

## **Antropología Experimental**

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2022. nº 22. Monográfico *Pensar desde lo decolonial*

Texto 09: 127-142

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-127-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v22.6451>

Recibido: 30-06-2021 Admitido: 02-01-2022

## **Calibanas. Pensando la opresión desde la zona oscura**

**Larisa PÉREZ FLORES**

Universidad de La Laguna, Islas Canarias

[lperezfl@ull.edu.es](mailto:lperezfl@ull.edu.es)

### **Calibanas. Thinking of oppression from the dark zone**

#### **Resumen**

En este artículo parto de *Calibán y la Bruja*, obra de la historiadora italiana Silvia Federici, para señalar una serie de insuficiencias en los principales paradigmas teóricos en torno a la modernidad y la opresión. En primer lugar, abordo la figura moderna de "la Bruja" en relación a la opresión de género y, a continuación, profundizo en la figura de "Calibán" en relación a la opresión racial. Para ello me sirvo de la obra martiniqueño Frantz Fanon y de algunas reinterpretaciones posteriores de la misma. Sostengo que el arquetipo caribeño de Calibán representa al colonizado al tiempo que oculta a la colonizada. Reivindico la invisible figura de la "calibana" como puente a una teoría de la opresión más compleja y descolonizada.

#### **Abstract**

In this article I start from "Caliban and the Witch", the work of the Italian historian Silvia Federici, to point out a series of insufficiencies in the main theoretical paradigms around modernity and oppression. First, I address the modern figure of "the Witch" in relation to gender oppression, and then I delve into the figure of "Caliban" in relation to racial oppression. For this I use the work of the martinican author Frantz Fanon and some subsequent reinterpretations of it. I claim the invisible figure of the "Calibana" as a bridge to a more complex and decolonized theory of oppression.

#### **Palabras clave**

Calibán. Colonialismo. Género. Raza. Federici. Fanon

Caliban. Colonialism. Gender. Race. Federici. Fanon

## 1. Introducción

El cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia (Silvia Federici, *Calibán y la bruja*).

Sucede que la sociedad argelina no es la sociedad sin mujeres que se había descrito tan minuciosamente en Europa (Frantz Fanon, *Argelia se quita el velo*).

Escribo hoy desde mi cuerpo asignado como mujer, desde una isla en la costa norafricana. Un día crucé el atlántico y en las aguas del Caribe encontré todo tipo de discursos y, en esos discursos, claves fundamentales para leer la opresión y leerme a mí misma. En ese espejo insular, archipelágico, me encontré como canaria con mi lado más Próspero, y también con mi propia calibanidad.

Calibán, como arquetipo literario, representa la bestialidad, el instinto, la ausencia de espiritualidad y, al tiempo, ha sido resignificado como resistencia a la modernidad colonial y como posibilidad de subversión, pues habilita una alternativa más allá de la lógica del amo (Valdés, 2017). Calibán se vincula etimológicamente con el término Caníbal, que a su vez se vincula con Caribe.

Los universos semánticos que relacionan estos términos están emparentados, y por eso pensar la calibanidad nos aboca a las Antillas. Pues el Caribe es tierra salvaje, destinada a la asimilación, a la doma, a la civilización. El Caribe es una isla donde los cuerpos se devoran unos a otros, frente a la tierra próspera, donde la tradición es explotar, violar y exterminar civilizadamente.

Por eso yo elijo hablar aquí de calibanas: por mi cuerpo, por mi isla, por mis coordenadas; por una historia colonial que nos atraviesa y que no acaba. Mi intención en este artículo es discutir situadamente en torno a la interrelacionalidad de las opresiones. Para ello propongo dirigir la atención, primero, a los principales paradigmas en la teorización de la opresión en Occidente. Estas grandes líneas de pensamiento coinciden en gran medida con los principales paradigmas del pensamiento filosófico y político europeos.

La primera línea es el llamado materialismo histórico y pone el acento en la opresión económica, o sea, en el tradicional vector de clase o sus posibles actualizaciones. La segunda línea incluye una crítica a esta visión progresiva de la historia y pone el acento en la opresión identitaria, amplificando la discusión acerca de qué es el poder y cómo se ejerce. Las voces que se incluyen en esta línea a menudo son identificadas como posestructurales, y tienen en común al menos un elemento fundamental con la crítica poscolonial, que es la tercera línea de discusión que abordaré y que aquí conectaremos específicamente con el Caribe. Este punto de encuentro es la crítica a la Modernidad.

Me propongo aquí examinar a grandes rasgos estos tres modelos para llamar la atención sobre sus patentes deficiencias. Para ello me serviré, en primer lugar, de la crítica que Silvia Federici despliega en su obra *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2010), cuyo título nos conecta directamente con el tema del presente artículo. Calibán hace referencia al sujeto colonial reapropiando al personaje de la *Tempestad* shakesperiana, pero en el caso de Federici también al proletariado mundial como “terreno e instrumento de resistencia a la lógica del capitalismo” (Federici, 2010: 21). La bruja, por su parte, representa a los sujetos femeninos con los que entra en conflicto el capitalismo moderno. En cuanto al subtítulo, “acumulación originaria” es una alusión a la noción marxiana de acumulación capitalista, mientras que “cuerpo” se puede tomar como una alusión a la biopolítica de Foucault.

Federici toma como referentes de los dos primeros modelos citados (el estructural y el posestructural, respectivamente) a Marx y Foucault, y los pone en cuestión. Yo recojo la crítica de

Federici a estos modelos y además añadió un tercer modelo, a saber, la crítica poscolonial<sup>1</sup>. De esta corriente elijo al martiniqueño Frantz Fanon como representante, un teórico que se mueve a caballo entre lo estructural y lo posestructural. En este sentido, intento recoger, al tiempo que superar, el análisis de la autora italiana.

Calibán nos permite entender a la Bruja y viceversa, pues ambos forman parte del “cuerpo rebelde” que precisa ser domesticado. Así que hace falta entender bien a Calibán, algo de lo que no se ocuparon ni Marx ni Foucault, ni tampoco Federici, para hablar de la evolución del capitalismo y de la modernidad. Esta superación fanoniana nos permitirá, de una parte, amplificar y complejizar las nociones de opresión que manejan las disciplinas sociales, poniendo el acento en el peso del colonialismo. Por otra parte, y lo que es quizá más importante, nos ayudará a dibujar una alternativa que trascienda las figuras de Calibán y la Bruja, pues ambas se revelarán como portadoras de ciertas limitaciones.

## 2. La bruja

Lo que plantea de innovador *Calibán y la bruja* es presentar la caza de brujas como un fenómeno tan importante para el capitalismo como la expropiación de tierras al campesinado europeo, o como el colonialismo. Todo surge pues con el cuestionamiento de un fenómeno no suficientemente descrito ni mucho menos explicado. En palabras de la autora: “La pregunta histórica más importante que aborda este libro es la de cómo explicar la ejecución de cientos de miles de ‘brujas’ a comienzos de la era moderna y por qué el capitalismo surge mientras está en marcha esta guerra contra las mujeres” (Federici, 2010: 26). Esta última noción, la de “guerra contra las mujeres”, es probablemente la que resulte más ilustrativa para dar cuenta del peso que Federici da a diferentes persecuciones de mujeres (no sólo la de brujas) que aparecen con la modernidad. Pero, ¿qué conexión ve entre estas persecuciones y el capitalismo?

