véase por ejemplo: Françoise Héritier, *Masculin-Féminin I. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996, *Masculin-Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, París, Odile Jacob, 2002 y *Hommes, femmes: la construction de la différence*, París, Le Pommier, 2010; bell hooks, *Ain't I a Woman?: Black women and feminism* y *Talking Black: Thinking Feminism, Thinking Black* (1989).

y colonialismo racializaron el patriarcado, esa posición de poder fue reforzada por las leyes y las normas culturales que asignaron al hombre blanco el papel de *buen patriarca*, de hombre liberal y moderno, dispuesto a compartir sus privilegios con “la” mujer blanca, y que fabricaron un hombre de color brutal, atrasado, sordo a los deseos y a las necesidades de las mujeres. La universalización de las formas de dominación que se desarrollaron en *una provincia* del mundo, Europa, tuvo el efecto de *naturalizar* el patriarcado, así como las nociones de género y de sexualidad. Las potencias coloniales, como escribe María Lugones, buscaron distinciones de género y de sexo con el fin de reforzar sus propias normas de género y de sexo<sup>43</sup>. El sexo fue un instrumento de la colonialidad y, a partir de ahí, el concepto de lo que constituía los derechos de las mujeres fue también un instrumento de la colonialidad. Para construir la historia ficticia de un feminismo originalmente blanco, el olvido de las luchas de las mujeres negras y autóctonas se normalizó.

En el relato hegemónico de las luchas por los derechos de las mujeres, hay un olvido que desvela en particular la negativa a considerar los privilegios que confiere el color blanco. Ese relato pone en escena mujeres privadas de derechos que, progresivamente, gracias a mujeres y hombres ilustrados, los van obteniendo hasta lograr el que es el emblema de las democracias europeas: el derecho a votar. Ahora bien, si las mujeres blancas estuvieron privadas durante

---

43 | Lugones, María, “Toward a Decolonial Feminism”, en *Hypatia*, vol 25:4, Fall 2012, pp.742-759.

mucho tiempo de derechos cívicos asociados a la ciudadanía, tuvieron sin embargo el derecho a poseer seres humanos, poseyeron esclavos y plantaciones, luego, tras la abolición de la esclavitud, dirigieron plantaciones en las que se castigaba con trabajos forzados<sup>44</sup>. El acceso a la propiedad de seres humanos no les era negado y lo tenían porque eran *blancas*. Una de las mayores esclavistas de la isla de La Reunión fue una mujer que no tenía derecho a votar, ni podía estudiar el bachillerato, ni ser abogada, médica o profesora de universidad, pero que sí tenía el de poseer seres humanos, catalogados como bienes “muebles” en su patrimonio. Mientras que la historia de los derechos de las mujeres se escriba sin tener en cuenta ese privilegio, será una historia mentirosa. Que no nos digan que había mujeres negras que poseían esclavos. El relato de los derechos de las mujeres en esos continentes no se basa en la ficción, que repito que es indispensable, de una privación total de derechos ya que poseían el derecho de ser esclavistas.

Una de las primeras deconstrucciones del feminismo blanco que hay que acometer es la de continuar con la reescritura de las luchas de las mujeres negras y de color, de volver a definir los espacios y las temporalidades de las luchas de

---

44 | Recordemos la película *Indochina* (Régis Warginer, 1992): en la Indochina de los años treinta, Eliane Devries dirige con su padre Emile una plantación de árboles de caucho. Adopta a Camille, una princesa anamita huérfana. Las dos se enamoran de un joven oficial de la marina francesa, el resto es por el estilo, la nostalgia colonial acompañada de una versión dulcorada de la lucha anticolonial.

mujeres. Hay que ampliar el terreno de la revisión crítica, ya que si recordamos que, desde el “asunto del pañuelo islámico en 1989” (como lo denomina el Instituto Nacional del Audiovisual en Francia - INA<sup>45</sup>) se reinventó un feminismo como campeón del universalismo republicano francés, es necesario remontarse a siglos anteriores para afirmar y celebrar las luchas de las mujeres racializadas en lucha a lo largo de siglos. En el espacio colonial francés, esas reescrituras deben tener en cuenta las luchas de las mujeres de los pueblos autóctonos colonizados: kanaks, comorenses, pueblos del Pacífico, indígenas de Guayana, comunidades cimarronas de Guayana, y comunidades migrantes no europeas en los territorios de “ultramar”. El análisis de la racialización de género no puede limitarse al estudio de esas configuraciones en las migraciones postcoloniales de la Quinta República. En resumen, para reescribir la Historia de las luchas (en plural) de las mujeres en el espacio de la lengua francesa (es decir, ahí en donde el Estado francés impuso el francés como lengua “oficial”), esta debe continuar abriéndose, múltiple y multiforme.

### ***Femonacionalismo, capitalismo, migraciones***

El *feminismo blanco*, cuyas raíces son antiguas, ha encontrado últimamente un punto de convergencia

---

45 | <http://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEdu01136/l-affaire-du-foulard-islamique-en-1989.html>

con el fenómeno más reciente de *femonacionalismo*<sup>46</sup>. Para Sara Farris, autora de esta noción, el *femonacionalismo* describe la utilización del calificativo “feminista” por partidos nacionalistas y xenófobos, por neoliberales y por feministas, es decir la explotación de temas feministas por nacionalistas y neoliberales islamófobos (que pueden ser anti inmigración) y la participación de feministas o de “femócratas” en la estigmatización de los hombres musulmanes bajo el estandarte de la igualdad de género. Farris utiliza también la noción de “nacionalismo femocrático”<sup>47</sup>. El análisis de esta convergencia implica estudiar, por una parte, las campañas de políticas xenófobas y racistas sostenidas en nombre de la igualdad de género por partidos de extrema derecha en Europa occidental y, por otra parte, el compromiso de feministas y femócratas conocidas que han transformado el islam en una religión y una cultura misógina por naturaleza<sup>48</sup>. El punto de convergencia de estas ideologías es la visión del islam como una amenaza a los derechos de las mujeres, derechos considerados ahora como uno de los valores de la nación, como uno de los “valores

---

46 | Sara Ferris desarrolla en *In the Name of Women's Rights. The Rise of Femonationalism*. (op.cit) el análisis de esta emergencia; ver también: “Les fondements politique-économiques du femonationalisme” *Contretemps*, 17/07/2013, traducción de Marie Gabrielle de Liedekerke del artículo “Femonationalism and the Reserve Army of Labor Called Migrant Women”, *History of the Present*, 2(2),2012 pp.184-199.

47 | Farris op.cit, p.4.

48 | Ibid.



de la República”, noción deliberadamente vaga ya que la historia ha demostrado que esos valores y el contenido que se les da varía a través del tiempo y está en relación con contextos sociales y culturales cambiantes. Las campañas femonacionalistas son, puntualiza Farris, inseparables de la reconfiguración del trabajo en los años 80, particularmente en la industria de los cuidados en Europa occidental. Para facilitar la entrada de mujeres migrantes y musulmanas en ese mercado, el *femonacionalismo* desarrolló el argumento siguiente: esas mujeres — sobre todo musulmanas— deben ser salvadas de la dominación masculina cuya brutalidad es inherente a su cultura, y la emancipación de esas mujeres se hará animándolas a entrar en el mercado neoliberal del trabajo. Los empleos destinados a ellas — ayuda doméstica, cuidado de personas mayores o de personas con enfermedades o de niños/as, o empleadas en la industria de servicios de limpieza— harán que ganen autonomía y ayudarán a las mujeres de clase media europeas a acceder a una vida profesional. Las feministas blancas, que apoyan estas campañas, encuentran natural animar a unas mujeres a ocupar funciones que el feminismo, en su tiempo, había denunciado como alienantes y que la dominación masculina había reservado a las mujeres. Ellas encuentran aliadas en algunas mujeres de color que desempeñan el papel de informante nativa, de mediadora, de traductora del vocabulario neoliberal a un lenguaje que insiste en las nociones de elección individual y de libertad. Sin olvidar la diversidad de destinos entre las mujeres migrantes, su capacidad de volverse autónomas y de escapar a las conminaciones del femonacionalismo y del feminismo blanco, hay que seguir analizando

cómo se producen esas complicidades, cómo se efectúa la fabricación del consentimiento a la ideología femonacionalista, a la creación de mujeres negras con máscara blanca.

En resumen, el *femonacionalismo* es la ideología nacida de un encuentro específico, de una convergencia, entre proyectos políticos diferentes, convergencia producida por —y produciendo— una lógica económica específica<sup>49</sup>. Me gustaría sin embargo sugerir la ampliación del análisis de Farris que fecha la emergencia del *femonacionalismo* en los años 2000 en la Francia continental. Para mí, ya era discernible en la convergencia que emerge en los años 60 entre una derecha procolonial represiva en los DOM<sup>50</sup>, las políticas gubernamentales que organizan allí la migración de jóvenes y el control de nacimientos, las nuevas necesidades de una sociedad francesa que se moderniza y se enriquece y un feminismo que, si bien publica artículos sobre la situación de las mujeres en Las Antillas<sup>51</sup>, aborda la cuestión de la “masculinidad antillana” bajo un ángulo que estudia la psicología de la esclavitud pero no ve hasta qué punto contribuyó a la construcción de una feminidad y una masculinidad blanca. Durante los años 60, la sociedad francesa que se moderniza rechazando en concreto su pasado

---

49 | Farris,p.5.

50 | Siglas en francés de Departamentos de Ultramar (Départements d’Outre Mer)

51 | Véase el número especial de Questions féministes, “Antillaises”, 1987.

colonial<sup>52</sup>, necesita una mano de obra femenina para cubrir los empleos de categoría C en la función pública —hospitales, guarderías, hospicios, parvularios—. El acceso de un gran número de mujeres blancas a una vida profesional (no fabril) exige que mujeres racializadas se encarguen de las funciones de la reproducción social como son el cuidado de niños/as, la limpieza o la cocina. Las familias de clase media quieren sirvientas. Para cubrir esas necesidades, el gobierno crea una institución del Estado, el Bumidom<sup>53</sup>, que organiza la emigración de los jóvenes de Las Antillas, de Guayana y de La Reunión. Pero, mientras que durante los primeros años se trataba principalmente de contratar hombres, pronto el Bumidom se centra en las mujeres<sup>54</sup>. La

---

52 | Véase entre otros: Kristin Ross, *Laver plus blanc, rouler plus vite. Modernisation de la France et décolonisation au tournant des années soixante*. Paris, Flammarion, 2006; Todd Sheppard, 1962, *Comment l'indépendance algérienne a transformé la France*, Paris, Payot, 2012.

53 | Oficina para el desarrollo de las migraciones en los departamentos de ultramar, 1963-1981 (Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer).

54 | Stéphanie Condon, "Migrations antilleuses en métropole", *Les cahiers du CEDREF*. URL: <http://cedref.revues.org/196>. Ver también el informe de la Asociación General de los Estudiantes Guadalupeños (AGEG, asociación militante). *L'émigration travailleuse guadaloupéenne en France*, Paris, L'Harmattan, 1978; Pierre Everard, "L'intégration des infirmières antillaises dans les équipes soignantes des hôpitaux de Paris", tesina, Universidad de Lyon II, 1983; Fred Constant, "La politique française de l'immigration antillaise de 1946 a 1987" in *Revue européenne des migrations internationales*, vol.3, n°3, 4ème trimestre 1987.

organización busca “candidatas a una implantación en la metrópolis y a una colocación directa como empleada doméstica” señalando que “el empleo doméstico puede ser considerado un medio para que una joven valiente, con cierto grado de instrucción, se adapte a la vida metropolitana en un ambiente familiar y aproveche sus horas de libertad para completar sus conocimientos y preparar los exámenes u oposiciones que le abran puertas a otras profesiones”<sup>55</sup>. El Bumidom insiste en la ganancia de las mujeres de Las Antillas o de La Reunión en autonomía y en formación profesional. Stéphanie Condon, que ha estudiado la migración femenina de Las Antillas, describe “una concentración de los empleos femeninos en unos pocos sectores, con la mitad de las mujeres concentradas en empleos de trabajos públicos: hospitales, servicios sociales, PTT [Servicio Público de Empleo], sectores en los que hay muchos empleos ‘femeninos’”<sup>56</sup>. Rápidamente, el número de mujeres contratadas por el Bumidom aumenta: en 1962, “había en la metrópoli 16.660 mujeres antillanas y 22.080 hombres, en 1968 los respectivos efectivos eran 28.556 y 32.604. En el censo de 1968 se cuentan 13.736 mujeres y 15.152 hombres instalados en la metrópolis desde 1962”<sup>57</sup>. La organización de la emigración de la mano de obra femenina responde no solo a las demandas creadas por la reorganización del capitalismo en Francia sino también a la reorganización social y política por el Estado en los departamentos de ultramar. Habiendo decidido, ya en 1945, que el

---

55 | Condon, *ibid.*

56 | *Ibid.*

57 | *Ibid.*

desarrollo de los departamentos de ultramar era “imposible”, los gobiernos ponen en marcha, además de la política de emigración, la del control de nacimientos por medio de campañas agresivas de contracepción y la práctica de abortos y de esterilizaciones practicados a la fuerza (cuando el aborto seguía estando severamente castigado en Francia y el acceso a la contracepción era muy difícil)<sup>58</sup>. El discurso sobre las mujeres racializadas de los Departamentos de Ultramar desvela ya elementos de *femonacionalismo* donde se cruzan necesidades del capitalismo con ideología racial: la marcha a “la metrópolis” contribuiría a liberar a las mujeres de los DOM de una masculinidad atrasada y brutal, les facilitaría el acceso a la autonomía y a la integración. En ese dispositivo, la representación de las mujeres de los territorios de ultramar oscila entre el exotismo, la celebración de su tendencia *natural* a dispensar cuidados maternos y el desprecio. Cada una de estas categorías contribuye a reforzar el racismo negrófobo y a justificar opciones económicas. Lo que denuncia la Coordinación de las Mujeres Negras en Francia en su folleto publicado en 1978, es todo eso: la sordera del MLF ante los problemas específicos que plantea su identidad de mujeres negras; las políticas gubernamentales pero también la indiferencia, por no decir la hostilidad, de los hombres negros. Esta historia, dicen, en la que están “negadas, falsificadas”, no da cuenta de la diversidad de sus actividades y de sus vidas.

