

Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-feminism*.
 Daraja Press, 411 pp.

ADRIANA FRANCO SILVA*

Los planteamientos decoloniales y su relevancia para los feminismos han sido ampliamente debatidos en el contexto latinoamericano. Sin embargo, esta perspectiva teórica también ha acompañado a los movimientos de mujeres y a los feminismos en África. Sylvia Tamale, académica, abogada y activista ugandesa, ha analizado las políticas de género y las sexualidades africanas desde una perspectiva histórica que cuestiona la rigidez de los términos impuestos por la colonización europea. En su libro más reciente “Decolonización y Afrofeminismo” recupera estos temas y profundiza en los debates de la interseccionalidad y la decolonialidad.

Tamale inicia señalando que la historia colonial y los discursos que la sustentan deben ser estudiados en profundidad. Para ella, el colonialismo no se puede entender sin el imperialismo ni el capitalismo, por lo que fue un proyecto violento (Khan, 2012) que se apoyó de la diferenciación y jerarquización de lo europeo respecto a lo “otro”, invalidando los saberes y organizaciones de todo aquello que no respondiera al modelo del hombre blanco propietario. Así, el sujeto de la modernidad se configuró a partir del rechazo, subordinación, exclusión y eliminación de lo “otro”. Los conocimientos androcéntricos de la modernidad silenciaron voces y borraron imágenes. Por eso, para la población

colonizada, la “decolonización de la mente se trata realmente de regresar a los anales de la historia para encontrarnos, para ser fluidos en nuestros sistemas de conocimiento culturales, para cultivar una consciencia crítica y reclamar nuestra humanidad” (Tamale, 2020, p. 2).

Aunque hay una gran diversidad entre los pueblos de África, Tamale escribe de africanos y africanas en términos generales con una intención política: “capturar la herencia compartida de los sistemas de creencias africanos, así como los legados perdurables de esclavitud, colonialismo, racismo y neoliberalismo compartidos por los pueblos” (Tamale, 2020, p. 11). De tal suerte, el proyecto de la decolonialidad tiene como objetivo reclamar la dignidad y exigir respeto, colocando a los pueblos del sur como productores de sus saberes. Con la colonización, las mujeres africanas fueron profundamente violentadas y silenciadas, porque el conocimiento occidental, que se plantea como universal, es “patriarcal, cristianocentrado, sexista, heteronormativo y positivista” (Tamale, 2020, p. 29). Así, incluir sus historias (*herstories*) es fundamental para el proyecto.

La estructura de conocimiento cartesiano-occidental ha planteado que hay dos sexos y que estos se asocian con ciertos tipos de comportamientos.

* **Adriana FRANCO SILVA**, Maestra en Estudios de Asia y África por El Colegio de México. Profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM e integrante del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica (OLAG). Contacto: adriana.franco@politicas.unam.mx

Al proyectarse como universal, este entendimiento cognitivo naturaliza y normaliza la división hombre-mujer. Sin embargo, el conocimiento colonial no solo es binario, sino que subordina a lo que identifica como “otro”, debido a que se crea a partir de la no existencia de lo diferente. Por eso, Tamale menciona que hay que tener cuidado con los conceptos que se posicionan como neutrales y ahistóricos, como la raza y el género, debido a que estos legitiman órdenes sociales que benefician la reproducción del sistema capitalista.

En ese sentido, el eje racial justificó y organizó el saqueo contra los pueblos africanos, mientras que el de género se instrumentalizó para reproducir el capital. La suposición de que las mujeres ocupan el espacio privado fue una invención impuesta por los capitalistas para impulsar el desarrollo de este sistema durante la transición tecnológica y social a la industria pesada. Así, las mujeres fueron enviadas a casa para realizar los trabajos domésticos sin remuneración, y bajo la dependencia de los maridos, con el fin de transitar del plusvalor absoluto al relativo (Federici, 2018, p. 63).