### 2.1. Acumulación primitiva

La crítica de Federici a la noción marxiana de acumulación primitiva, entendida básicamente como progresiva expropiación de los productores directos, es en realidad una crítica a una visión progresista de la historia. Marx, partiendo de su enfoque dialéctico, considera que esta fase violenta de acumulación coincidió con una liberación: la abolición del derecho feudal. Pero Federici cree que si el pensador alemán hubiera tenido en cuenta la historia de las mujeres habría cambiado de opinión. El creciente conflicto de clases que acabó con el sistema servil no derivó en una liberación, sino en un pacto burguesía-nobleza que impidió los cambios que pedían la mayoría de movimientos insurrectos. Estos movimientos estaban conectados con herejías y predicaban modelos de sociedad incompatibles con el modelo de producción capitalista.

La propiedad privada, la división sexual del trabajo o la visión mecanicista de la sociedad y del cuerpo serían sólo algunos de los ingredientes esenciales del nuevo modelo económico y social. La aniquilación de lo comunitario y el patriarcado se impusieron según Federici con la misma fuerza, formando parte de un mismo proyecto de capitalización de la vida. Y digo fuerza porque para que se dieran las condiciones necesarias a la implementación de estos cambios hubo que emplear una gran cantidad de violencia, y muchos cuerpos perdieron sus ya reducidos recodos de poder. El concepto de “transición al capitalismo” resultaría ficticio en la medida en que se trató de una ofensiva muy agresiva que duró tres siglos. No se trató solo del proceso revolucionario de Europa, sino sobre todo de la caza de brujas y la expansión colonial. Según Federici: “Nunca en Europa la explotación de la fuerza de trabajo alcanzó semejante proporción genocida, con excepción del régimen nazi” (Federici, 2010: 97).

Si tenemos en cuenta la caza de brujas, la represión de las insurrecciones, y sobre todo el genocidio indígena y la trata trasatlántica, sin duda Federici se está quedando corta al proponer el

---

<sup>1</sup> Entiendo “lo poscolonial” como todo discurso proveniente de las excolonias y sus diásporas desde el que se cuestiona el patrón eurocéntrico, y por tanto como algo que va más allá del ámbito anglo-académico de los *postcolonial studies*. Con el término “descolonial”, pretendo aludir a una lucha contra el colonialismo en sus múltiples facetas (económica, cultural, política), y al tiempo a un cuestionamiento de los fundamentales relatos anticoloniales, recogiendo las acepciones principales del llamado “giro descolonial” (Grosfoguel y Castro-Gómez, 2007).

holocausto nazi como máxima expresión. Pero no nos interesan tanto las cifras como el alcance de estas ofensivas. El giro de tuerca fundamental que propone Federici consiste en mirar lo que eran conflictos invisibles o de baja intensidad como guerras, y la conexión de estas guerras con el modelo económico que se implantaba.

La expropiación de tierras es fundamental para entender por qué la caza de brujas se trató de una ofensiva extremadamente violenta, pero Marx solo vio una de sus expresiones: el colonialismo. El colonialismo, en realidad, no es una de las consecuencias de este proceso de acumulación, sino que está en sus orígenes. De hecho, la clave fundamental para entender los orígenes del colonialismo moderno es atender a los modelos de explotación económica que se inauguran con él. Si nos fijamos en el Caribe, espacio fetiche del pensamiento poscolonial para pensar los orígenes del colonialismo moderno, nos encontramos, en primer lugar, con la plantación, eje central de la economía y sociedad antillanas basado en la explotación agrícola y en la esclavitud.

Eric Williams (2011), teórico y activista de la isla de Trinidad, no sólo considera que la esclavitud es una pieza central de la plantación, sino en la conformación del capitalismo. El trabajo esclavo aparecería como motor de la primera economía masiva de exportación (azúcar, tabaco, algodón), estimulando el desarrollo de industrias de transformación de materias primas y el crecimiento de los puertos atlánticos<sup>2</sup>. Este modelo, típico del capitalismo comercial del siglo XVIII, daría paso a un capitalismo industrial que modificó las relaciones intercontinentales.

Esta transición es abordada en buena medida desde el análisis marxista. Lenin lo describió así: “el capitalismo se transformó en un sistema universal de opresión colonial y de estrangulamiento financiero de la inmensa mayoría de la población del planeta” (citado por Pierre-Charles, 1981: 15). Las colonias se vieron transformadas en plantaciones marcadas por la esclavitud, por la monoproducción de bienes tropicales para la exportación y a su vez por la importación de productos manufacturados. La expropiación europea que define los procesos de acumulación primitiva comienza pues en este momento, aunque no precisamente en el Caribe.

La expropiación comienza en el siglo XVI, según Federici (2010: 98), en las Islas Canarias. Esto quiere decir que este episodio, fundamental para entender la historia del capitalismo y el colonialismo, no comenzó ni en Europa ni en América, sino en África. En Canarias se dieron asimismo los primeros entrenamientos para esas grandes guerras, aunque por supuesto las *razzias* en el norte de África y la guerra de Granada eran precedentes nada despreciables. A mi juicio no tiene tanto sentido buscar ese momento fundacional como hablar de dinámicas fundacionales que se están retroalimentando. De un lado a otro del Atlántico, se irían perfeccionando los métodos de guerra que derivarían en la conquista de grandes civilizaciones en los actuales México o Perú (Espino, 2013).

Pero estas no fueron las únicas guerras. La privatización de las tierras comunales fue acompañada de una persecución de las formas de sociabilidad propias del ámbito comunitario que afectaron directamente a las mujeres. Ante la pérdida flagrante de derechos y vida, las mujeres se unieron a herejías (participaron activamente en los motines) o se dedicaron masivamente a nuevos nichos como la prostitución. Fueron perseguidas de varias formas. A las condenadas por brujas se les atribuía la misma lista de atrocidades (sodomía, infanticidio, adoración a animales, canibalismo, etc.) que se atribuía a las poblaciones aborígenes en el Nuevo Mundo. En las hogueras ardían toda la sexualidad y la espiritualidad no productivas, algo en lo que Marx no reparó.

---

<sup>2</sup> Si bien la trata de personas y el latifundio no eran fenómenos nuevos, la magnitud que adquirieron durante este período inauguró una nueva etapa que los convierte en capítulos inexcusables de la historia del colonialismo europeo, y por tanto del capitalismo. La esclavitud fue eje central de lo que se ha dado en llamar comercio triangular, en principio consistente en las siguientes relaciones intercontinentales: Europa llevaba a África la quincalla (objetos de metal de poco valor) y productos americanos como el ron o el tabaco, así como armas; África intercambiaba estas mercancías por cuerpos; estos cuerpos eran llevados a América para transformar su fuerza de trabajo en productos primarios; y estos productos eran llevados a Europa para su manufactura y venta.

## 2.2. Sociedad disciplinaria

De algún modo todos los cuerpos ya afectados por el feudalismo salieron malparados, y encima se sumaron otros nuevos. El fin del sistema feudal no sólo no implicó una liberación del sujeto trabajador, sino que introdujo nuevas formas de esclavitud basadas en la naturalización del trabajo tanto de mujeres como en general de una gran variedad de cuerpos colonizados. Cuerpos que antes tenían reconocimiento social, como era el caso de brujas (de las curanderas a las parteras) pasaron a ser un recurso natural no susceptible de remuneración. Según Federici, la división sexual del trabajo fue en Europa lo que la trata de esclavos en América: una solución perfecta al capitalismo en expansión. E igual que el racismo se reguló a través de diversas instituciones, incluida la médica, el sexismo también. De hecho, no fue propiamente la Iglesia, sino un conjunto compuesto por magistrados, juristas y demonólogos, quien más contribuyó a la persecución de brujas, por cierto con apoyo de grandes intelectuales como Jean Bodin o Thomas Hobbes (Federici, 2010: 229).