---

58 | Véase el análisis de esas políticas en mi libro, *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Albin Michel, 2017.

Quiero aquí apuntar a que una forma de *femonacionalismo* aparece en Francia en un momento de reorganización de su espacio racializado, una vez que Argelia se hubo independizado. Esta forma está unida a un momento “postcolonial” en el que la ocultación del pasado colonial/racial, la reorganización del capitalismo y la presencia de movimientos feministas se cruzan y entran en contacto; plantea las bases del *femonacionalismo* que, a partir del año 2000, conoció un gran eco mediático gracias al apoyo de personalidades de izquierda y de feministas llamadas “históricas”. Sus campeonas intervienen en nombre de los derechos de las mujeres para difundir ideas islamóforas y negróforas. Al ser la explotación capitalista inseparable de los procesos de racialización, el feminismo blanco en Francia no puede ser analizado fuera de esas configuraciones. Por supuesto, la lógica de la colonialidad no puede constituir la única explicación de los procesos de integración o de explotación, pero la historia de esos procesos queda mutilada al excluir de los análisis de las técnicas raciales de marginalidad y de exclusión a los territorios de ultramar. En resumen, hay una historia del *femonacionalismo* francés cuya unión con el feminismo blanco y las reconfiguraciones sociales está aún por estudiar.

## **El verano, estación blanca**

El verano en Francia es una época propicia a la expresión de fantasmas racistas sobre el cuerpo de las mujeres musulmanas. En verano, “la mujer” debe desnudarse porque es así como muestra su libertad.

Marianne, el icono de la República, muestra un pecho desnudo “¡porque alimenta al pueblo! ¡No lleva velo porque es libre! ¡Eso es la República!”<sup>59</sup>. El *bikini*<sup>60</sup> fue la vestimenta icónica de la liberación de la mujer, la que simbolizaría las victorias feministas de los años 70 y encarnaría su adhesión a los “valores de la república”, su acceso a una real y plena feminidad, liberada y plenamente vivida. Firma su adhesión a la laicidad puesto que feminismo, república y laicidad llegaron a ser intercambiables. Es evidentemente lo opuesto al *burkini*, que materializó en el verano de 2016 la opresión de las mujeres<sup>61</sup>. Decretos municipales prohibieron el *burkini* y la policía se encargó de multar a las mujeres en *burkini* en las

---

59 | “Valls evoca el pecho de nodriza de Marianne, la polémica estalla”, *Ouest-France*, 30/08/2016. Véase la rectificación de la historiadora Mathilde Larrère que recuerda que el pecho descubierto de Marianne es una manera de copiar la Antigüedad, que su representación cambia a lo largo de los siglos y que no tiene nada que ver con una supuesta libertad de las mujeres. <https://bzfd.it/3BW2zu5>

60 | La palabra “bikini” fue dada por Louis Réard en 1946 a un bañador de dos piezas, vendido en una caja de cerillas y comercializado con el eslogan: “¡El bikini, la primera bomba anatómica!”. En efecto, en 1946 se había realizado el primer test nuclear en el atolón Bikini por los EEUU. En total se testaron 23 bombas nucleares que dejaron el atolón inhabitable, obligando a sus habitantes a exiliarse. La isla sigue siendo inhabitable.

61 | <https://bit.ly/3rFUOnu>  
<https://bit.ly/3zUb2wc>  
<https://bit.ly/2Wueuiu>  
<https://bit.ly/377Bki2>

playas del sur de Francia. El año anterior, se habían producido en verano varios incidentes en torno a la ropa femenina en esta estación. Los medios de comunicación, las redes sociales y los políticos se habían enzarzado en torno de un incidente en Reims: cuatro chicas jóvenes habrían, según un medio local, agredido a una joven que se bronceaba en bikini en un jardín público en Reims. Transformado inmediatamente en una “agresión inaceptable con la que se quiere imponernos un modo de vida que no es el nuestro”, según uno de los jefes de la derecha francesa que llamó a la “intransigencia”<sup>62</sup>, el bikini de Reims procuró a las feministas blancas, a la derecha y a la izquierda, la ocasión de propagar un montón de acusaciones contra una “policía religiosa”<sup>63</sup> y declaraciones de fidelidad al cuerpo femenino desvestido como símbolo de la República. Cuando la encuesta reveló la banalidad del incidente, era demasiado tarde. El bikini se había transformado en una causa nacional.

El verano de 2017 no escapó a este nuevo convencionalismo. Hacia finales de julio, los medios de comunicación franceses hablaban diariamente de una “revolución del bikini” en Argelia. Los títulos eran evocadores: “Argelia: la revolución del bikini

---

62 | <https://bit.ly/3j3hSZw>

63 | Ibid.



aumenta”<sup>64</sup>, “Argelia ¿qué es la ‘revolución del bikini’, movimiento ciudadano o espontáneo?”<sup>65</sup>. Los periódicos franceses hablaban de “manifestaciones feministas”, de “baños republicanos gigantes” de *concentración en las playas* de “más de 3.600” mujeres que con su vestimenta se opondrían a los “islamistas” que pudieran estar “amenazándolas”<sup>66</sup>. El vocabulario de los artículos estaba tomado del de la hegemonía feminista blanca “laica y republicana” ya que las mujeres argelinas defendían “valores republicanos” y se asistía a una lucha entre “dos visiones enfrentadas”<sup>67</sup>. Finalmente, a principios de agosto llegaron las rectificaciones. Las mujeres argelinas, que habían creado un grupo de Facebook para ir juntas a la playa con el fin de protegerse colectivamente del acoso sexual, tuvieron que intervenir ante los medios de comunicación franceses

---

64 | “Argérie: la revolución del bikini aumenta”, LCI, 3/08/2017, el subtítulo es aún más sugerente: “*ITSY BITSY – A partir de la fiesta nacional argelina, el 5 de julio último, grupos de mujeres organizan salidas a la playa en el norte del país... en bikini. Un modo para ellas de luchar contra el acoso y la presión religiosa*”. “*Itsy Bitsy*” hace referencia a canción de Dalida “Sur une plage il y avait une belle fille/ Qui avait peur d’aller prendre son bain/Elle craignait de quitter sa cabine/Elle tremblait de montrer au voisin/Un deux trois elle tremblait de montrer quoi?/ Son petit itsi bitsi tini ouini, tout petit, petit, bikini”. Ver también: <https://bit.ly/3iXBU7q>

65 | Amélie James, «Argelia: ¿qué es la revolución del bikini, movimiento ciudadano o espontáneo?», *RTL*, 08/08/2017

66 | *Ibid.*

67 | *Ibid.*

para que estos dejasen de fabricar la “polémica del bikini”<sup>68</sup>. Nouria denuncia la manipulación: “Se pusieron a usar palabras que nosotras no usábamos nunca, como ‘oscurantismo’ o ‘islamismo’. No denunciábamos ni las agresiones físicas, que nunca sufrimos en esta playa, ni a las mujeres en *burkini*, que no nos causan ningún problema”, añade Sarah. Su marido, Djaffar, se indigna: “No piensen que ese grupo es la única manera de que las mujeres puedan estar en traje de baño en la playa. Siempre lo han estado”<sup>69</sup>.

La revolución del bikini fue un puro invento de los medios de comunicación franceses, sobre el que se abalanzaron las feministas blancas. Una vez más, se trataba de retirar el velo a las mujeres argelinas, “tan bellas bajo su velo”, como proclamaba un cartel de propaganda del ejército francés durante la guerra de independencia. La belleza femenina reposaba en quitarse el velo. La ridiculez de esas batallas en torno al bikini no debe tapar la violencia. Se trata de una ofensiva para imponer normas, en especial en torno a la vestimenta de las mujeres, que se ha convertido en un signo de la adhesión a una visión etnocentrista de lo que es bueno para las mujeres.

---

68 | Zohra Ziani “*Polémica sobre el bikini en Argelia: las mujeres quieren pasar página*”, *Libération*, 13/08/2107. Ver también: <https://bit.ly/3llAOoO>. Ver también, Lina Kennouche, “*La revolución del bikini: de la grandeza a la miseria del feminismo en Argelia*”, 31/07/2017, *Al-Akhbar.com*, <https://bit.ly/37eNg1m>

69 | *Ibid.*

Pero el verano no terminó con la ficción de la revolución del bikini. El 21 de agosto de 2017, Julia Zborovska publicaba en su página de Facebook una serie de fotos de mujeres que llevaban un pañuelo, a las que los medios, hombres y mujeres políticos y *femonacionalistas* llaman “mujeres con velo”<sup>70</sup>. Así subtitulaba las fotos: “Una hora pasada en Rivetoile, playa de Estrasburgo —capital de Europa—, la ciudad de los derechos del Hombre... Está claro que no es la ciudad de los derechos de la mujer... ¿Libertad, igualdad entre hombres y mujeres? Hay más mujeres con velo que niñas con vestidos o faldas cortas... a mí, personalmente, eso me choca. PS: No vale la pena hablarme del derecho a la imagen, ¡con su camuflaje, nadie va a reconocerlas!”<sup>71</sup>. Ante las acusaciones de racismo y de islamofobia, Julia Zborovska se defendió invocando su feminismo: “Me sorprende y me choca un poco tanto odio e ira. No era el objetivo provocar este conflicto. Mi mensaje era más feminista que racista. Lo único que siento es no haber tapado las caras de las mujeres. Lo que me interesaba fotografiar eran sus vestimentas. Soy todo menos racista, fascista o nacionalista”<sup>72</sup>. El recurso a su feminismo, su reacción defensiva, y sus negaciones

---

70 | Al haber puesto esas fotos en su página personal, que lleva su nombre, ha renunciado al anonimato.

71 | Céline Rousseau y Olivier Fogel, «Strasbourg: la justicia actúa contra una mujer que critica a las musulmanas veladas en Facebook», France bleu, 24/08/2017, <https://bit.ly/3leE6u0>, consultado el 23/08/2017. El Colectivo contra la islamofobia en Francia puso la denuncia.

72 | Ibid.

— “yo no quería... no soy racista” — son síntomas de un racismo del que sabemos que no tiene nada que ver con una actitud sino con una estructura. Habiendo optado por la ignorancia, la de ignorar cómo el racismo y la islamofobia contaminan el pensamiento y se insinúan en la conciencia, Zborovska declara que está sorprendida por “el odio y la ira”. Con ese viraje de la situación esconde su propio odio. Su mensaje estaba destinado a invertir el sentimiento de culpabilidad: ella no había tenido nunca la intención de herir ¿por qué la hieren a ella? Para seguir invocando su inocencia, la autora juega con el recurso de la negación. Acusada de islamofobia, persiste en rechazar la realidad acusando al mundo exterior de ser injusto con ella. Ella no es injusta y brutal, son los otros. Esa proyección, una de las tácticas favoritas de los racistas — “yo no soy, es el otro”, o traducido, “son las minorías racializadas las que son racistas, ven el mal en todas partes” — constituye una reacción defensiva que la libra de analizar su propio racismo. “La culpabilidad y las reacciones defensivas son los ladrillos de un muro contra el que chocamos todas; no convienen a ninguno de nuestros futuros”, escribe Audre Lorde<sup>73</sup>. Al estar a la defensiva y al negarse a enfrentarse a su posición de poder, las mujeres blancas se aferran a sus privilegios. Pero el verano y su cosecha de declaraciones de feminismo blanco y de *femonacionalismo* no había terminado. La asociación Lallab, cuyo objetivo es “hacer oír las voces de las mujeres musulmanas para luchar contra las opresiones racistas y sexistas”, fue acusada de

---

73 | Audre Lorde, op.cit, p.2.del servicio público.

estar próxima a los “indigenistas” (sic) y de constituir un “laboratorio del islamismo” (sic) lo que justificó la decisión de quitarles la ayuda de los voluntarios del servicio público<sup>74</sup>. Una petición de apoyo a la asociación “Stop al ciberacoso islamófobo contra la asociación Lallab”<sup>75</sup> fue inmediatamente atacada por Manuel Valls y Caroline Fourest en Twitter ya que fomentaba el comunitarismo<sup>76</sup>.