Esa invención implementada en Europa fue trasladada a otros territorios sin tejer diálogos con esos pueblos. En el caso de África, la colonización representó a las mujeres como víctimas que tenían que ser salvadas de los negros salvajes o fueron cosificadas y exotizadas. Por ejemplo, el cuerpo de Saartjie Baartman, una mujer de la región sur de África, se proyectó “no simplemente como biológicamente diferente del cuerpo masculino, sino también como dimórficamente diferente del cuerpo femenino blanco” (Tamale, 2020, p. 346).

En general, el proyecto colonial no reconoció la participación sociopolítica

y económica de las mujeres africanas, y tampoco recuperó sus historias y resistencia. Tamale señala que, en diferentes partes de África, las mujeres gozaban de igualdad legal y económica, y que también tenían poder político y espiritual, eran juezas y participaban activamente en la organización comunitaria. Empero, la colonización europea borró las instituciones de las mujeres porque, “usando sus lentes eurocéntricos, solo podían ver y comprender el poder masculino” (Tamale, 2020, p. 149). Por esa razón, solo se apoyaron en las leyes o costumbres que favorecían sus agendas de explotación.

Un ejemplo de esto es que antes de la colonización las mujeres podían “abandonar esposos abusivos y regresar a la casa de sus familiares” (Tamale, 2020, p. 311). No obstante, con la colonización se estableció que para que la mujer pudiera hacer esto, la familia tenía que regresar el pago de la novia. En ese contexto de explotación y empobrecimiento, muchas familias presionaban a las mujeres para que permanecieran con sus esposos, poniendo en riesgo sus vidas. Según este discurso occidental, esta reforma pretendía controlar el adulterio femenino, lo cual demuestra un nulo entendimiento de las prácticas africanas y la imposición de prejuicios en contra de sus cuerpos.

La poligamia, por su parte, fue representada como una estructura patriarcal que subordinaba a las mujeres. A pesar de que esta práctica es desigual en la relación entre hombres y mujeres, su prohibición durante la colonización no propuso una alternativa viable a la situación que se estaba imponiendo. De hecho, frente al establecimiento de impuestos por las chozas y a la prohibición de la poligamia, los hombres destruyeron las casas de sus demás esposas porque no podían pagar los gravámenes. Muchas mujeres quedaron sin la protección de los hogares, pero tampoco

podían incorporarse al trabajo asalariado, por lo que tuvieron que prostituirse para sobrevivir. La prostitución fue una actividad que se desarrolló por la demanda europea. No obstante, esta sirvió para que las potencias coloniales implementaran leyes para controlar la sexualidad de las mujeres, porque para las sociedades heteropatriarcales-capitalistas es importante regular la propiedad-herencia de los varones, y la regulación de la sexualidad femenina es una estrategia para lograrlo.

La colonización también creó la categoría de homosexualidad. Antes de la llegada europea, las prácticas que ahora nombramos homosexuales eran parte de las dinámicas socioafectivas de diversos grupos africanos. Por ejemplo, Tamale menciona que entre los langi del norte de Uganda se puede encontrar la figura de *mudoko dako*, que son hombres que cumplían con papeles que, desde la perspectiva occidental, correspondían a las mujeres. En diversas geografías africanas, los roles de masculinidad y feminidad no eran rígidos. Asimismo, las prácticas eróticas no eran pensadas como una formación social identitaria. Incluso, “muchas construcciones gramaticales de género no hacen distinción entre pronombres masculinos y femeninos” (Tamale, 2020, p. 103). Este tipo de prácticas también han sido analizadas por autoras africanas como las nigerianas Ifi Amadiume (2015) y Oyèrónké Oyèwùmi (2017).

Antes de la colonización, las mujeres podían casarse entre ellas, pero los colonizadores establecieron que eso no era “normal” y vincularon la práctica con la esclavitud. Era común que una mujer mayor desposara a una más joven, pero para la perspectiva occidental esto no tenía más que una explicación: la subordinación de la mujer joven por su productividad. En el libro, Tamale también analiza la intersexualidad. Para ella, los “cuerpos en duda” siempre han existido,

pero durante el siglo XIX en Europa, estos fueron representados como trastornos. Lugones (2008) menciona que estos cuerpos habían sido reconocidos por las sociedades precoloniales sin asimilarlos a la división sexual binaria, empero, el colonialismo modificó la relación y los proyectó como alteraciones no aceptables (pp. 84-85).