Para el filósofo francés Michel Foucault, el paso a estas nuevas formas de control endémicas a la modernidad, formas de control precisamente ancladas en el cuerpo (biopoder), constituye un paso transitivo. El biopoder no es sino nueva expresión del poder estatal que se expresa por una serie de técnicas disciplinarias que normativizan estrechamente la vida social. “Foucault designa el pasaje de una sociedad soberana a una sociedad disciplinaria como el desplazamiento de una forma de poder que decide y ritualiza la muerte, a una nueva forma de poder que calcula la vida en términos técnicos de población, salud e interés nacional” (Preciado, 2007: 2).

Claro que Foucault no ve una guerra, porque ni siquiera menciona la caza de brujas. De hecho, su *Historia de la Sexualidad* tiene un enfoque indiferenciado de los sexos, donde no se distingue el peso que pudo tener la Modernidad en las espaldas de los cuerpos asignados como mujeres. En “We other Victorians”, Foucault propone que en Europa hasta el siglo XVII predomina una cierta “franqueza” en torno al sexo que se ve devorada por “las monótonas noches de la burguesía victoriana”, que confinaron la sexualidad al hogar (1984: 292). Aquí aparece, entre otras cosas, la vigilancia medicojurídica como forma de control básica de lo que Foucault llamara “sociedad disciplinar”. Pero Foucault pasa por alto que fue en las hogueras donde se forjó el ideal burgués de la feminidad y la domesticidad, mucho antes del régimen disciplinar victoriano. No supo ver, como Federici (2004), que en la formación del estado moderno (y por tanto en la expropiación y cercado de tierras, la conquista de América y la esclavitud), hay también una guerra contra las formas de vida populares (incluida la sexualidad) que afectó principalmente al cuerpo de las mujeres. Marx y Foucault llevan a cabo una crítica del capitalismo moderno, y ambos tienen el mismo problema: no reconocen suficientemente el peso histórico de la opresión de género, ni mucho menos la imposición de ese sistema en las colonias. Detectan la explotación o la represión de las mujeres, pero como parte de un programa general de reproducción del capitalismo que las sitúa en posición antagónica, compartida con los cuerpos asignados como hombres, para con el patrón o el médico. No teorizan esta explotación y represión como parte de un programa específico de opresión que ha incluido en buena medida el exterminio y que las sitúa en posición antagónica para con los hombres, independientemente de su papel en la sociedad burguesa o disciplinaria. Foucault estaba lejos de percibir una “guerra contra las mujeres” en la división sexual del trabajo pero, y esto es algo que Federici pasa por alto, Foucault sí considera que la división racial del trabajo es una especie de guerra. Esto, que no deja de ser simbólico, queda plasmado en sus conferencias en el *Collège de France*, publicadas postumamente, y en concreto en aquellas reunidas bajo el título *La sociedad debe ser defendida*. En este compendio Foucault (1997) hace una reflexión sobre la guerra como modelo para entender determinados procesos históricos. Para el historiador de la sexualidad, el racismo es la expresión que toma la guerra en ciertos Estados europeos en el siglo XIX. Esta genealogía que él propone tiene la cualidad de desligar al racismo de la expansión colonial, al menos en un sentido nuclear, lo cual explica unos orígenes tan tardíos (Grosfoguel, 2012). Así que para Foucault “la guerra de razas”, entendida como antecedente del racismo en el sentido de redefinir el cuerpo social en términos antagónicos y violentos, es un fenómeno definitorio de la modernidad europea. Un fenómeno que no tuvo que ver con la Bruja, ni tampoco, específicamente, con Calibán.

### 3. Calibán

La marca de Fanon, como representante literal de Calibán (pues es un cuerpo caribeño rebelde), más que la inauguración de un nuevo tema<sup>3</sup>, es la creación de nexos nuevos entre la opresión racial y el resto de opresiones. Esto quiere decir que trata al racismo como algo sistémico, vinculado a las prácticas económicas y culturales, imborrable a base de humanismo y buena voluntad, erradicable sólo a partir de la superación de una suerte de dialéctica histórica. En esta dialéctica, además, entendió que la división sexual jugaba un papel específico, que intersectaba con la cuestión racial. El filósofo cubano Félix Valdés piensa precisamente que: “Fue a través de la experiencia del antillano negro que Fanon se elevó a la situación de todo colonizado, hombre y mujer, víctima de esas trampas” (Valdés 2016: 31). Pero, ¿se puso Fanon realmente en la piel de la mujer?

#### 3.1. Racismo y colonialismo

Para intentar responder a esta pregunta propongo señalar por qué Fanon es fundamental para reflexionar en torno a la interrelacionalidad de las opresiones y palia algunas de las insuficiencias de Marx y de Foucault. Según el sociólogo boricua Ramón Grosfoguel, el problema de la genealogía del racismo que lleva a cabo Foucault es que “su mirada eurocéntrica asume una concepción intra-europea acerca de cómo el racismo se moviliza como discurso contra poblaciones internas de Europa y accidentalmente a poblaciones coloniales” (2012: 81). Para el autor francés, no existe tal cosa como un “racismo de estado” hasta el siglo XIX, momento en el que el cuerpo social debe ser defendido de la contaminación por quienes están más abajo en la escala racial.

Resulta cuanto menos curiosa esta afirmación si tenemos en cuenta, siguiendo a Grosfoguel, que en la península ibérica en el siglo XV se estaba dando un proceso de conquista bajo la premisa de unificar religiosamente el territorio. Es cierto que lo que se perseguía era preservar una “pureza de sangre” que, si bien no coincide exactamente con una racialización de los cuerpos, sienta las bases para su desarrollo. Este desarrollo se completará, según el autor portorriqueño, en el Caribe, donde la conquista se confronta a cuerpos “sin religión”, lo cual permite ubicarlos en la animalidad, monstruosidad o infrahumanidad. Lo interesante es que este imaginario viajará de vuelta a la península ibérica, habilitando la transición a un racismo de estado donde conversos y conversas serán racializadas. “El racismo anti-morisco se va a intensificar durante todo el siglo XVI terminando con la expulsión en masa definitiva de los moriscos en 1609” (Grosfoguel, 2012: 15).

En este punto me gustaría volver a señalar que entre Al Andalus y las Antillas existe un escalón muy significativo, un escalón africano: las Islas Canarias. Si los reyes católicos esperan a culminar la conquista de todos los sultanatos para emprender la aventura en América, no esperan sin embargo a emprender la conquista del archipiélago. Después de diversas incursiones extranjeras y concesiones señoriales, la Corona decide tomar parte oficialmente en 1478, culminándose la conquista cuatro años después de la llegada de Colón a América. Lo interesante de este proceso de conquista es que la población con la que se confrontan los europeos es desconocida, y no comparte tampoco los cultos conocidos. Estos “otros” son idólatras.

La lectura que se hace de esta nueva población dependerá de una mirada de conquista o de “anticonquista”, como diría el sociólogo canario Roberto Gil Hernández (2019) siguiendo a Mary Louis Pratt (2010). Las crónicas de la conquista defienden que la idolatría es culpa, animalidad, endemoniamiento, y justifican en ella su “guerra” contra los cuerpos colonizados. Las de la “anticonquista” defienden que la idolatría es inocencia, e incluso una suerte de cristianismo encubierto que facilitaría la tarea sincretizadora.