Así transcurrió el verano de 2017, al igual que los veranos anteriores: época satisfactoria para el feminismo blanco y el *femonacionalismo* ya que siempre hay aquí y allá mujeres musulmanas y negras sobre cuyo cuerpo pueden desplegar su ideología. Una ideología que quiere al mismo tiempo tranquilizar y suscitar la inquietud, tranquilizar sobre la superioridad cultural de Francia al comparar la libertad de las mujeres francesas con la sumisión de las mujeres musulmanas y negras; suscitar la inquietud al recordar que hay fuerzas oscuras que

---

74 | Céline Pina, “El Estado debe denunciar claramente a la asociación Lallab, laboratorio del islamismo” *Le Figaro*, 23/08/2017, <https://bit.ly/3BYg4tn>. Pina es fundadora del movimiento Vi(r)e la République, *un movimiento ciudadano y laico que llama a luchar contra todos los totalitarismos y por la promoción de la indispensable universalidad de nuestros valores republicanos*.

75 | <https://bit.ly/3zPrq0Q>

76 | Más tarde la asociación se ha visto envuelta en una nueva controversia al ser nombrada su presidenta en el “Consejo presidencial sobre África” que se considera una institución neocolonial. Se puede ser a la vez víctima de islamofobia y cómplice del poder.

amenazan la República y que uno de sus caballos de Troya es la mujer musulmana<sup>77</sup>. Señalemos que los medios de comunicación franceses no dieron la misma importancia a las manifestaciones de mujeres que se convocaron en el Rif en julio y agosto de 2017 en apoyo al movimiento social en esa región, ni a los movimientos de solidaridad que iniciaron mujeres marroquíes en Francia. Las luchas de mujeres por el respeto y la dignidad eran menos importantes que la “batalla del bikini” ya que cuestionaban los clichés islamófobos.

Lo que se representa a través de esta controversia estival recurrente sobre la vestimenta femenina en la playa es una dramaturgia en la que ya conocemos a las actrices y a los actores —mujeres musulmanas cuya voz no escuchamos pero que son identificadas ya sea como víctimas o como peligrosas, periodistas franceses (mujeres y hombres), feministas blancas, hombres y mujeres políticos franceses de la extrema izquierda a la extrema derecha— y un relato que escenifica los

---

77 | La especificidad de las estigmatizaciones que afectan a las mujeres musulmanas sigue siendo estudiada.. Véase entre otros: Nacira Guénif, *Des beurettes aux descendantes d’immigrants nord-africains*, Paris, Grasset, coll. “Partage du savoir”, 1999, y con Eric Macé, *Les Féministes et le garçon arabe*, Éditions de l’Aube, coll. “Monde en cours/Intervention”, 2004 ; Asma Lamrabet *Islam et Femmes, les questions qui fâchent*, 2017, Zahra Ali *Féminismes islamiques*, 2012 que declaró querer ofrecer “un panorama de los feminismos islámicos, en ruptura con el orientalismo y el racismo que caracterizan los debates sobre las mujeres y el islam hoy” y que responda a “la necesidad de decolonizar y de desencianlizar toda lectura del feminismo y del islam”; y los informes del CCIF.

“valores republicanos” amenazados y el activismo de un feminismo “laico y republicano” que defiende los derechos universales de las mujeres.

## **Internacionalismo y feminismo del sur**

En esta última parte ilustro, a través de dos ejemplos, la necesidad de dibujar de nuevo el tiempo y el espacio en los relatos de las luchas de las mujeres. El 9 de septiembre de 1972, Angela Davis escribe una nota a Gerty Archimède, feminista, primera abogada negra en Guadalupe, diputada de la Asamblea Nacional, elegida por el partido comunista guadalupeño: “Siento infinitamente no haber podido verla en Moscú. Kendra y yo hubiéramos querido darle las gracias una vez más por su indispensable ayuda durante nuestra estancia en Guadalupe. Quizá nos volveremos a ver allí muy pronto. Mis mejores saludos al partido comunista de Guadalupe. ¡Salud, viva el movimiento socialista!”<sup>78</sup>. El primer encuentro entre esas dos feministas afrodescendientes tuvo lugar en Guadalupe cuando Gerty Archimède defendió a Angela Davis detenida por la jefatura de policía a su llegada a Basse-Terre, con el pretexto de que los puertorriqueños que la acompañaban llevaban en su equipaje libros “marxistas” traídos de Cuba. En su autobiografía, Angela Davis lo recuerda:

---

78 | La nota estaba escrita en francés Se restituyó con las fórmulas de Angela Davis. Texto en <https://katiatoureblog.wordpress.com/2017/01/05/gerty-archimede-ou-le-salut-guadeloupeen-dangela-davis/>, consultado el 23/08/2017.

*Nos acusó a todos de ser agentes del comunismo cubano y de introducir propaganda comunista para fomentar la revolución en aquella tranquila isla donde los “nativos” amaban a sus gobernantes franceses, con los que habían convivido en paz durante tantas décadas. Pensé que ciertamente habría sido extraordinario que en un tiempo tan breve hubiésemos podido provocar una revolución en la isla (...)*

*Entraron en el local unos hombres uniformados que parecía que iban a detenernos. Pero solo querían los pasaportes que no habían sido aún confiscados. Les dije que no tenían derecho a apoderarse de ellos, pues ni siquiera sabíamos de qué se nos acusaba. Uno de los colonialistas nos informó de que íbamos a comparecer ante un juez a la mañana siguiente; entonces se expondrían las acusaciones y se nos juzgaría. Si nos negábamos a entregar los pasaportes, seríamos encarcelados. Imaginando cómo debían ser los calabozos del país y conscientes de que quedaríamos aislados en aquella isla del Caribe, sin un movimiento que nos respaldase, decidimos entregarlos y aprovechar nuestra libertad para planear la huida.*

*Gracias a las relaciones del capitán con algunos cubanos simpatizantes que vivían en la isla, nos pusimos en contacto con una respetada abogada negra, dirigente del Partido Comunista de Guadalupe.*

*Maître Archimède era una mujer alta, de piel muy oscura, mirada penetrante y optimismo*



*inquebrantable. Nunca olvidaré la primera entrevista que tuvimos con ella. Sentí que estaba en presencia de una gran mujer. Por lo que respectaba a nuestro problema, no tuve la menor duda de que lo resolvería. Pero me impresionó tanto su personalidad, el respeto evidente que inspiraba como comunista, incluso a los mismos colonialistas, que durante un rato nuestra preocupación me pareció algo secundario. Me hubiera gustado quedarme en la isla para aprender de aquella mujer.*

*En los días siguientes, Maître Archimède negoció tenazmente con los funcionarios de aduanas, la policía, los jueces. Nos enteramos de que existía en efecto una ley que podía ser legítimamente invocada —en la medida en que podían ser legítimas las leyes coloniales— para ponernos entre rejas un considerable periodo de tiempo. La única solución era un compromiso; los colonialistas estaban dispuestos a permitirnos abandonar la isla a condición de que los puertorriqueños dejaran allí sus libros. Naturalmente no nos dimos por satisfechos con esto, pero al menos habíamos ganado la primera parte de la batalla. Finalmente, decidimos coger los pasaportes, marcharnos de la isla y dejar la cuestión de los libros en manos de Maître Archimède, que prometió hacer todo lo posible para recuperarlos<sup>79</sup>.*

---

79 | Angela Davis *Autobiografía*, traducción al español de Esther Donato, Capitán Swing Libros, 2016, pp 235-238.

El episodio saca a la luz varios elementos: la colonialidad del poder republicano francés, los abusos de poder, el anticomunismo, el racismo, el miedo a la contaminación marxista y a la revolución cubana en los departamentos franceses “de ultramar” del Caribe, el coraje y la determinación de una mujer negra guadalupeña frente a la policía, los tribunales y la prefectura. Gerty Archimède tenía ya una larga experiencia con el sexismo negrófobo y el anticomunismo en Guadalupe; en sus campañas electorales tuvo que soportar insultos y difamaciones, que eran moneda corriente en “los territorios de ultramar” y el fraude masivo apoyado por el Estado<sup>80</sup>. El entendimiento entre Davis y Achimède estaba reforzado por su pertenencia común a los movimientos anticoloniales, antirracistas e internacionalistas. Cuando en su carta de 1972, Davis evoca la cita fallida en Moscú, adonde ya antes había acudido como figura icónica de la lucha contra el racismo en EEUU y como miembro del Partido Comunista estadounidense, y en donde Gerty Archimède representaba a menudo al Partido Comunista guadalupeño en los Congresos de los partidos comunistas o en encuentros más informales, hacía alusión a eso. Moscú fue un punto de encuentro de feministas comunistas de África, de Asia, del Caribe y del Océano Indico. En los DOM, los movimientos de mujeres cercanas a los partidos comunistas pertenecían a la Federación Democrática Internacional de Mujeres (FDIF) cuya dirección había adoptado una postura decididamente antifascista y

---

80 | Véase los testimonios de Jean Pierre Santon y de Lucette Micheaux-Chevry en el documental de Mariette Monpierre, “Gerty Archimède, la candidata del pueblo”, 2006.

antiimperialista, respaldada por la política soviética que ofrecía apoyo a las luchas de decolonización. Mujeres de color y afrodescendientes lucharon en los partidos comunistas, creando movimientos feministas que preconizaban el internacionalismo de las luchas e insistían en la dimensión social y económica de la opresión de las mujeres. Dicho de otro modo, *un* feminismo negro se inscribió en el campo del comunismo internacional, un feminismo marcado por el tema social y el anticolonialismo. Pertenece a la tradición radical negra. Este aspecto singular de las feministas del Sur merecería sin embargo ser estudiado plenamente, no como algo subsidiario al comunismo, sino como una forma singular del feminismo anticolonial. Sus contribuciones y su historia son invisibles en el relato histórico feminista francés, por una parte, porque para ese feminismo no puede asociarse el feminismo al comunismo anticolonial y, por otra, porque es fundamental que su relato permanezca anclado en el espacio europeo. El relato podría resumirse así: en Europa fue donde nacieron los “derechos de las mujeres” y su definición europea —la igualdad con los hombres— es la única ideología legítima. Sin embargo, en los dominios de ultramar, en la segunda mitad del siglo XX, la creación de movimientos de mujeres y la adhesión de mujeres a los partidos comunistas locales fueron inseparables de la lucha anticolonial. La vida y la acción de Gerty Archimède, que fue la primera abogada afrodescendiente inscrita en el Colegio de Abogados de Guadalupe, la segunda que entró en la Asamblea en 1946, que fundó en 1958 la Unión de Mujeres guadalupeñas, que nunca dejó de luchar en favor de las mujeres guadalupeñas, siguen sin estar incluidas en el relato nacional feminista. Al presentar brevemente la vida de una mujer negra, feminista y

comunista que tuvo una vida cosmopolita, que viajó a países que nunca pisarían las mujeres blancas, que no retrocedió nunca ante el racismo y el sexismo que se cebaban en ella, y al evocar luego su encuentro con una de las grandes figuras del internacionalismo y del feminismo negro, Angela Davis, he querido destacar la riqueza de otro archivo feminista. El objetivo de la reescritura de las luchas feministas no consiste en la simple inclusión de capítulos olvidados sino en la transformación del marco de la escritura.