En el texto, Tamale también incorpora el debate de la interseccionalidad, señalando que el género esencializa y homogeneiza a las mujeres. Así, Tamale dice que, aunque el concepto fue acuñado por Kimberlé Crenshaw para hablar de las opresiones múltiples y simultáneas que viven las personas por sus diversas identidades, el planteamiento se puede rastrear mucho antes. Por ejemplo, en la Convención de los Derechos de las Mujeres en Akron de 1851, Sojourner Truth planteó las diversas opresiones que vivían las mujeres negras con su famosa pregunta “¿acaso yo no soy una mujer?”.

A esa genealogía se podría incorporar el planteamiento de Davis (2005), quien enfatiza el papel dual de las mujeres negras durante la esclavitud, a quienes se les atribuía un papel de feminidad solo cuando convenía, ya que en otros momentos eran representadas como esclavas que tenían que trabajar sin una remuneración (no solo realizando labores domésticas). Ya para la década de los setenta, las discusiones de la Colectiva del Río Combahee (1988) agregarían el eslabón de la sexualidad a los demás ejes de opresión considerados por las autoras negras: raza, clase, sexo.

Por su parte, Tamale nos dice que Collins (2012) recupera los planteamientos de la interseccionalidad en la matriz de dominación incorporando otros vectores de opresión, y que desde el afro-ecofeminismo también se tendría que incluir la propuesta de

Maina-Okori, quien abarca la interconexión entre seres humanas y naturaleza para entender la interseccionalidad. El sistema capitalista ha pensado a las mujeres y a la naturaleza como *commodities* a su servicio, por lo que esta propuesta podría impulsar la construcción de un mundo a partir de continuidades y no de dualismos, asimismo, estaría centrado en la vida.

Para Tamale, la interseccionalidad es una forma de entender las múltiples opresiones, las cuales se viven de manera diferenciada a partir de los tiempos y espacios que se ocupen. Este análisis permitirá rechazar la primacía de la igualdad legal asimilacionista occidental, donde “cuanto más diferente seas de las normas vigentes, menos merecedora serás de un trato de igualdad” (Tamale, 2020, p. 215). Asimismo, este enfoque cuestiona la ontología y epistemología moderna, lo que acerca la propuesta a la búsqueda de justicia. La ciencia no es neutral, opera en un contexto sociocultural y se apoya de un poder legal. De hecho, “las clasificaciones humanas como la raza, el género y la sexualidad se basan no en la biología, sino en parámetros arbitrarios relacionados a un ambiente histórico particular” (Tamale, 2020, pp. 123-124).

El sistema que se impuso con la colonización y que perdura en su fase neoliberal beneficia a los hombres por el sexismo y a las y los blancos por el racismo. Esta situación se debe evidenciar para identificar las opresiones y, de esta manera, combatir al sistema. Tamale señala que es central recuperar la historia y descolonizar las mentes y consciencias para recobrar la dignidad, porque el “colonialismo afecta la manera en la que pensamos, hablamos y actuamos” (Tamale, 2020, p. 245). Además, esto se debe hacer desde un enfoque interseccional porque, como retoma de Vivian May, la interseccionalidad es un proyecto epistémico, una aproximación ontológica, una

guía política y un imaginario de resistencia. ●

Referencias

- Amadiume, I. (2015). *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. Zed Books Ltd.
- Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En Jabardo, M. (Ed.). *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99-134). Traficantes de Sueños.
- Davis, Á. (2005). *Mujer, raza y clase*. Akal.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de sueños.
- Khan, K. (2012). The Kaiser's Holocaust: the coloniality of German's forgotten genocide of the Nama and the Herero of Namibia. *African Identities*, 10 (3), 211-220.
- La Colectiva del Río Combahee (1988). Una declaración feminista negra. En Moraga, Ch. y Castillo, A. (Ed.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 172-186). ISM Press.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Oyèwùmi, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera.
- Tamale, S. (2020). *Decolonization and Afro-feminism*. Daraja Press.

RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales>
ISSN 1699 - 3950

 facebook.com/RelacionesInternacionales

 twitter.com/RRInternacional