En cualquier caso, todos tienen en común justificar la empresa civilizadora (evangelizadora) y participar de un debate constatable acerca de la mayor o menor humanidad de los cuerpos

---

<sup>3</sup> Fanon nace en un momento en que “lo negro” ya existe como discurso desde hace tres décadas a ese lado del Atlántico: en Estados Unidos (Harlem Renaissance y Du Bois) y en las Antillas (Antenor Firmin, Jean Pris-Mars, Aimé Cesaire, Nicolás Guillén, Fernando Ortiz, CLR James, Eric Williams y así una larga lista que aquí no cabe hacer).

conquistados. Este debate se abre a principios del siglo XV, con crónicas francesas como Le Canarien, donde la población indígena es animalizada, y se desarrolla plenamente durante el siglo XVI, con autores como Fray Bartolomé de las Casas, esta población es “humanizada” junto con la negra”, en una denuncia de la “destrucción de África”<sup>4</sup>. Muchas veces, esta operación de humanización o deshumanización de “los guanches” (nombre con el que a menudo se designa a la población nativa hasta día de hoy) se hace por comparación respecto de “el indio” o el “negro” (Pérez Flores, 2019).

En este sentido, si los inicios del racismo no están en el siglo XIX, tal y como señaló Foucault, no es menos cierto que anteceden a 1492. El modelo foucaultiano se acerca más que el de Marx al planteamiento descolonial de la raza como vector de opresión clave para entender la Modernidad, pero desligándola del colonialismo moderno. Marx, por su parte, a pesar de colocar la esclavitud como categoría de análisis de primer orden (cosa que está lejos de hacer Foucault), no la considera un fenómeno estrictamente colonial, o más bien considera que la versión asalariada del trabajo era el mismo perro con distinto collar: “Los pueblos modernos sólo han sabido disfrazar la esclavitud en sus propios países y exportarla al Nuevo Mundo” (Marx, 1966: 452). En este sentido, no es capaz de distinguir un vector de opresión específico del colonialismo moderno, y por tanto del capitalismo: la raza.

Claro que esto es una cuestión casi generacional, pues Foucault escribe es un momento en que las preguntas giran en torno a la identidad. De hecho, sería un error, a mi juicio, ver sus propuestas como antitéticas siguiendo la tradicional clasificación estructural/posestructural. Foucault necesita de Marx. Sus análisis parten de la convicción de que el capitalismo, con sus renovadas formas de explotación laboral, precisa controlar todas las esferas de la vida, incluida la sexualidad. Marx reconoce el rol clave de las mujeres y los cuerpos colonizados en la reproducción del sistema, pero pone el foco en la estructura. Así, su propuesta no cuenta con una teoría de la constitución del sujeto. Su proyecto revolucionario propone que el cambio estructural derivará en un cambio personal, algo que ha puesto en entredicho la efectiva experiencia histórica de los socialismos.

Foucault, por su parte, pone el acento en un sujeto que no está más allá de la ideología o superestructura, sino que recrea esa ideología en forma de normatividad<sup>5</sup>. Desde este punto de vista, la posibilidad de cambio está encarnada en los sujetos anormales y deja escasas esperanzas para un cambio estructural. Parece que, del mismo modo que la excepción hace la norma, la disidencia no tiene sentido sin hegemonía cultural, por expresarlo en términos gramscianos. Se trata del círculo sin salida foucaultiano, que es el círculo sin salida al que parece confrontarnos la posmodernidad.

Pero hay una tercera vía, de la que podríamos nombrar a Frantz Fanon como ejemplo. Su propuesta, ni moderna ni posmoderna, intenta combinar una teoría del sujeto con una propuesta política de descolonización. Silvia Federici no discute con él, pero yo creo que ese diálogo es un paso obligatorio. No se puede abordar la reflexión sobre las brujas siguiendo a Marx y a Foucault, pero tampoco se puede abordar la reflexión sobre los sujetos colonizados. Calibán no puede ser un símbolo del proletariado mundial, contra lo que Federici pretende, porque hace referencia a un vector específico de opresión que ella, de alguna manera, también invisibiliza. Fanon nace en la isla de Martinica y al llegar a Europa descubre que no es un francés: es un negro. Entonces inicia una operación intelectual (plasmada en su obra de juventud *Piel Negra, Máscaras Blancas*) que tiene que ver con examinar otra dialéctica: la que guía la construcción de nuestras identidades. Y encuentra que el colonialismo, como fenómeno histórico que afecta a la mayor parte del planeta, es imprescindible para analizar esta dialéctica. “Lo negro” aparece como anverso de lo blanco, como su defecto o su exceso, y así sucede también con otras identidades asociadas a

---

4 Es muy conocida su “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” pero no tanto su “Brevísima relación de la destrucción de África”. Las Casas (1989) define desde el título literalmente esta destrucción como un “preludio de la destrucción de Indias” y se reconoce a sí mismo como haciendo una “primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización”.

5 Sobre el funcionamiento de la norma y los límites de la normatividad ver reflexiones de Judith Butler (2005) en torno a Foucault.

espacios coloniales. Esta construcción genera una suerte de alienación que Fanon expresó con la metáfora de la máscara y el concepto de “mistificación”.

El autor antillano ejemplifica esta enajenación más tarde, en su obra de madurez *Los condenados de la tierra*, con el caso del argelino, condenado a mirarse a sí mismo a través de los ojos del colono francés. Los condenados son aquellos que han sufrido la explotación, la violación, el asesinato, de manera literal pero también en un plano simbólico. Los condenados son aquellos cuerpos confinados a transitar una estéril zona del no-ser donde no pueden ser sujetos del discurso ni de la historia.

El “giro fanoniano” consiste en mostrar que el aparataje socioeconómico colonial es indisoluble del mental, y que si tenemos en cuenta sólo una parte la emancipación no puede ser completa. Considera que es la mimesis, como capacidad de negarse a sí mismo, la que produce patología en forma de enajenación. Esta enajenación habilita una actitud paternalista por parte de sujeto colonizador, mistificador, pero también mistificado, de forma que son complementarias. Ambos, tanto el amo Próspero como el esclavo Calibán, están enfermos. En una postura que antecede a Foucault (no en vano era un autor conocido por la intelectualidad francesa de los años sesenta) el autor martiniqueño piensa que la “cura” tiene que ver con las relaciones sociales, y no con un internamiento o una relación exclusiva con el terapeuta. Fanon, también en una postura que antecede a Foucault, cree que el problema está en la reproducción cultural de los significados. Ahora bien, no se trata de una visión típicamente foucaultiana de la locura como liberación de las ataduras sociales. Al contrario, como dice Fanon en su Carta al Ministro residente: “La locura es uno de los medios que tiene el hombre de perder su libertad” (Valdés, 2016: 125). En este sentido, Fanon es un autor revolucionario que cree en la transformación de las estructuras. Su visión profunda del sujeto de la revolución, enajenado en un sentido que no deja de ser marxiano, y que además participa de una dialéctica histórica, se distancia no obstante del enfoque de Marx. *Los condenados de la tierra* constituye una crítica a la visión eurocéntrica del marxismo, una crítica en la que se empleará en buena medida el pensamiento poscolonial. Como teórico político, Fanon piensa que no es posible importar las definiciones de opresión europeas y aplicarlas, pues ni el “obrero” ni el “partido” eran nociones muy operativas en el contexto colonial. De hecho, el “proletario” es un privilegiado y el “partido revolucionario” a menudo un órgano colonial, pues recrea el imaginario metropolitano en sus propuestas de descolonización.