En 1961, unas mujeres antillanas se ponen en huelga en Lyon. Protestan contra el doble discurso del Bumidom, que les había prometido una formación de enfermeras y varios meses después de su llegada constataron que no se beneficiaban de dicha formación y que seguían siendo “limpiadoras”<sup>81</sup>. Esta huelga, de la que sabemos poco, descubre la existencia, en 1961, entre las mujeres negras, de una conciencia de clase y de género específica en relación con su situación. Los estudios sobre la migración antillana muestran una alta tasa de actividad profesional y una aspiración a acceder a estudios, especialmente entre las guadalupeñas. Para muchas de esas migrantes, el trabajo doméstico era un empleo de paso, precisa Condon. “45% de las antillanas que llegaron entre 1962 y 1968 era clasificado en la categoría ‘personal de servicio’, de hecho el 12% como ‘criadas’ o ‘mujeres de la limpieza’, y el 33% como ‘otro personal de servicios’, es decir, agentes poco cualificados de los servicios públicos”. El hecho de que la organización

---

81 | Condon, op.cit.

de la emigración fuera una opción política del Estado para evitar un desarrollo autónomo y para contener las luchas anticoloniales en los DOM, no debe ocultar una realidad: las mujeres antillanas fueron agentes y protagonistas de su emigración. Lo que señalan estos estudios es que las actividades de las mujeres antillanas migrantes merecen ser más ampliamente estudiadas en el campo del mundo del trabajo, de manera interseccional, con el fin de que salga a la luz el modo en que las instituciones fabricaron identidades que justifican discriminaciones.

Nunca las feministas fueron exclusivamente blancas, tampoco ahora. El feminismo no pertenece a las mujeres blancas porque las mujeres nunca constituyeron un grupo uniforme a lo largo del tiempo. El feminismo decolonial pretende construir un mundo “en el que todas nuestras hermanas puedan crecer, en el que nuestros hijos puedan amar; un mundo en el que el poder de tocar y de descubrir la diferencia y las maravillas de otra mujer transcenderá finalmente la necesidad de destrucción”<sup>82</sup>. Hay mujeres que pueden decidir no llamarse feministas, lo importante es continuar revisando y cuestionando el vocabulario y las representaciones occidentales de la libertad y de la igualdad, del feminismo y de los derechos de las mujeres. Lo importante es desnacionalizar el feminismo, desoccidentalizarlo, combatir el capitalismo racial y sus políticas racistas, pues el feminismo es antirracista. Todas las otras ideologías que se dicen feministas son *femonacionalistas*,

---

82 | Audre Lorde, op.cit.

nacionales/imperiales, corporativas e inamistosas hacia el proyecto decolonial. La liberación de las mujeres es un movimiento de justicia social, de luchas sociales por el medio ambiente, por los derechos de los pueblos autóctonos, de las personas LGTBI, y por continuar el proceso histórico de decolonización<sup>83</sup>.

---

83 | Además de las obras y los artículos citados, he aquí la lista de las relecturas hechas para este texto: Hourya Benthouami-Molino, *Race, cultures, identités*, Paris, PUF, 2015; Houria Bouteldja, “Feministas o no? Pensar la posibilidad de un ‘feminismo decolonial’ con James Baldwin y Audre Lorde”, 14/09/2014, <https://bit.ly/3idv2DR>; Collectif et Félix Boggio Ewanjé-Epée, *Pour un féminisme de la totalité*. Paris: La Fabrique, 2017; Elsa Dorlin, *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L’Harmattan, 2008; Reni Eddo-Lodge, *Why I’M No Longer Talking to White People About Race*. Londres, Bloomsbury, 2017; Janell Hobson, ed. *Are All the Women Still White? Rethinking Race, Expanding Feminism*. Albany, State University of New York Press, 2016; Asma Lamrabet, *Croyantes et féministes. Un autre regard sur les religions*, Rabat, Saquia, 2016; Benita Roth, *Separate Roads to Feminism. Black, Chicana, and White Feminists Movements in America’s Second Wave*. Cambridge University Press, 2004. El blog de Christine Delphy, <https://christinedelphy.wordpress.com>.



# Capitaloceno, desperdicio, raza y género<sup>84</sup>

*la diferencia entre tú y yo  
es cuando me doblo  
sobre las tazas de los retretes de desconocidos,  
la cara que me fulmina de vuelta  
en esas aguas sedentarias  
no era la mía, sino la cabeza marrón  
de mi madre flotando en una piscina  
de blancura cristalina*

*ella me enseñó a limpiar,  
a ponerme sobre manos y rodillas  
y frotar, no pedir  
me enseñó a limpiar,  
no vivir en este cuerpo*

*mi reflejo ha sido siempre  
quitado hace tiempo.*

Cherrie Moraga, “*Half-Breed*”  
media raza / mestiza<sup>85</sup>

---

84 | Publicado originalmente en inglés en e-flux, Journal #100 - Capitalocene, Waste, Race, and Gender, Mayo 2019. Traducido del inglés por Jesús Ortiz.

85 | *Capitalocene, Waste, Race, and Gender*.



## **Raza, género y agotamiento como condición de existencia**

Todos los días, en cada centro urbano del mundo, miles de mujeres negras y marrones, invisibles, abren la ciudad. Limpian los espacios necesarios para que funcione el capitalismo neopatriarcal, neoliberal y financiero. Hacen un trabajo peligroso: inhalan productos tóxicos y empujan o acarrean cargas pesadas. Normalmente han viajado largas horas por la mañana temprano o tarde por la noche, y su trabajo está mal pagado y se considera no cualificado. Suelen tener entre 40 y 60 años. Un segundo grupo, que comparte con el primero una intersección de clase, raza y género, va a hogares de clase media a cocinar, limpiar y cuidar a los niños y a los ancianos, para que quienes contratan puedan ir a trabajar a los sitios que el primer grupo de mujeres ha limpiado. Mientras tanto, en las mismas horas tempranas de la mañana, en las mismas grandes metrópolis del mundo, podemos ver a mujeres y hombres que se apresuran por las calles, hacia el gimnasio o el centro de yoga más cercano. Obedecen la orden del último capitalismo de mantener cuerpos saludables y limpios; normalmente tras su carrera o entrenamiento toman una ducha, una tostada con aguacate y una bebida detox antes de dirigirse a sus limpias oficinas.

Mientras tanto, mujeres de color intentan encontrar asiento para sus cuerpos exhaustos en el transporte público, al volver de limpiar esos gimnasios, bancos, oficinas de seguros, oficinas de periódicos, compañías de inversión o restaurantes, y de preparar espacios de encuentro para desayunos de trabajo. Quedan dormidas en cuanto se sientan, su fatiga es visible para quien

quiera verla. Una industria creciente dedicada a la limpieza y salud del cuerpo y la mente se preocupa del cuerpo de trabajo visible, para servir mejor al capitalismo racial. Al otro cuerpo de trabajo se lo hace invisible, aunque realice una función necesaria para el primero: limpiar espacios en los cuales los limpios circulan, trabajan, comen, duermen, fornican y hacen de padres. Pero se necesita y naturaliza la invisibilidad de los limpiadores. Esto ha venido ocurriendo durante los últimos 500 años, pero quiero decir que mirar al trabajo de limpiar y cuidar racializado invisible/visible de hoy, empujado por las necesidades del capital financiero y por las nuevas formas de vida de la clase media, reúne muchos temas que van más allá de la división de tareas dentro de una pareja o el cálculo de lo que el trabajo doméstico supone en el crecimiento global. Lo que quiero explorar aquí es la relación dialéctica entre el cuerpo entrenado masculino y el cuerpo exhausto racializado femenino; entre la visibilidad del producto final de la limpieza/cuidado y la invisibilidad, además de la feminización y racialización (ambas van de la mano), de las trabajadoras que hacen esa limpieza/cuidado; entre la creciente industria de limpieza/cuidado y las concepciones de limpio sucio, la gentrificación de las ciudades y las políticas ambientales racializadas. Para hacerlo, hablaré de la limpieza/cuidado mediante un marco distinto del del trabajo (es decir, las tareas domésticas).

Sin el trabajo de las mujeres de color, que es necesario pero debe ser invisible (literalmente y en términos valorativos), el capitalismo neoliberal y patriarcal no funcionaría. La clase alta, blanca, neoliberal e incluso la gente liberal, debe entrar en esos espacios sin tener que reconocer, pensar en, o imaginar, el trabajo de

limpieza/cuidado. Es una situación global y son sobre todo mujeres blancas las que actúan como supervisoras y reguladoras del trabajo hecho por las mujeres negras y migrantes/refugiadas.

La contradicción y la dialéctica entre la burguesía neoliberal y estos cuerpos exhaustos ilustra las conexiones entre neoliberalismo, raza y heteropatriarcado. También descubre que se han trazado nuevas fronteras entre la limpieza y la suciedad en una época en que crece la preocupación por el aire limpio, el agua limpia, las casas limpias, los cuerpos limpios, las mentes limpias y los espacios verdes. La preocupación creciente por un cuerpo y mente saludable/poderosos viene de la ideología new age de los años 70, que se apropió de concepciones y prácticas orientales e indígenas, o de las occidentales esotéricas. Se ha convertido en un mercado grande y lucrativo, que ofrece meditación e infusiones, yoga y cereales integrales exóticos, gimnasia y masaje para cada edad, fundado sobre el privilegio de clase y la apropiación cultural mencionada. Su objetivo es la eficiencia personal y una maximización del poder físico y mental. Incluso ha alimentado un deseo de sobrepasar las limitaciones humanas, y ha conducido a programas de investigación sobre la extensión de la vida, antiedad, o para “resolver el problema de la muerte”, financiados por la teocracia de Silicon Valley<sup>86</sup>.

---

86 | Véase Harry Fortuna, «Véaseking Eternal Life, Silicon Valley Is Solving for Death», Quartz, 8 de noviembre de 2017 ; Adam Gabbat, «Is Silicon Valley’s Quest for Immortality a Fate Worse than Death?» *The Guardian*, 23 de febrero de 2019 ; Joanna Zylińska, *The End of Man: A Feminist Counterapocalypse* (University of Minnesota Press, 2018).

Se espera que el propietario del cuerpo entrenado (blanco y masculino) demuestre su disposición a pasar muchas horas en el gimnasio y en la oficina, hasta tarde por la noche y durante el fin de semana. Esta capacidad sería el signo de su éxito, de su adhesión al orden dominante; su agotamiento, la prueba de su triunfo sobre las necesidades básicas de los meros mortales. Entrena la masculinidad neoliberal en un cuerpo orgullosamente falto de descanso, apresurándose perpetuamente en multitud de tareas. La propietaria del cuerpo invisible es una mujer de color. Su agotamiento es la consecuencia de la lógica histórica del extractivismo que construyó la acumulación primitiva y el capital (extraer trabajo de cuerpos racializados). Las mujeres que limpian, vivan en Maputo, Río de Janeiro, Riad, Kuala Lumpur, Rabat o París, relatan el poco tiempo que duermen (tres o cuatro horas), las muchas horas dedicadas a ir al trabajo, y el trabajo que tienen que hacer cuando han vuelto a casa. Las mujeres que ejecutan trabajos de cuidado/limpieza se describen exhaustas. La economía del agotamiento tiene una historia larga en el mundo moderno: empezó con la esclavitud colonial, que extraía energía humana hasta la muerte; la revolución industrial adoptó esta lógica, agotando los cuerpos de trabajadores blancos y niños hasta que finalmente obtuvieron una reducción de jornada y del trabajo físico duro gracias al agotamiento de cuerpos racializados en las colonias. Los países liberales y neoliberales todavía se apoyan en extraer lo máximo y hasta la extenuación de los cuerpos de migrantes y gente de color (también ocurren procesos de racialización en los países del Sur Global: mujeres filipinas e indonesias limpian/cuidan racializadas en el sur de Asia, como las mujeres tai y malgaches

en Beirut; incluso se oye a ricos africanos en Dakar hablar de sus criadas africanas)<sup>87</sup>.

El adiestrado cuerpo masculino neoliberal tiene otra clase de cuerpo fantasma que posibilita su funcionamiento sin límites. Incluso cuando una mujer blanca casada hace las labores de su casa y cuida a sus hijos, no debe pasar inadvertido el trabajo de las mujeres de color: son ellas las que limpian los espacios donde las madres blancas van de compras, adquieren sus comestibles, van al gimnasio, o donde dejan a sus niños para que los cuiden durante el día. Esta construcción racial y de género descansa sobre una larga historia de la explotación de las mujeres negras en particular, de sus cuerpos y almas. Quiero dejar claro que no pretendo hacer una distinción rígida entre la limpieza y el cuidado. Limpiar tiene que ver con cuidar, y cuidar tiene que ver con limpiar: las mujeres negras que cuidan de los niños y los ancianos y limpian sus cuerpos también cuidan el entorno al limpiar desperdicio y basura humanos. Los cuerpos de las mujeres negras han sido mercantilizados desde hace mucho, convertidos en capital; su explotación es inseparable de la acumulación primitiva, desde la reproducción social (como han mostrado tantas feministas negras), y de la reciente necesidad de un mundo limpio en el que la economía neoliberal pueda funcionar.

---

87 | Reconozco que los hombres de color también hacen el trabajo sucio de limpiar (residuo digital, barcos, instalaciones nucleares, fábricas, almacenes), pero la columna vertebral de este trabajo son las mujeres de color.

## ¿Quién limpia el mundo?

Aunque siempre es un problema hablar de un grupo de mujeres, comprimir juntas tantas situaciones diferentes (vivir en el hogar que limpian, o limpiar espacios públicos para una agencia; ser ciudadana, indocumentada, o una migrante a la que se le confisca el pasaporte; estar casada, vivir sola o en un colectivo; estar en una relación heterosexual, lesbiana, o queer; hablar el idioma de la sociedad en la que trabajas o no; ser consciente de tus derechos o no), a efectos de esta argumentación hablaré de mujeres negras y de color que limpian y cuidan como un grupo, para explorar los vínculos entre la limpieza y la suciedad en la edad del neoliberalismo y del llamado Antropoceno.

Las vidas de las mujeres negras y de color se convierten en precarias y vulnerables en esta economía material y simbólica, pero su fabricada superfluidad va de la mano con su existencia y presencia necesarias. Se las permite entrar en casas privadas y en lugares de trabajo. Pero otros miembros de las comunidades superfluas (como las familias y los vecinos de estas trabajadoras) deben quedarse fuera, so pena de arriesgarse a morir por la violencia de la policía y por otras formas de la militarización de los espacios públicos y verdes cuidados para los ricos. Para estas trabajadoras el permiso especial para entrar se basa tanto en la necesidad de su trabajo como en su invisibilidad. Las mujeres de color atraviesan las puertas de la ciudad, las de sus edificios controlados, pero deben hacerlo como fantasmas. Las mujeres racializadas pueden circular por la ciudad, pero sólo como una presencia borrada.

En su ensayo “Bio(necro)polis: Marx, Surplus Populations, and the Spatial Dialectics of Reproduction and ‘Race’”, Michael McIntyre y Heidi J. Nast presentan las nociones de bio(necro)polis y necro(bio)polis para enfatizar la fluidez geográfica de la acumulación y la diferencia racializada<sup>88</sup>. Estudian cómo los excesos de población “son el resultado de regímenes de reproducción biológica estriados racialmente”, y sostienen “que el funcionamiento del capitalismo debe entenderse en relación con las contradicciones vinculadas de raza y reproducción”<sup>89</sup>. Continúan escribiendo que

*el marcado racial de tierras y cuerpos sigue siendo un modo de presentar como superfluos a ciertos cuerpos. Canalizados, criminalizados, condenados al ostracismo, estigmatizados, la necrópolis (esa espacialidad a través de la que se define o constituye el necropolitano) se convierte en una reserva de proporciones materiales variopintas: del potencial simbólico negativo y placeres liminales de muerte; una reserva de trabajo (como se observa en el capítulo 25 de El capital); una reserva de naturaleza disponible para la apropiación; una reserva de tierra potencialmente fecunda para*

---

88 | Michael McIntyre y Heidi J. Nast, “Bio(necro)polis: Marx, Surplus Populations, and the Spatial Dialectics of Reproduction and ‘Race’”, *Antipode* 43, n. 5 (2011): 1464–88.

89 | McIntyre y Nast, «Bio(necro)polis», 1468.

*colonos; y una reserva de territorio de desecho para detritus humanos y ambientales del colonialismo.*

Añaden: “A los miembros del exceso de población trabajadora que trabaja muchas horas por salarios bajos se les acusa de recortar los jornales de los trabajadores blancos”<sup>90</sup>. En el marcado racial de la ciudad, las vidas de las mujeres negras son superfluas y necesarias, pero su presencia en la industria de limpieza/cuidado no ha despertado resentimiento por haber ocupado los trabajos de las trabajadoras blancas ni por reducir sus jornales. Ciertamente, el elemento racial/de género de estas trabajadoras no ha producido el resentimiento blanco que hemos visto en otros sectores. No hay ningún movimiento nacionalista, racista, antimigrantes, que sostenga el argumento de que “las mujeres de color están robando los trabajos de las mujeres blancas”. El feminismo islamofóbico que vemos en Europa se ha movilizado contra las mujeres con velo en espacios públicos y en centros de atención, pero no ha protestado contra las mujeres con velo que limpian esos espacios u oficinas públicas, habitaciones de hotel, restaurantes y gimnasios. Al mismo tiempo, no existe un movimiento de protesta en apoyo de mujeres empoderadas que trabajen en limpieza/cuidado, ninguno. Por el contrario, las mujeres negras en particular han tenido que luchar para conseguir que el trabajo doméstico sea reconocido

---

90 | McIntyre y Nast, «Bio(necro)polis», 1471.



como trabajo por los gobiernos y los sindicatos. La lucha está muy lejos de haber acabado<sup>91</sup>.

## **Teorías feministas de limpieza/cuidado**

A riesgo de ser burda, voy a resumir algunas respuestas feministas al trabajo doméstico: demanda porque esta tarea se comparta mejor y se pague; la teoría que mostraba cómo las trabajadoras domésticas facilitan la entrada de mujeres blancas de clase media en el mercado laboral pagado en proporciones cada vez mayores; la teoría feminista marxista del trabajo y capital reproductivo; la explotación de las mujeres migrantes que trabajan en cuidado/limpieza; la crítica por feministas de color

---

91 | Véase la inspiradora lucha de los trabajadores en cuidado doméstico de la ciudad de Nueva York. Véase también la lucha de los trabajadores de anganwadis (centros diurnos rurales de cuidado de niños en India). Realizan un trabajo imprescindible de limpiar/cuidar, pero no reciben jornales, solo unos honorarios: “En los anganwadis se da de comer a los niños y se les enseña canciones, el alfabeto e higiene elemental. En regiones desfavorecidas el alimento que se les da salva la vida de niños desnutridos. Además dan comidas a 900.000 mujeres embarazadas y lactantes, y tienen programas para entre 300.000 y 400.000 chicas adolescentes... El gobierno ordena a los estados ‘en interés público’ que prohíba huelgas en los servicios esenciales que proporcionan los trabajadores de los anganwadis, sus ayudantes y las mujeres que llevan minianganwadis. Señala que esos trabajadores están comprometidos con la salud, nutrición, aprendizaje primero y necesidades de desarrollo de niños pequeños, además de mujeres embarazadas y lactantes”.

en todo el mundo de un feminismo blanco que marca la liberación de las mujeres blancas en términos de “liberarse de las tareas domésticas” y presionaban para que se eliminaran las barreras legales y sociales a las mujeres que entraban en el trabajo pagado, cimentando de esta forma la división racial.

La racialización del trabajo doméstico que inauguró la esclavitud colonial se ha extendido por el mundo en las últimas décadas. En Europa, el trabajo doméstico lo hacían tradicionalmente mujeres blancas jóvenes y en la literatura europea abunda la figura de la criada maltratada, violada, ingenua o ingeniosa. A principio del siglo XX, en Francia, el cómic Bécassine caricaturizaba esta figura: el personaje del título era una joven doncella bretona estereotipada, estúpida y lenta, en contraste con las más refinadas mujeres de París<sup>92</sup>.

En la década de 1960 la limpieza/cuidado se racializó en Francia y en otros países europeos, porque los gobiernos organizaron la migración de mujeres de color de sus antiguas colonias (en las colonias este tipo de trabajo había sido racializado mucho antes). A medida que las mujeres europeas ocupaban empleos pagados, las sociedades se hacían más ricas, y el trabajo doméstico parecía cada vez más desconectado de la imagen de la mujer moderna que estas sociedades promovían.

En los años 70, las feministas blancas denunciaron el aburrimiento y la invisibilidad del trabajo doméstico no

---

92 | Bécassine era el nombre francés de un pájaro, pero también como se decía de alguien fácil de engañar

pagado y se aceleró el movimiento para reclutar mujeres racializadas para la limpieza/cuidado. Las feministas blancas no estaban unificadas en su respuesta a este cambio en la organización de la reproducción social. Algunas pidieron que se compartieran mejor las tareas domésticas entre las mujeres y los hombres, ignorando la dimensión racial. La afirmación de Adam Smith de que “los servicios y tareas menores [...] generalmente desaparecen en el momento en que se ejecutan y rara vez dejan algún resto o valor detrás” pesó en la cuestión del lugar y el rol de limpiar/cuidar<sup>93</sup>.

Ser moderno significaba abandonar las tareas que se asociaban con una feminidad regresiva y luchar por puestos de trabajo valorados. La mano invisible de las mujeres negras haría los trabajos sin valor. Las feministas marxistas criticaron esto con agudeza, como resume Rada Katsarova, por identificar “la reproducción social como un campo de actividad productiva, generativa. Para ellas, las relaciones patriarcales y la subordinación de las mujeres en el hogar suponía una precondition para la explotación capitalista”<sup>94</sup>.

---

93 | Citado de Hanna Arendt, *The Human Condition* (University of Chicago Press, 2019), 103.

94 | Rada Katsarova, “Repression and Resistance on the Terrain of Social Reproduction: Historical Trajectories, Contemporary Openings”, *Viewpoint*, 31 de octubre de 2015. Véase también Rhonda Y. Williams, *The Politics of Public Housing: Black Women’s Struggles against Urban Inequality* (Oxford University Press, 2005); Dayo Gore, *Radicalism at the Crossroads: African American Women Activists in the Cold War* (NYU Press, reimpression, 2012); y Kimberly Springer, *Living for the Revolution: Black Feminist Organizations, 1968–1980* (Duke University Press, 2005).

Las feministas marxistas y socialistas demostraron el papel central que la reproducción social desempeñaba en el capitalismo. Pero fue el trabajo pionero de feministas negras, articulado por primera vez en el ensayo seminal de Claudia Jones en 1949, “To End the Neglect of the Problems of the Negro Woman”, profundamente revolucionario, lo que mostró la triple opresión de las mujeres negras de clase trabajadora. Jones demostraba que las mujeres negras nunca habían sido confinadas sólo a la esfera doméstica. Hazel Carby, Angela Davis y muchas otras siguieron por ese camino, desafiando a varios feminismos blanco/heteronormativos dominantes que criticaban la subyugación de mujeres domésticas (blancas) al tiempo que ignoraban cómo la raza y el colonialismo habían estado implicadas en estas historias<sup>95</sup>. Las mujeres negras entendieron muy bien lo que estaba en juego y el primer sindicato de trabajadoras domésticas del mundo lo crearon mujeres negras en

---

95 | Claudia Jones, “To End the Neglect of the Problems of the Negro Woman” (National Women’s Commission, CPU-SA, 1949, publicado originalmente en *Political Affairs*, junio de 1949); Angela Davis, “The Approaching Obsolescence of Housework: A Working-Class Perspective”, en *Women, Race, and Class* (Vintage Books, 1981), 230; Hazel Carby, “White Woman Listen!», en *Black British Feminism: A Reader*, ed. Heidi Safia Mirza (Routledge, 1997), 46; Selma James, “Wageless of the World”, en *Sex, Race, and Class—The Perspective on Winning: A Selection of Writings, 1952–2011* (PM Press, 2012), 104. Véase también Terri Nilliasca, “Some Women’s Work: Domestic Work, Class, Race, Heteropatriarchy and the Limits of Legal Reform”, *Michigan Journal of Race and Law* 16, n. 2 (2001): 377–410.

Estados Unidos<sup>96</sup>. Esta crítica sigue siendo muy relevante hoy; cuando algunas mujeres son liberadas del trabajo de limpiar/cuidar, otras mujeres (sobre todo mujeres de color) tendrán que hacer ese trabajo<sup>97</sup>.

Hoy, de acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo (OIT), las mujeres todavía asumen el 75% de todo el trabajo doméstico no pagado, empleando hasta tres horas más por día que los hombres en realizarlo; este cálculo incluye acarrear agua, cuidar a los niños y a los mayores, y el mantenimiento de la casa<sup>98</sup>. Según Naciones Unidas, el trabajo doméstico y la atención no pagada representan entre el 10 y el 39% del Producto Interior Bruto de un país. La OIT dice que hay al menos 67 millones de trabajadores domésticos en todo el mundo, 80% de los cuales corresponde a mujeres de color. En todas partes el trabajo doméstico

---

96 | Véase Premilla Nadasen, *Household Workers Unite: The Untold Story of African-American Women Who Built a Movement* (Beacon Press, 2015). La autora describe el nacimiento del movimiento en la década de 1930 y cuenta la historia de lo que Ella Baker y Marvel Cooke llamaban “mercados de esclavos” (las esquinas de Nueva York donde las mujeres afroamericanas esperaban a que alguien las contratara por un día).

97 | Véase Grace Chang, *Disposable Domestic: Immigrant Women Workers in the Global Economy* (South End Press, 2000); Bridget Anderson, *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labor* (Zed Books, 2000); y Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work* (Stanford University Press, 2001).