El autor martiniqueño pone así sobre la mesa una dialéctica histórica compleja donde la opresión no es sólo económica. Donde, para hablar claramente, la violencia hacia los condenados y las condenadas está racializada. Pero, ¿qué ocurre entonces con la opresión de género? Fanon la teoriza y lo hace además en relación a la opresión colonial. En este sentido, nos dota de elementos para una visión mucho más compleja de la opresión que la que pudieran aportar Marx o más tarde Foucault, poniendo sobre una misma mesa opresión de clase, opresión de género y opresión racial.

### 3.2. Calibán y el velo

Bob Dylan empieza una de sus canciones más conocidas con la siguiente frase: “¿Cuántos caminos debe un hombre recorrer antes de que lo llamen hombre?”<sup>6</sup>. Siguiendo a Fanon podríamos decir que si se nace en el zona del no ser, esos caminos pueden ser infinitos, y un hombre puede morir sin haber llegado a ser hombre primero. La interpretación más difundida sobre Fanon coincide en que este devenir hombre se lleva a cabo en términos, en primera instancia, de racialización. Esto no quiere decir que no haya otros requisitos para ser hombre, sino que la raza es como una nota de corte: si estás en la zona del no ser no puedes entrar a la carrera. Sin embargo, aquí pensamos que existe un requisito no menos inicial, en el que probablemente no estaban pensando ni Dylan ni los intérpretes de Fanon. Y ese requisito es, en última instancia, el pene.

No es que los genitales sean el único requisito para llegar a ser hombre, pero constituyen desde luego una nota de corte no menos imprescindible que la raza. A partir de ahí, los caminos serán duros, pues no basta efectivamente con portar un pene: la masculinidad es una performance de

---

<sup>6</sup> “How many roads must a man walk down / Before you call him a man?”, *Blowing in the wind*, 1963

largo alcance, una función que no acaba. Fanon era muy consciente, no obstante, del papel fundamental del pene en la cultura colonial. Entendía que la construcción sexual de los individuos era crucial para su identidad (como más tarde diría Foucault). Como Marx (y sobre todo como Engels) entendía que la mujer sufría un tipo específico de alienación<sup>7</sup>, y pensaba que podía liberarse de la mistificación identitaria que la oprimía. Por eso sienta en su diván a hombres y mujeres de diferentes “razas”, en aras a elaborar una teoría sobre la construcción de la identidad. Y reconoce que el deseo de blanquearse va acompañado de un deseo de virilidad, como símbolo de poder, pero también que el deseo de ennegrecerse o argelinizarse va acompañado de una reconstrucción antinómica de la identidad que tiene que ver con la virilidad. Esta reconstrucción “por oposición” que opera en los discursos anticoloniales recupera de hecho una supuesta autenticidad en muchos casos más viril que la virilidad blanca. En el contexto antiimperialista, si la religión verdadera no es la europea, sino la propia, o la cultura verdadera no es la europea, sino la propia, es normal pensar que el verdadero hombre no es el europeo, sino el colonizado. Pero, obviamente, se trata de una mera mistificación por reacción. La pregunta es: ¿qué ocurre con la mujer colonizada?

Fanon escribe un texto específico sobre la mujer racializada que nos puede resultar útil en este punto. El psiquiatra antillano no parte exactamente de la piel ni tampoco de una máscara para teorizar la identidad, sino de un revestimiento más concreto: el velo. En su olvidado texto “Argelia se quita el velo” desarrolla una tesis acerca de la mistificación, aún más acuciente, de “la otra”. El punto de partida es la defensa acérrima del uso del velo, un asunto de escandalosa vigencia hoy en el ámbito metropolitano. Dice:

“Cada vez que el velo cae, cada cuerpo que se libera de la sumisión tradicional al *haik*, cada rostro que se ofrece a la mirada audaz e impaciente del ocupante, expresa negativamente que Argelia comienza a renegar de sí misma y acepta la violación del colonizador” (Fanon, 2016: 143).

El autor mariqueño parece estar considerando únicamente la dimensión opresiva de este acto (quitarse el velo), y no una posible versión liberadora. Aunque declara que el pañuelo es una “sumisión tradicional”, está convencido de que rebelarse es una abdicación. Es bien consciente de que se trata, también, de una mistificación por reacción. Siguiendo el modelo de *Piel negra, máscaras blancas*, afirma: “El blanco crea el negro. Pero es el negro quien crea la negritud. A la defensiva colonialista sobre el velo, el colonizado opone el culto al velo” (Fanon, 2016: 146).

La historia se repite. Mujeres iraníes que usaban el velo quisieron quitárselo cuando la revolución lo impuso, mujeres musulmanas quieren hoy ponérselo cuando la ley francesa lo prohíbe. Fanon anticipa que los enfoques estrechos, según el cual el velo es una identidad emancipadora o una práctica opresora, son insuficientes y pueden ser utilizados de forma perversa. “El velo ayuda a la argelina a responder a las nuevas interrogantes planteadas por la lucha” dice Fanon (2016: 154). No interrogantes planteados desde fuera, sino que surgen en el propio camino hacia la emancipación.

Así, la mujer argelina se concentra en “dar la impresión de tener las manos libres, que no hay nada bajo el *haik* sino una pobre mujer o una joven insignificante” (Fanon, 1976: 43), en “adoptar un tal «aire de Fatma» que tranquilice al soldado”. Al tiempo, se sitúa en el corazón del combate, utilizando el velo como arma de la que pueda decidir liberarse posteriormente, pues las instituciones sociales se movilizan “tras las huellas de la joven” (Fanon, 1976: 42).

Fanon no duda en equiparar la empresa colonial a una violación, donde tanto el territorio como el cuerpo de las mujeres son apropiados por la fuerza. Nos previene de que existe una opresión doble para las mujeres en la sociedad argelina, y sueña con que la mujer se libera de ambas por

---

<sup>7</sup> Marx y Engels en su Manifiesto presentan a la familia como una construcción cultural al servicio del capitalismo, y el papel de la mujer en la reproducción del sistema como enajenante. El comunismo permitiría de hecho a la mujer librarse de la prostitución pública y privada (el matrimonio burgués) a la que está sometida (Kinnen, 1969).

medio de la lucha anticolonial. Ni su rol doméstico ni su rostro oculto constituyen pues “una limitación del universo” (Fanon, 1976: 47), sino la respuesta a determinadas opresiones culturales y determinadas fases de la lucha.

#### 4. Entre Calibán y la Bruja

Fanon habilita un enfoque de la modernidad colonial donde la opresión de género juega un rol central. Entiende que la descolonización implica destruir “viejas mitificaciones”, y que la mujer colonizada es foco de resistencias, más o menos sigilosas, en la medida en que no responde al estereotipo occidental de la mujer racializada. Lo importante de esto es que Fanon detecta que el régimen colonial impone un régimen de opresión específico para la colonizada, donde esta es o bien defecto o exceso del patrón de feminidad occidental.

Sin embargo, Fanon recrea de diversas formas un imaginario colonial en sus análisis psicoanalíticos y no acaba por desarrollar una teoría sobre la interrelacionalidad de las opresiones (Pérez Flores, 2018). Los herederos de Fanon, a quienes correspondía la coyuntura histórica del énfasis identitario en el análisis de las opresiones, se encontraron con el reto de hacer acopio de esta interrelacionalidad y su vínculo con el colonialismo. Pero, ¿lo consiguieron realmente?