98 | ILO [OIT], *World Employment Social Outlook: Trends for Women 2018*.

se sitúa en el extremo inferior de la economía del cuidado. También es una industria floreciente, que genera ingresos anuales de alrededor de 75 millones de dólares y crece un 6,2% cada año; la región de Asia-Pacífico es la que experimenta el crecimiento más rápido. Aunque la limpieza comercial es hoy el mayor mercado del servicio de limpieza, se espera que crezca rápidamente la limpieza residencial. Las compañías destacadas del sector, conscientes de la imagen negativa de la trabajadora de limpieza explotada, insisten en la protección legal para las trabajadoras y la promoción de su salud y seguridad. ABM Industries, una destacada compañía de “soluciones para edificios” radicada en Estados Unidos, declara en su web: “Nuestra cultura ThinkSafe [piensa en seguridad] es para nuestros empleados. Es un estado mental y un sentimiento que debe formar parte del trabajo de cada día”<sup>99</sup>. La industria de la limpieza también ha adoptado tecnología de supervisión que permite el seguimiento exhaustivo de la plantilla de la limpieza, cuyos trabajadoras se quejan de que están constantemente marcadas y seguidas.

Para describir a las trabajadoras de limpieza/cuidado se usa con frecuencia el eufemismo neoliberal proveedoras de servicio. Pero estas trabajadoras eluden

---

99 | Véase El lenguaje en toda la web de AMB es la quintaesencia de lo empresarial: “A todo el mundo le gusta la limpieza: suelos resplandecientes, aire con olor fresco, lavabos bien provistos, ventanas sin manchas. Además de ser más saludable, una limpieza adecuada protege el valor de las instalaciones, aumenta la productividad de los empleados e invita a los clientes a volver. Cumplir con tus obligaciones de mantenimiento no es negociable”.

ese vocabulario, y muestran la violencia que tales expresiones esconden. Helma Lutz entrevistó tanto a limpiadoras como a sus empleadores para su libro *The New Maids: Transnational Women and the Care Economy*, para demostrar por qué esta expresión ha sido útil para mujeres que emplean a mujeres de color:

A los empleadores les gusta ver a sus trabajadoras domésticas como proveedoras de servicios; es en gran medida una forma de retórica exculpatoria que aleja convenientemente del debate a las relaciones de poder y dependencia, dado que los clientes de clase media alta (académicamente) educados normalmente saben que no forman parte de una relación contractual cliente/proveedor protegida legalmente<sup>100</sup>.

Las trabajadoras de limpieza/cuidado de color están politizando su campo, mostrando cómo y por qué realizan un trabajo indispensable. Nos empujan a ir más allá en nuestro análisis de ese trabajo. Su lucha por mejores sueldos y por el derecho a sindicarse para protegerse del maltrato ahora es global<sup>101</sup>. Las mujeres de color muestran lo que puede ser un feminismo decolonial, uno que reúna muchos temas que se entrecruzan: la migración, la industria

---

100 | Helma Lutz, *The New Maids: Transnational Women and the Care Economy* (Zed Books, 2011). Citado de Zoe Williams, “A Cleaner Conscience: The Politics of Domestic Labour”, *The Guardian*, 9 de marzo de 2012 .

101 | Véase, por ejemplo, Domestic Workers United (), the International Domestic Workers Federation (), and Women in Informal Employment: Globalizing and Organizing ().

química, la economía del agotamiento, la visibilidad/invisibilidad, raza, género, clase, capitalismo y violencia contra las mujeres.

## **El capitalismo es *desperdicio***

La palabra desperdicio normalmente se refiere a la basura, pero es importante pensar también en la frase echar a perder. La esclavitud, el colonialismo y el capitalismo han echado a perder tierras y pueblos. En lugar de atender a necesidades humanas, la esclavitud, el colonialismo y el capitalismo han construido deseos de cosas que no necesitamos, al tiempo que obstruyen el acceso a lo que sí necesitamos (agua limpia, aire limpio, comida limpia, ciudades limpias). Como lo definió la geógrafa Ruth Wilson Gilmore, el capitalismo es un régimen global de vulnerabilidad a la muerte. El tráfico de esclavos sobre el que se construyó el capitalismo convirtió a humanos en desecho y destruyó el mundo cultural/natural de pueblos indígenas y de los continentes colonizados por potencias europeas. El tráfico de esclavos tuvo un efecto a largo plazo sobre el continente africano, sobre su población y su paisaje, trajo suciedad, desolación y muerte. El barco de esclavos era un espacio de porquería, heces, sangre y carne podrida por los cepos de la esclavitud. Se decía que cuando la gente de una colonia percibía un hedor nauseabundo que alcanzaba la costa, sabía que llegaba un barco de esclavos. La raza se convirtió en un código para señalar a la gente y a los paisajes que podrían ser echados a perder.



Los pueblos indígenas y los africanos esclavizados se convirtieron en desechables. La carne y huesos de sus cuerpos muertos se mezclaba con la tierra de las plantaciones y de las minas de oro y plata. Eran el humus del capitalismo. Los úteros de las mujeres negras se convirtieron en capital y sus hijos se transformaron en moneda. La acumulación primitiva se apoyaba en la privatización de lo común y en la producción de tierras y gente echada a perder (especialmente gente de color). En *Discurso sobre el colonialismo*, Aimé Césaire escribió sobre el nazismo como el efecto bumerán de la esclavitud y el colonialismo. Las barbaridades que se infligían a diario a la gente de color en las colonias habían convertido a los colonizadores en salvajes morales y violentos, y ahora esa violencia se dirigía a los blancos en casa. De modo parecido podemos decir que lo que el capitalismo y el imperialismo han infligido al Sur Global y a las minorías del Norte Global afecta hoy a Occidente: lo que había sido externalizado (todo el desperdicio del capitalismo) está regresando. La destrucción que necesita el capitalismo neoliberal no conoce fronteras. La idea de que los ricos pueden refugiarse en enclaves fortificados es otra ilusión alimentada por el profundo sentido de inocencia natural instilado en los europeos, además de su creencia en la supremacía blanca.

El desperdicio, como dicen Fred Magdoff y Chris Williams, “es un signo del éxito del capitalismo”<sup>102</sup>. En 1996, el economista Joseph Phillips demostró que en Estados Unidos el exceso

---

102 | Fred Magdoff y Chris Williams “Capitalist Economies Create Waste, Not Social Value”, *Truthout*, August 17, 2017.

(la parte de lo producido que no servía para un propósito útil socialmente) era más de la mitad del Producto Interno Bruto. En 2015, la publicidad, el envasado para la promoción de las marcas, y los pedidos por la red llevaron a producir 35 millones de toneladas de cartón. En 2016, se arrastró a mil barcos a las playas del Sur Global, donde se los desguazó y vendió como chatarra (la chatarrería de barcos mayor del mundo está en la costa occidental de India, en Alang)<sup>103</sup>. Pero en vez de acabar con una economía que necesita producir desperdicio, los expertos y los políticos discuten si “tiene sentido económico gestionar adecuadamente el desperdicio”. El Banco Mundial e instituciones similares incluyen la geopolítica de raza y desperdicio en sus modelos de cálculo, pero como elementos molestos, en lugar de cómo rasgos estructurales inherentes.

Según el Banco Mundial, en el mundo se produce cada día 11 millones de toneladas de residuos sólidos. En 2016, las ciudades del mundo generaron 2,01 millardos de toneladas de residuos sólidos. En 2050, se espera que la generación anual de desperdicio sea un 70% mayor que los niveles de 2016, hasta 3,4 millardos de toneladas. En los países con ingresos altos habita nada más que el 16% de la población mundial, pero generan más de un tercio (el 34%) del desecho mundial. Las regiones del Pacífico y del Asia Oriental generan casi un cuarto (23%) de todo el desperdicio. En 2050 se espera que la generación de desperdicio en África subsahariana

---

103 | Costas Paris, “Economic Slump Sends Big Ships to Scrap Heap”, *Wall Street Journal*, August 14, 2016.

sea más del triple de su nivel actual, al tiempo que el sur de Asia más que doblará el suyo. No está claro si estos datos tienen en cuenta la enorme cantidad de desecho generado por el imperialismo, incluyendo lo que los ejércitos dejan tras de sí, y los países y cuerpos que han sido echados a perder. Aún más, los datos específicos regionales enmascaran el hecho de que el desecho circula (el aire y el agua no conocen fronteras). En otras palabras, el desperdicio que genera el imperialismo occidental, o producido para la comodidad y el consumo de gente blanca privilegiada, acaba siendo arrojado sobre gente racializada, sea en casa en vecindarios racializados empobrecidos, o en países del Sur Global.

Nikhil Pal Singh ha escrito: “La racialización del mundo ha ayudado a crear y recrear cesuras en poblaciones humanas a escala tanto nacional como global que han sido cruciales para la gestión política de las poblaciones”. Y añade:

*Necesitamos reconocer la tecnología de raza como algo más que color de la piel o esencia biofísica, sino exactamente como esos repertorios históricos y sistemas culturales, espaciales y significantes que estigmatizan y deprecian una forma de humanidad para los propósitos de la salud, desarrollo, seguridad, beneficio y placer de otra<sup>104</sup>.*

---

104 | Citado en Daniel Nemser, *Infrastructures of Race: Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico* (University of Texas Press, 2017), 11.

Wilson Gilmore ha llamado a esto “la producción y explotación de vulnerabilidad diferenciada de grupo a una muerte prematura, sancionada por el Estado o extralegal”<sup>105</sup>. La supremacía blanca crea la racialización para limpiar su mundo al tiempo que destruye otros. La supremacía blanca crea una Europa limpia/civilizada contra un mundo sucio/incivilizado, a pesar de que los archivos atestiguan que los pueblos no europeos estaban horrorizados por la falta de limpieza de los blancos, por su descuido de la higiene personal. Los europeos estaban con frecuencia asombrados de la limpieza de las ciudades en las que entraban y que destruían, y de los pueblos que masacraban a continuación. Durante el siglo XIX, basándose en ideologías de raza desarrolladas bajo la esclavitud y la colonización, los europeos trazaron un contraste fuerte entre una Europa y cuerpos europeos limpios, por un lado, y habitantes indígenas, cuerpos y sexualidad sucios, por el otro.

En la presente reformulación de la geopolítica de limpieza/suciedad, la invisibilidad de los trabajos de limpieza de mujeres de color crea la visibilidad de hogares limpios y espacios públicos. Aún más, las representaciones de limpieza/suciedad en el mundo constituyen una espacialización racial. Observemos la acumulación de imágenes de porquería y basura en el Sur Global y cómo horrorizan al público occidental: “¿Por qué son tan sucios esos países? ¿No pueden limpiar sus calles? ¿Cómo pueden los

---

105 | Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California* (University of California Press, 2007), 28.

humanos trabajar en esos sitios asquerosos? ¿No ven que es malo para su salud? ¡Fíjate en los niños!”. Las advertencias sobre la higiene y la salud cuando se viaja a esos países se suman a la construcción de un mundo limpio frente a otro no limpio, habitado por pueblos no limpios. Imágenes de montañas de basura, de calles sucias, ríos sucios, playas sucias, vecindarios sucios, de plástico que cubre campos, de gente (mujeres, niños, hombres) escarbando en la basura o empujando carretas llenas de desechos, de niños nadando en agua contaminada, todo esto en el Sur Global: tales imágenes contribuyen a la creación de una división naturalizada entre la suciedad y la limpieza. A esta proliferación de imágenes se le suman informes de esfuerzos de agencias gubernamentales y ONG para enseñar higiene a esos pueblos, e informes sobre los alarmantes niveles de plástico y polución en esos países. Pero las causas profundas de todo esto siguen escondidas: los legados del colonialismo, de la urbanización colonial y de la reestructuración racial del paisaje; programas de ajuste estructural que obligan a los gobiernos a recortar los gastos públicos; la externalización de las industrias que polucionan. La sensación de que limpiar ese mundo es una tarea imposible se va integrando lentamente. Lo que se convierte en un asunto urgente es cómo evitar que la polución externalizada llegue a áreas limpias.

El discurso dominante sobre limpiar el mundo ha elegido ignorar el hecho de que el neoliberalismo sobreproduce desperdicio y que se racializa el deshacerse de ese desperdicio. En los últimos años, ese discurso ha promovido las ideas de capitalismo verde y el desastre sostenible. La segunda se refiere a la catástrofe ambiental y su gestión, y hay un cuerpo

creciente de literatura académica, gubernamental y empresarial sobre ello<sup>106</sup>. Pero esta literatura rara vez trata sobre quiénes harán el trabajo de limpieza tras el desastre.

Mientras instituciones internacionales, fundaciones y gobiernos discuten qué hacer con el desperdicio, ha emergido una industria de limpieza verde, con sus propios expertos, ingenieros y técnicos. Los especialistas en desarrollo urbano del Banco Mundial Sameh Wahba y Silpa Kaza dicen:

*Tiene sentido económico gestionar debidamente los desechos. El desecho no recogido y el que nos quitamos de encima de cualquier manera tienen impactos significativos en la salud y el entorno. El coste de tratar estos impactos es muchas veces superior al de desarrollar y operar sistemas de gestión de residuos sencillos y*

---

106 | En esta literatura gobiernos, ejércitos naciones, fuerzas militares privadas, empresas de construcción, compañías de seguros, firmas de inversión y las disciplinas ingeniería, sociología y psicología comparten su conocimiento y experiencia. Véase por ejemplo: The UN Office for Disaster Risk Reduction, *Global Assessment Report*, 2013; Faisal Arain, “Knowledge-Based Approach for Sustainable Disaster Management: Empowering Emergency Response Management Team”, *Procedia Engineering*, vol. 118 (2015); Bo-Young Heo, Ji Hyeon Park y Won-Ho Heo, “Sustainable Disaster and Safety Management of Government: Integrated Disaster and Safety Budget System in Korea”, *Sustainability* 10, n. 11 (2018): 4267.

*adecuados. Existen soluciones y podemos ayudar a los países a conseguirlas*<sup>107</sup>.

La geopolítica de limpio/sucio traza una línea entre áreas de suciedad (caracterizadas por la enfermedad, tasas de natalidad insostenibles, violencia contra las mujeres, crimen y bandas organizadas) y áreas de limpieza, con mucha policía y donde los niños pueden jugar con seguridad, las mujeres pueden pasear tranquilamente por la noche, y algunas veces se cierran calles al tráfico para permitir actividades de compras, comida y otras de recreo. La división limpio/sucio se relaciona con la militarización y la gentrificación de las ciudades, con pobre gente de color a la que se echa la culpa de su suciedad innata y a la que se expulsa de sus vecindarios para hacer limpia a la ciudad.

## **Decolonizar la limpieza/cuidado y la política de solidaridad**

Las soluciones neoliberales y verdes siguen ciegas y sordas a la historia política del desperdicio, a ese echar a perder que perpetra el racismo, y al papel de las mujeres negras y de color. Habría muchas cosas que decir a este respecto, pero me centraré únicamente en la cuestión del tiempo. En su fascinante ensayo “We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counter-

---

107 | Sameh Wahba y Silpa Kaza, “Here’s What Everyone Should Know About Waste”, *Sustainable Cities* (blog), 20 de septiembre de 2018.

Factual”, Claire Colebrook escribe que el Antropoceno trata de dos temporalidades enfrentadas: una que abre a los humanos a la escala del tiempo geológico, y otra que los devuelve a la escala de la intervención humana y de las fuerzas históricas humanas<sup>108</sup>. Pero ¿son estas las únicas temporalidades en las que podemos pensar? Si miramos más allá de las temporalidades impuestas a los comunidades indígenas y racializadas (que tienen sus propias concepciones del tiempo) ¿qué vemos? Me voy a permitir intentar dibujar algunas otras temporalidades: el tiempo necesario para limpiar el mundo, para arreglar lo que ha sido roto por la esclavitud y el colonialismo, que a su vez está siendo roto por los estragos del capitalismo (tanto daño, tantas heridas, tantas ruinas —lo que Colebrook llama el impacto geológico de los humanos, pero, como sabemos, no todos los humanos tienen el mismo impacto ecológico—). El tiempo tomado por las mujeres de color para cuidar a sus propias familias y, luego, ir a los hogares de familias de clase media y limpiarlos, cuidar de su mundo. El tiempo tomado por la producción de bienes capitalistas y la temporalidad que esta producción impone sobre los cuerpos de mujeres de color (que trabajan largas horas en fábricas contaminadas, apenas comiendo, sin tiempo para ir al baño ni cuidarse durante la menstruación). El tiempo para llevar el desperdicio producido por el Norte Global al Sur Global. El hecho de que ninguno de estos trabajos se acabe nunca, porque en algún lugar se está rompiendo, dañando, hiriendo algo.

---

108 | Clare Colebrook, “We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counter-Factual”, en *Anthropocene Feminisms*, ed. Richard Grusin (University of Minnesota Press, 2017), 1–20.



El tiempo para cuidar/limpiar decolonial (para reparar), para cuidar y limpiar lo que se ha echado a perder en el pasado, choca con el tiempo acelerado del neoliberalismo.

Cuando intentamos limpiar/reparar las heridas del pasado, también debemos limpiar/reparar las heridas que se infligen hoy, pero cuyas consecuencias o bien se han desplazado a otro sitio (Puerto Rico, Haití, Mozambique) o se han impuesto a comunidades relegadas a los enclaves sucios del Norte Global (Louisiana, vecindarios de clase trabajadora de color). Cuando reparamos el pasado debemos reparar simultáneamente el daño presente que aumenta la vulnerabilidad a la muerte de millones de personas en el Sur Global. El pasado es nuestro presente, y está dentro de la temporalidad mezclada que puede imaginarse futura. La larga historia de echar a perder está racializada, como Kathryn Yussoff ha señalado en su libro *A Billion Black Anthropocenes or None*:

*Si el Antropoceno proclama una repentina preocupación por la denuncia del daño ambiental a las comunidades blancas liberales, lo hace como resultado de historias en que tales daños se han exportado a sabiendas a comunidades negras y de color bajo la rúbrica de civilización, progreso, modernización y capitalismo<sup>109</sup>.*

---

109 | Kathryn Yussoff, *A Billion Black Anthropocenes or None* (University of Minnesota Press, 2019), xiii.

Permítame acabar con un ejemplo que muestra cómo limpiar/cuidar puede ser una práctica emancipatoria cuando se preocupa de construir solidaridad y de protegerse unos a otros de la vulnerabilidad manufacturada, más que con limpiar el desperdicio. Cuando estaba en Chennai en marzo de 2018, vi una exposición que se llamaba *Labour: Workers of the World... Relax!* curada por una joven dalit<sup>110</sup> llamada C. P. Krishnapriya. En un escrito sobre la exposición, Krishnapriya explicaba que “se debe mirar críticamente al propio trabajo, más allá de lo que estuviera en la representación antropológica occidental de los archivos fotográficos coloniales y en la representación valorizada postindependencia”. La muestra era “un llamado a la responsabilidad colectiva”, afirmaba. Entre las piezas exhibidas me interesó mucho una serie de obras sobre mujeres que limpian la estación de ferrocarril de Chennai. Colgadas junto a estas obras había tres hojas de papel en las que un joven dalit había escrito:

*esa mujer mayor de la que hablas, que  
limpia heces humanas, yo escribo tomándola  
como una de mi familia, mi abuelo.*

*limpiar heces no es algo ordinario. para  
esto te hacen falta estudios médicos, como  
una licenciatura;*

*con manos desnudas, mi abuelo limpia  
heces humanas, eso hizo, hasta el extremo  
de que están empapadas en las líneas de  
su mano, empapadas como la sangre en la  
sangre.*

---

110 | Los dalit son la *casta* de los *intocables* en India.

*por la noche, con las mismas manos, alimentaba a mi padre, con las mismas manos, él mismo comía. Con todo eso, acostumbrándose a eso, a causa de eso, mi padre tampoco tuvo dudas para limpiar heces, mi padre también limpió heces...*

*a mi modo de ver, más que honrar a esas mujeres [que limpian heces], creo que deberíamos mostrar que, como todos los demás, ella es igual;*

*1. la mujer debería dejar de limpiar heces, todo el mundo debería limpiar sus propias heces*

*2. o bien todos deberíamos unirnos a las mujeres y limpiar heces humanas. así, haciendo estas cosas, esa mujer puede ser uno de nosotros, como igual, no solo diciéndolo de palabra sino sintiéndolo.*

# Huelgas de mujeres, luchas feministas<sup>111</sup>

Al cabo de 45 días de huelga, las mujeres que trabajaban para la compañía [de limpieza] ONET en la Estación del Norte, consiguieron la victoria. A pesar de las amenazas, a pesar de las citaciones en el tribunal administrativo, esas mujeres recalcaron, a lo largo de las reuniones que tuvieron con sus aliados de los sindicatos, de asociaciones o de apoyos individuales, lo importante que fue para ellas descubrir al mismo tiempo *la autonomía y la solidaridad*<sup>112</sup>. Esas dos nociones, autonomía y solidaridad, aparecen siempre como esenciales. Por una parte, cada una de ellas se da cuenta de que no es la única que se siente humillada, explotada, cansada, y no hay que subestimar la fuerza y la energía que procura este descubrimiento, que puede expresarse en estos términos: “¡No soy yo la que no funciona, lo que no funciona son mis condiciones de trabajo, el hecho de estar mal pagada!”. Por otra parte, la solidaridad que se expresa más allá del

---

111 | Traducido del francés por Marta Cereales Laforet.

112 | Véase por ejemplo en la web de Revolución Permanente: <https://bit.ly/3j7BGe6>; <https://bit.ly/3zUnxI8>; <https://bit.ly/3j2nL9f>

grupo y hace que esas mujeres conozcan a mujeres y a hombres a los que nunca hubieran conocido, con los que nunca hubieran hablado y que acuden, escuchan atentamente, ofrecen distintas formas de apoyo — escribir un artículo, desarrollar un cómic, hacer una colecta, venir a una manifestación, estar simplemente ahí— y eso les da también fuerza y energía. En muchas ocasiones, las mujeres que toman la palabra durante las reuniones insisten en decir “¡Gracias!”. Con esa palabra expresan lo que representa la solidaridad: un reconocimiento mutuo entre las mujeres que están en huelga y las/los que las apoyan. Toda lucha comienza “sin garantía” de victoria pero con el *convencimiento* de que la victoria es posible, y esa posibilidad se apoya principalmente en la superación del aislamiento y la división.

El aislamiento y la división no es algo exclusivo de la condición de las mujeres, pero la organización social hace que sean las mujeres las que sufran principalmente esos males. Es sabido que, para sostenerse, el capitalismo divide y aísla, no solo enfrenta a unos grupos con otros —jugando con las diferencias de origen, de clase, de género, de religión y a través de la estructuración segmentada del trabajo— sino que también produce una división interna. Esa división fue reforzada con la ideología de los años 90, cuando la psicología jugó un importante papel y difundió las siguientes ideas: “Si te encuentras en esta situación es porque no has trabajado suficientemente tu capacidad. No sacas lo suficiente de tu potencial. Hay que saber ser flexible. Eso es ser moderno”. Esa ideología, producida para acompañar las transformaciones del capital y del trabajo, va desde la aceptación del tiempo parcial, presentado como una ayuda a las necesidades del individuo y no como una

de las necesidades de la segmentación del trabajo, a la presentación de uno mismo o a la manera de hablar o de sonreír. Su obscenidad y su violencia se esconden detrás del vocabulario del esfuerzo individual y de la psicología positiva. La conquista de la autonomía y de la solidaridad es por lo tanto importantísima. Rompe esa lógica individualista que hace que cada una cargue con el peso de la fatiga y del estrés. Cada lucha implica ese movimiento que demuestra que nada está escrito, que lo social puede ser transformado, que la lucha es posible, y que aporta, en sí misma y para sí misma, cosas inestimables como amistad, alegría, miedo o coraje.

¿Qué es lo que hace que esta huelga de mujeres sea una lucha feminista? ¿Por qué las feministas deben interesarse por esta lucha y qué pueden aprender de ella? Llamo aquí feministas a las que luchan por un feminismo político antirracista, anticapitalista y antiimperialista, por lo tanto inevitablemente antisexista, ya que el capitalismo necesita tanto el racismo como el sexismo, cuando tanto en la derecha como en la izquierda de la derecha, los “derechos de las mujeres” son más que nunca argumentos para justificar un *femonacionalismo*, que Sara Farris define como la instrumentalización de los derechos de las mujeres para legitimar la opresión y la explotación de las mujeres racializadas como políticas xenóforas. Es urgente afirmar que el feminismo no está para reforzar el dispositivo de castigo contra las discriminaciones y el acoso, ni para mendigar un lugar en un mundo de hombres blancos, sino que es un movimiento de *liberación* social. Pretende el desmantelamiento de los dispositivos que legitiman la explotación racista. Uno de los terrenos de la liberación feminista fue, y sigue

siendo, la valoración del trabajo llamado “doméstico”, ese inmenso terreno que recae en las mujeres por todo el mundo y que consiste en “cuidar”. En este caso significaba limpiar una estación de tren.