##### 4.1. La herencia de Fanon

Mi opinión es que, en general, los herederos de Fanon no profundizaron demasiado en el papel de esta imposición, sino que acabaron por teorizar la opresión de género como secundaria respecto de la racial. Esto no se expresa sólo en las diferentes luchas anticoloniales a partir de una suerte de “anticolonialismo viril” (Pérez Flores, 2018), sino en particular en los teóricos descoloniales, en los que voy a centrar mi atención.

Tomemos por caso a quien popularizó el término “colonialidad del poder” como cara oculta y obligada de la modernidad: Aníbal Quijano. Este sociólogo peruano critica precisamente al concepto de clase de eurocéntrico porque deja de lado la relación fundamental del trabajo con otros ámbitos de dominio como la raza o el género. Señala, como Fanon, que la mitologización de la identidad es fundamental para ejercer dominio, y entiende que la raza es una mistificación que no remite a realidad biológica alguna. Considera, en cambio, que el género remite al sexo, que sí es una realidad biológica. En este sentido, da un papel fundamental a la opresión de género, considerándola la más ancestral, pero pone el peso de la colonialidad en lo racial, que es al fin y al cabo una mistificación genuina de la modernidad europea:

“Mientras la producción social de la categoría “género”, a partir del sexo, es sin duda la más antigua en la historia social, la producción de la categoría “raza”, a partir del fenotipo, es relativamente reciente, y su plena incorporación a la clasificación de las gentes en las relaciones de poder tiene apenas 500 años” (Quijano, 2007: 119).

Sin embargo, el género sí es una mistificación colonial que viene a imponerse sobre diversas formas de organizar la diversidad de los cuerpos. No en vano es en el seno de la propia teoría descolonial, pero desde voces de mujeres, dónde se pone de relieve este carácter moderno-colonial del género. María Lugones (2008) llega a afirmar que el género como tal es un artefacto colonial, pues presupone un binarismo jerárquico, el sexual, que no existía en las sociedades precoloniales. Rita Laura Segato (2010), por su parte, matiza que sí existía el género, pero que no se formulaba en términos dicotómicos, como en el caso colonial, sino como un dualismo que habilitaba un patriarcado de baja intensidad.

Sea como sea, la colonialidad del poder no sólo añade algo a una división sexual preexistente, sino que produce la propia división entendida en términos dicotómicos. El sexo no es, pues, un “atributo biológico” (Quijano, 2007: 124) sino cultural, de la misma manera que lo es la raza. Aún más: el sexo no antecede al género, es su producto. Tanto la raza como el sexo remiten a cuestiones fenotípicas e incluso genotípicas, pero no tienen un correlato natural. Esto quiere decir que la colonialidad imponen un canon cultural que racializa y engeneriza (y por tanto, sexualiza, en el

sentido de naturalizar el binarismo sexual) por igual.

Hay otros autores que, no obstante, han asumido la colonialidad del género como una dimensión nuclear de la colonialidad. Tomemos como ejemplo la propuesta Grosfoguel, que también parte de una crítica al marxismo por su visión predominantemente económica del sistema-mundo. Propone una alternativa, dicho en sus propias palabras, interseccional-decolonial-fanoniana (Grosfoguel, 2013). ¿Qué quiere decir esta ecuación?

Hay muchos tipos de opresión en intersección y por tanto de cuerpos oprimidos, ese es el primer reconocimiento<sup>8</sup>. Pero algunos de estos cuerpos están por encima de la línea de lo humano y otros por debajo. La línea del Ser y el No Ser que describiría Fanon no es otra cosa que la división racializada como eje fundamental. En la zona del ser, un conflicto Yo-Otro no es racial. En la zona del no-ser, la violencia se vive como excepción. En la del no-ser, la violencia se vive como norma. Pero, ¿por qué la línea divisoria es racial, y no sexual? ¿se trata realmente de un enfoque interseccional?

Para responder propongo volver a Silvia Federici y los momentos fundacionales de la modernidad colonial. Al mismo tiempo que se produce la expansión, la explotación y el genocidio de los cuerpos indígenas, se produce la masacre de los cuerpos de las brujas. Estos cuerpos son resignificados en la línea del no ser para justificar el exterminio, siguiendo un patrón unívoco que ya está en expansión. Pero, ¿son estos cuerpos racializados?

Grosfoguel define los procesos de racialización como procesos de “inferiorización” que “puede marcarse a través de líneas religiosas, étnicas, culturales o de color”. ¿Las brujas fueron inferiorizadas por estos motivos? Sus prácticas colapsaban con el patrón religioso, pero también con el económico, y en este sentido su persecución encuentra efectivamente un correlato en la persecución de cuerpos herejes coetánea o la persecución de cuerpos musulmanes y judíos que la precedió.

Claro que las brujas tenían algo específico: eran mujeres. Esto indica que el fenómeno de la caza de brujas no puede explicarse en los términos de una persecución religiosa, al menos no exclusivamente. La racialización, tal y como es definida por Ramón Grosfoguel, no es capaz de explicar este tipo de persecución, que además es coetánea a otro tipo de persecuciones de mujeres.

Para intentar explicarlo lo lógico sería fijar la atención pues en otro patrón que se impone simultáneamente con la expansión colonial: el género. Los cuerpos asignados como mujeres son inferiorizados por no encajar en una nueva norma que no es exclusivamente religiosa o cultural, sino sexual. Estos cuerpos son “engenerizados”, en el sentido de pasar a formar parte de una dicotomía que, ya sea intensificando una jeraquía previa o inaugurándola, las coloca en una posición de dudosa humanidad. El trabajo de las mujeres, como el de los cuerpos colonizados, pasa a ser naturalizado, lo que habilita su esclavización, explotación y exterminio. Las Brujas son el botón de muestra de una resignificación de los cuerpos asignados como mujeres donde estos son relegados a una periferia epistemológica y ontológica.

El hecho de que dudemos si definir esta operación ontológica en términos de engenerización o racialización es una prueba de la imposibilidad de disociar ambos conceptos: uno no se tiene sin el otro. El indio es feminizado (Ochoa, 2014) de la misma forma en que la bruja es africanizada (Federici, 2010: 315). Ambos procesos implican, además, infantilización y bestialización, dos elementos aún insuficientemente abordados de la colonialidad que revelan la dimensión especista y adultocéntrica de este patrón de poder.

La clave reside en que ambos términos, racialización y engenerización, son útiles al mismo tiempo por separado, y en mi opinión no se deben fusionar. Los procesos de racialización nos permiten entender por qué la violencia contra los cuerpos asignados como mujeres en el “Nuevo Mundo” se intensifica con respecto a las del “Viejo Mundo”, añadiéndose capas de infra-humanidad. Lugones habla de estos cuerpos como “hembras”, pues les está vetada ontológicamente la humanidad. Las brujas de Federici, fundamentalmente mujeres pobres, eran

---

<sup>8</sup> Grosfoguel hace alusión aquí a la noción de interseccionalidad de las opresiones, acuñada en el seno del feminismo afroestadounidense, en particular por Kimberlé W. Crenshaw (1991), y reapropiada en múltiples contextos para aludir a las múltiples opresiones y las relaciones entre ellas.

mujeres, aunque no personas plenamente. Las colonizadas no podían llegar a ser ni personas, ni mujeres.

#### 4.2. La línea de lo humano

Grosfoguel expresa así el peso de la racialización, retomando a Fanon y comentando la noción de “línea abisal” del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos: “en la zona del ser tenemos formas de administrar los conflictos de paz perpetua con momentos excepcionales de guerra, mientras que en la zona del no-ser tenemos la guerra perpetua con momentos excepcionales de paz” (Grosfoguel, 2012: 19). Esta distinción permite entender por qué las mujeres no conforman una hermandad de por sí, ni tampoco otros colectivos identitarios, porque la marca de la racialidad define privilegios intragénero de una violencia inconmensurable:

“Como los conflictos con las clases y las élites dominantes en la zona del ser son de naturaleza no-racial, tenemos que en los conflictos de clase, género y sexualidad el «Ser Otro» (Otro oprimido no-racialmente dentro de la zona del ser) comparte los privilegios del orden de derechos imperiales, los discursos emancipadores de la Ilustración y los procesos de negociación y resolución de conflictos. Por el contrario, como en la zona del no-ser los conflictos de clase, género y sexualidad son al mismo tiempo articulados por la opresión racial, los conflictos son gestionados y administrados con métodos violentos y de apropiación continua (Grosfoguel, 2012: 19)”.

Esta propuesta tiene el peligro, no obstante, de ocultar una vez más el peso no reconocido de otras dimensiones del patrón de poder moderno colonial, como la colonialidad del género. Así, una mujer pobre y trans que proviene de un lugar pequeño de un país con trayectoria en reconocimiento de derechos puede vivir una situación ontológicamente tan o más devaluada (exclusión social, exposición a la violencia sexual y al asesinato) a la de un hombre cis<sup>9</sup> pudiente en un país colonizado, donde la mayoría de derechos sociales no están garantizados y donde la violencia es norma.

La línea de lo humano como línea racializada es útil para desvelar como, ante dos pertenencias identitarias idénticas (mujer, gay, obrero, etc), la racialización convierte a los pares idénticos en opresores y privilegiados respectivamente. La línea de lo humano como línea racializada es útil también para mostrar cómo ante la misma pertenencia racial (ya sea esta cultural, religiosa, lingüística o fenotípica) dos pares idénticos pueden devenir opresores y privilegiados, pues contempla la multiplicidad de las opresiones al interior de cada región. La línea de lo humano como línea racializada no es útil, no obstante, para mostrar las combinaciones de dos adscripciones identitarias distintas, pues la interrelacionalidad de las opresiones aquí reviste mayor complejidad.

El feminismo introdujo la idea de que la opresión de género era una de las opresiones fundamentales, si no la más fundamental. Sin embargo, careció de herramientas para teorizar esta opresión en conjunto con las económicas o las raciales, en particular estas últimas. Sin duda, el feminismo no se preocupó mucho por esta formulación porque quienes teorizaban poseían un estatus racial privilegiado. Del mismo modo, creo que los autores posmodernos y poscoloniales no se preocuparon mucho por el estatus de género porque, al fin y al cabo, eran hombres.

De una parte, la restitución de poder que propusieron a partir de la idea de descolonización estuvo mediada por una visión acrítica, naturalizada, de la división sexual. En realidad, tanto quienes deseaban “reformular” el régimen colonial (creando naciones independientes clasistas y racistas) como quienes deseaban subvertirlo (ya sea inspirados por la religión, ya sea por el marxismo o el psicoanálisis) parecieron dejar intacta la condición de privilegio que les reservaba el sistema de género. Es cierto que colocar la raza como eje central, más que un “requerimiento epistémico”, se convierte en muchos casos en un “requerimiento político” en un contexto donde los grandes marcos teóricos han obviado su peso, y donde particularmente los feminismos han contribuido a

---

<sup>9</sup> Cisgénero: persona cuyo género coincide con el sexo asignado.

su invisibilización. En este sentido, la reivindicación de su centralidad no respondería simplemente a una mera preservación de privilegios, sino a una respuesta política urgida por circunstancias sangrientas. No pocos cuerpos racializados, incluyendo voces dentro del espectro LGBTQ, han elegido declararse *negrx* antes que *queer* (Piña Narváez, 2017) o se han negado a reconocerse como feministas (Sirin Sibali, 2019), denunciando así la dimensión racista de los movimientos de emancipación de raigambre occidental.

Resultaría peligroso, e incluso perverso, utilizar nociones como la de “interseccionalidad” (1991) tal y como está sucediendo, para volver a relegar a un lugar secundario la cuestión racial. Al mismo tiempo, resultaría inadecuado situar el género en una posición que no fuera el corazón mismo de la colonialidad. Esto obliga a reformular la lectura de la opresión racial como línea divisoria de los cuerpos, y a confrontar la interrelacionalidad e inextricable dependencia de todas las opresiones. El patrón colonial es racista y sexista, pero también clasista, heterocentrado, cis, especista, capacitista y así un largo etc., y no lo es escalonadamente sino simultánea e inevitablemente.

Yo propongo, como punto de partida mínimo, que la zona del ser y del no ser se lea, no como una zona exclusivamente racializada, sino también engenerizada. Esto quiere decir que la línea divisoria del mundo, lo que va a marcar un régimen de violencia epistémica y ontológica permanente, está definida por un patrón de opresiones simultáneas. De este modo, un cuerpo racializado podrá acercarse a la zona del ser en la medida en que no sólo su sexo y su raza, sino su estatus, capacidad, religión, edad y un largo etcétera coincidan con el patrón colonial. Un cuerpo no racializado se adentrará en la zona del no ser en la medida en que se aleje de este patrón. Lo mismo ocurre con un cuerpo engenerizado.

Ninguno de los dos podrá alcanzar del todo la zona del ser, porque la zona del ser está reservada para quien representa ese patrón y por ello tiene garantizados todos los reconocimientos jurídicos y sociales. Lo importante no sería tanto ver si está en uno u otro lado, en una continuación de un pensar “dicotómico”, sino la intensidad de la violencia, el nivel de anulación ontológica, instituida en dobles, triples o cuádruples opresiones.

Esta visión gradual permite explicar por qué el genocidio de las mujeres en Europa es simultáneo al genocidio de los cuerpos originarios en África y América. Esta visión permite explicar por qué yo, como mujer canaria, soy una euroblanca africana pero *latina*, y este texto está condenado a oscilar entre el diálogo sur-sur y el extractivismo epistemológico (Grosfoguel, 2016). Esta visión permite superar enfoques maniqueos y simplificadores de un patrón de poder que “condena”, por recuperar la terminología de Fanon, en la medida en que despliega más o menos facetas de la colonialidad. Esta visión habilita, sobre todo, un enfoque donde a ningún cuerpo le sea negado el reconocimiento de sus opresiones específicas.

## 5. Calibanas

Siguiendo a Silvia Federici, esta investigación ha rescatado a Marx, como representante de una primera corriente más estructural, y a Foucault, como representante de un enfoque posestructural, para debatir en torno a la constitución de la opresión. Ambos se mostraron insuficientes para dar cuenta de la complejidad del poder y entonces se recurrió a Fanon. Este autor tiene la cualidad no sólo de escribir desde cierta exterioridad de lo europeo que podríamos dar en llamar, con Enrique Dussel (2005), transmoderna.

Los tres autores tienen en común hablar del capitalismo como un sistema complejo, indisociable del colonialismo europeo y de los valores de la modernidad. Aunque Fanon no hable específicamente de los orígenes del sistema económico, sí teoriza sobre la construcción de la sociedad colonial y de la identidad como procesos entroncados en el mismo. Al hacerlo pone el acento en el sujeto, en una visión que combina opresión económica e identitaria. Además reconoce que el género intersecta de manera particular con la opresión colonial, abriendo las puertas a una visión interrelacional de las opresiones.