Limpiar el mundo. Millones de mujeres se encargan de eso cada día, incansablemente. Trabajo invisible, mal pagado, infravalorado pero *indispensable* para que una sociedad siga funcionando. Si el trabajo de aquellas y aquellos que limpian siempre ha sido despreciado, la extensión de ese campo más allá de la esfera “doméstica” ha aumentado su jerarquización por género y proceso de racialización. La actividad de limpieza se ha vuelto cada vez más peligrosa ya que, además de los trastornos osteomusculares<sup>113</sup>, los riesgos químicos aumentaron debido a la composición de los productos utilizados<sup>114</sup>. El acoso y la violencia sexual forman parte integrante de esa industria de precarización y de explotación; indican

---

113 | En 2016, según la empresa ONET, “se diagnosticaron 124 enfermedades profesionales (17 más que en 2015) generando 7.092 días de baja laboral. Están vinculadas a trastornos osteomusculares, primera causa de las enfermedades profesionales en el sector de la limpieza”.

114 | Ver los estudios del Centro Internacional de Investigación sobre el Cáncer y la oficina europea de las Uniones de Consumidores. “Hay estudios que han puesto en evidencia la conexión entre la aparición o la agravación del asma y la utilización de amoníaco, de lejía, y de productos de limpieza, especialmente en spray”, dice Nicole Le Moual, epidemióloga en el Inserm, especialista de la salud respiratoria y medioambiental (<https://www.bastamag.net/Menace-chimique-pour-les-salarie-e>)

que el abuso de poder es estructural, que no son la simple expresión de una masculinidad “anormal” sino que están inscritos en la propia organización de esta industria.

Seamos más claras: la evolución histórica de la organización del trabajo en torno a la limpieza y al cuidado es una de las cuestiones del feminismo político y desde ahora hay que luchar por la abolición de lo que hace de ello un campo de explotación. Ese trabajo, que se industrializa en el siglo XIX, emplea en Francia a mujeres de las clases populares y en las colonias a las mujeres esclavas y luego colonizadas. Durante los años 60 y 70, la externalización de esta actividad crea nuevas categorías del trabajo (constituido en rama profesional en 1981) y la sociedad francesa depende de las mujeres migrantes para realizar las tareas domésticas en la esfera privada y pública — mujeres migrantes de los territorios de “ultramar” traídas por el Bumidum y mujeres de las antiguas colonias francesas—. Las mujeres racializadas son cada vez más indispensables en esta configuración de los empleos mal pagados e infravalorados. Además, la multiplicación de los edificios de oficinas exige la organización del trabajo a tiempo parcial femenino y para ello se abren muchas empresas.

Para comprender mejor esta industria, he hecho una pequeña investigación sobre la industria de la limpieza en Francia, ya que es bueno conocer al adversario. Según la Federación de las Empresas de la Limpieza y Servicios Asociados, la industria es un mercado en constante expansión (en Francia supone 1 empleo de cada 40). Representa 13.000 millones de euros en volumen de negocios por año,



emplea a 500.000 personas, de las cuales el 66% son mujeres y de ellas, 50% de las asalariadas tienen más de 44 años; en 2004, a nivel nacional, el 29% eran de nacionalidad extranjera, en Ile de France, el 79%<sup>115</sup>. La mayoría a tiempo parcial (79%), 47% de las personas asalariadas trabajan para varias empresas y las mujeres son en su mayoría “agentes de servicio”, mientras que los hombres tienen generalmente puestos de capataz. El Observatorio de la Limpieza explica que el tiempo parcial ha sido organizado para adaptarse a las necesidades de las mujeres<sup>116</sup>. Los principales clientes son las oficinas (38%), la limpieza de inmuebles (19%) y la industria (13%). En resumen: un trabajo femenino, con acoso y violencia sexual, discriminaciones racistas y de género, y peligro para la salud; todos motivos para las luchas feministas.

En esta industria, la empresa ONET es líder en el mercado de la limpieza. Sociedad familiar creada en 1860 (los descendientes de la familia siguen ocupando los puestos directivos), ONET obtuvo desde el principio el contrato de la limpieza para la SNCF (Sociedad Nacional de Ferrocarriles). Es, por

---

115 | Jean-Michel Denis, “Dans le nettoyage, on ne fait pas du syndicalisme comme chez Renault”, *Politix*, 2009, 1, n° 85, pp. 105-126

116 | Synthèse de juin 2014 de L’Observatoire de la propreté.

lo tanto, una vieja historia<sup>117</sup>. ONET ofrece además del servicio de limpieza, el de la seguridad, la gestión de los residuos nucleares, servicios logísticos y cuidados de las personas mayores. Ya que el envejecimiento de la población (en 2050 uno de cada tres franceses tendrá más de 60 años, contra uno de cada cinco en 2005 según el Insee) “generará un fuerte dinamismo de los empleos de los servicios, y especialmente los de servicios a las personas, que ya dan trabajo a más de dos millones de franceses y crearán 350.000 puestos de aquí a 2022, según la Dirección de la animación a la investigación, los estudios y las estadísticas (Dares)”. En la página web de ONET, descubrimos que los valores de la sociedad son “Escucha, Respeto, Audacia”, que ha creado una fundación que “tiene como misión apoyar la actuación en favor de la solidaridad y la lucha contra la vivienda en malas condiciones, participando con acciones concretas sobre el terreno y favoreciendo las tomas de conciencia sobre la

---

117 | Recientemente, ONET ha reforzado su perfil europeo en 1999 uniéndose a Gegenbauerbosse Alemania y a OCS del Reino Unido para formar Euroliance. Gracias a esta operación, estas compañías controlan el 10% de los servicios de limpieza del mercado europeo.

Según la propia web corporativa de ONET Iberia (España y Portugal), la empresa tiene presencia de forma directa o mediante acuerdos con otras compañías, en 32 países. En 2018, el grupo facturó 1.700 millones de euros, 140 en España y Portugal. La empresa entró en España en 1995 de la mano de Renault y después, tras comprar varias compañías locales, se implantó en buena parte del país y abrió sucursal en Portugal en 2015. (N.de.E).

problemática de la vivienda en malas condiciones de habitabilidad”. Apoyó el estreno de la película de Al Gore sobre el clima, así como la película *Demain* que tuvo gran éxito. La sociedad está adherida a los 10 principios del Pacto mundial de las Naciones Unidas sobre el desarrollo sostenible, proclama el respeto al diálogo social y se ha comprometido en el “desarrollo del empleo”. Tiene un servicio “Oasis Diversidad” que anima sesiones de formación en los trabajos de limpieza, de tecnología y de acogida. Entre 2008 y 2016 su volumen de negocios pasó de 1.300 millones de euros a 1.741 millones, debido en gran parte al crecimiento de los empleos de la Red de Servicios ONET que progresaron en más del 5%<sup>118</sup>. Para ONET, el empleado es un “colaborador” y la empleada una “colaboradora” a los que se invita a evolucionar gracias a la universidad ONET. En 2016, la empresa contaba con “64.392 colaboradores” de los que el 63% correspondía a mujeres. En los trabajos de la Red de Servicios ONET, hay “un importante contraste entre los trabajos de limpieza en los cuales los efectivos obreros son mayoritariamente femeninos, mientras que en los trabajos de seguridad humana la situación es la inversa”<sup>119</sup>. Dicho de otro modo, las mujeres racializadas hacen la limpieza, los hombres racializados son vigilantes. En YouTube encontramos una serie de clips alabando a ONET. Este, titulado *Life is beautiful* es muy significativo. Vemos a una mujer rubia vestida con un traje

---

118 | Cifras proporcionadas por ONET en su página web.

119 | Ibid.

pantalón que entra sonriente en una oficina; a su alrededor, mujeres y hombres se agitan limpiando paredes, suelos, estanterías, pero resultan invisibles, ella no los ve; luego va al supermercado en donde, gracias a ONET, todo lo que compra es limpio e higiénico; se sube a un tren limpiado por ONET, antes de acudir a un estadio limpiado por ONET y hacer una visita a un hospital limpiado por ONET; la vemos entrar en una habitación de hotel que acaba de ser limpiada por una empleada de ONET, y, finalmente, pasear por un césped libre de basura gracias a ONET<sup>120</sup>. A lo largo del videoclip se subraya la invisibilidad de las personas que hacen ese trabajo. La mujer blanca debe estar segura de encontrar todo limpio pero sin tener que enfrentarse nunca a la realidad de la limpieza, ni a la presencia de aquellas y aquellos que la llevan a cabo. Es uno de los principios fundamentales de la tarea de limpieza: el trabajo, y por lo tanto la presencia de los que lo realizan, debe permanecer invisible. El capitalismo es una economía de desechos pero debe esconder esos desechos y la naturaleza de su desaparición a la parte de la población que, por su posición de clase, tiene derecho a un entorno limpio. Con esta invisibilidad, la persona encargada de la limpieza no solo desaparece de la pantalla social, como si dijéramos, sino que esa situación autoriza el desprecio con el que se considera su trabajo, que a su vez legitima violencias y discriminaciones. El contraste de ese videoclip con la entrevista filmada de la señora Gueffar, despedida brutalmente por

---

120 | <https://www.youtube.com/watch?v=pSbLUVvn2IU>

ONET después de haber trabajado 14 años sin un solo día de vacaciones limpiando la estación de Agen es significativo<sup>121</sup>. La limpieza reposa en la violencia y la arbitrariedad. Pero *la mujer blanca* de clase acomodada que se mueve en un universo limpio y seguro gracias a *mujeres racializadas* (y a hombres en cuanto a la seguridad) no debe ver ni a esas mujeres ni esa violencia. La respuesta de la sociedad frente a las enfermedades es desarrollar la robotización de ciertos aspectos de la limpieza, lo que permite seguir evitando reconocer la importancia del trabajo femenino. Pero el videoclip *Life is Beautiful* comporta otro elemento: los empleados/as que vemos agitarse son en su mayoría blancos/as; sin duda un videoclip que hubiera mostrado la proporción real de trabajadores/as racializados/as hubiera descubierto de manera flagrante su racialización de género. La empresa ONET (sacudida por las huelgas como la de la BNF en 2015 a causa del aumento de la carga de trabajo por persona) ejemplifica una industria que une la brutalidad del capitalismo y el heteropatriarcado, el vocabulario de la empleabilidad, el acoso sexual, la falta de respeto de los derechos, la explotación, la invisibilidad de las mujeres racializadas, la organización segmentada, racializada y de género del trabajo; es decir: todo lo que atañe al feminismo político. En los años 70, en Italia y en Inglaterra sobre todo, pero también en Francia con los trabajos de Christine Delphy, se desarrolla la teoría de que el trabajo llamado “doméstico”, al no formar parte de la “naturaleza

---

121 | <https://www.youtube.com/watch?v=W4kDpM1xvmA>

femenina”, no puede ser gratuito. En *Wages Against Housework* (1975), Silvia Federici escribe que esa gratuidad contribuye a la permanencia del capitalismo<sup>122</sup>. Esos análisis parten del trabajo doméstico en la familia para “desvelar la extensión y la invisibilidad del trabajo reproductivo privado y público, su gratuidad y el provecho que sacaba de ello la economía del capitalismo. En una palabra, desvelaba la cara oculta de la sociedad salarial”<sup>123</sup>. Pero si esos trabajos muestran la importancia de los trabajos invisibles de las mujeres, hablan poco de su dimensión racial. Las feministas negras en Estados Unidos son las que han mostrado los vínculos históricos entre trabajo de limpieza, de cuidados y racialización<sup>124</sup>. En Francia, la literatura feminista ignora casi siempre esa dimensión, sin embargo, como decía antes, desde los años 60, el Estado organiza la migración de mujeres racializadas de Guadalupe, Martinica y La Reunión para ser sirvientas en las familias burguesas blancas o para ocupar puestos infravalorados y mal pagados en los

---

122 | Ver: Louise Toupin, *Le salaire au travail ménager. Chronique d'une lutte féministe internationale (1972-1977)*, editorial Remue-Ménage, 2014; Maria Della Costa et Selma James, *The Power of Women and the subversion of the community*, Falling Wall, 1975 ; Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Traficantes de sueños, 2010).

123 | Toupin, p.311.

124 | Análisis que se desarrollarán también en Brasil, luego globalmente con el desarrollo de las clases medias en todas partes.

servicios públicos, especialmente en los servicios de limpieza. Y, al desarrollarse la industria de la limpieza, las sociedades privadas también contratan a mujeres racializadas.

Al insistir con firmeza en que hacen bien su trabajo, en que les gusta su trabajo, las mujeres huelguistas insisten en la dignidad y el respeto que se les debe a ellas y a su trabajo. Exigen que la limpieza sea considerada un trabajo que merece respeto, dignidad y derechos. Su lucha está en el corazón de las luchas feministas en favor de la dignidad y contra el racismo y la explotación. El trabajo secular de las mujeres —el trabajo de “limpieza”— es indispensable para perpetuar la sociedad patriarcal y capitalista pero en Francia hay que integrar a su historia el trabajo de cuidados y de limpieza asignado a las mujeres negras esclavas y sirvientas, luego a las mujeres colonizadas, y hoy a las mujeres racializadas francesas o de origen extranjero.