Si bien Fanon inspiró a toda una pléyade de autores descoloniales que reconocen el papel del género como vector de opresión clave, este no deja de ser secundario en sus lecturas sobre los orígenes y el alcance de la colonialidad. Las “feministas descoloniales”, sin embargo, se valieron de enfoques donde la colonialidad se asume en su multidimensionalidad. No me refiero únicamente

a quienes están explícitamente conectadas con el pensamiento decolonial (María Lugones, Rita Laura Segato, Karina Ochoa, Sirin Adlbi Sibali, etc.), sino a quienes traen propuestas afines o críticas con él, e incluso aquellas en las que el propio pensamiento decolonial se ha inspirado (a veces sin el debido reconocimiento), y cuya lista sería interminable<sup>10</sup>. Feminismos negros, indígenas, comunitarios, islámicos, poscoloniales, etc., se encuentran en un cuestionamiento epistemológico, ético, estético y político del patrón colonial.

Las figuras de Calibán y la Bruja nos colocan ante un trinomio, “colonialismo-raza-sexo”, nada fácil de conjugar. Para abordarlo es necesaria una tercera figura, la de la “Calibana”, que evoca lo colonial al tiempo que su indisociabilidad de la opresión de género. Creo que esta figura constituye un conveniente punto de partida hoy para cualquier reflexión en torno a la opresión porque habilita un enfoque dinámico y complejo de la opresión, sin privilegiar una categoría sobre otra, inscribiéndolas todas en el seno de la colonialidad. Al mismo tiempo, no dejan ser sólo un punto de partida, que oculta no sólo a “les calibanes” (en referencia a identidades no binarias), sino otras tantas formas de calibanidad.

En mi opinión, han sido las calibanas quienes han tomado fundamentalmente el relevo del análisis complejo de la opresión (algunas intentando hacer acopio precisamente de los bagajes marxiano, foucaultiano y fanoniano,) para dar a luz a esta forma de entender la interacción de las opresiones. Sus principales voceras vinieron a poner sobre la mesa que es necesario un enfoque no jerárquico de las opresiones, y la existencia de privilegios en los cuerpos oprimidos. El alcance del binomio raza-sexo no se puso de relieve hasta que estos cuerpos, muchos de ellos presentes en las luchas anticoloniales o por derechos sociales, denunciaron que las independencias y los derechos adquiridos dejaban intacta gran parte de la violencia estatal, comunitaria y doméstica que recibían diariamente.

Además, las coaliciones marcan la lucha de las calibanas desde el principio. En buena medida cuentan con alianzas intersexo, pues la colaboración con los hombres racializados se vuelve imprescindible, de la Plantación a la Universidad. También cuentan con coaliciones interraciales, pues a menudo se hermanan con otros colectivos racializados en luchas conjuntas. También son pioneras en colaboraciones interclase, pues las mujeres racializadas pudientes excluidas de luchas como el sufragismo o de determinados ámbitos intelectuales creaban nexos con mujeres de la clase trabajadora. Se trata de un escenario favorable a la comprensión de que la lucha tiene menos que ver con una esencia que con una necesidad, esto es, a una comprensión de la opresión mucho más elástica y compleja.

La calibana es una figura poderosa porque apunta a una visión multidimensional de la opresión, y lleva en última instancia a una reflexión epistemológica inestimable para el proyecto decolonial. La clave reside en buena medida a que las resistencias de las que bebe tienen un origen muy distinto al del “feminismo blanco”, inspirado en la Ilustración y por tanto reproductor de colonialidad. Resistencias que emanan de las plantaciones, la marginalidad epistémica y el sincretismo representan no sólo otra manera de luchar contra el colonialismo, sino una forma distinta de interpretarlo.

## 6. Conclusiones

Siguiendo a Federici, hemos atendido a dos figuras clave de la modernidad colonial: Calibán y la Bruja. Hemos examinado cómo la Bruja fue excluida de dos de las propuestas teóricas más representativas del pensamiento contemporáneo europeo. A continuación, nos detuvimos en quienes pusieron el acento en Calibán, o sea, en los cuerpos colonizados, retomando a Fanon. Nos preguntamos en qué medida tuvieron en cuenta a las mujeres colonizadas, y respondimos que sus principales teóricos estuvieron ciegos en gran medida al peso de la opresión de género.

---

<sup>10</sup> En este apartado me enfrentaba al dilema o no de nombrar a las “calibanas”. Por una parte, quería compensar el histórico anonimato de las mujeres, más aún de las racializadas, y más aún en el contexto de un artículo consagrado a discutir principalmente con voces de hombres. Por otra, el artículo se extendía demasiado y una enumeración estaba abocada a ser tan parcial e incompleta, que quizá fuese mejor preservar el anonimato, disolviendo quizás la dinámica colonial de los grandes nombres de hombres bajo un seudónimo genérico, “calibanas”, donde cupieran muchos cuerpos. Al final opté por renombrar a algunas de las autoras previamente citadas y evitar la enumeración descontextualizada.

Existe pues una zona oscura a la que ni Marx ni Foucault, pero tampoco Federici, dieron la suficiente importancia. Se trata de la intersección entre Calibán y la Bruja, a la que las tradicionales categorías de opresión impedían nombrar. Esta figura es la Calibana, y en ella encontramos claves para una reflexión efectiva sobre sexo, raza y colonización.

Calibán no puede llegar a ser hombre, pero Calibana no puede llegar a ser ni Calibán ni propiamente mujer; y en este sentido se enfrenta al reto de teorizarse desde un lugar especialmente "abisal". Desde una identidad doblemente negada, el punto de partida es también el de todo lo negado. La descolonización, desde el punto de vista de la calibana, no implicaría "el fin del racismo", o "el fin del patriacado", sino algo más integral. Obligaría a otra forma de relación con todo lo que no es un hombre, esto es, un hombre de verdad: blanco, con pene, con aversión por el resto de penes, capacitado para "todo", separado ontológicamente del resto de especies, etc.

Antes que con estáticas regiones del Ser y el No Ser, las calibanas dibujan un mapa con intersecciones particulares, y resistencias particulares, en contextos marcados por violencias coloniales que comparten raíz. Sus discursos no ofrecen recetas universales, ni hablan de categorías únicas, pues las resistencias sólo son practicables desde un marco propio (desde el propio cuerpo, la cultura propia, las necesidades propias), salvaguardándonos así de la violencia epistémica que comporta la herencia moderna.

## Bibliografía

- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo*. Madrid: Akal.
- Butler, J. (2005). *Regulaciones de género*. La ventana (23), 7-35.
- Casas, B. de las, & Pérez Fernández, I. (1989). *Brevísima relación de la destrucción de África: preludeo de la destrucción de Indias*. Salamanca (España): Editorial San Esteban.
- Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of color. *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241-1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. Ciudad de México: UAM-Iz.
- Espino, A. (12 de Octubre de 2013). "Ejecuciones, violaciones, mutilaciones", así fue la conquista de América. (J. Zurro, Entrevistador, & E. Confidencial, Editor) Recuperado el 24 de Enero de 2017, de [http://www.elconfidencial.com/cultura/2013-10-12/ejecuciones-mutilaciones-violaciones-asi-fue-la-conquista-de-america\\_40390/](http://www.elconfidencial.com/cultura/2013-10-12/ejecuciones-mutilaciones-violaciones-asi-fue-la-conquista-de-america_40390/)
- Fanon, F. (1976). *Sociología de una revolución*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Rosario: Kolectivo Editorial "Último Recurso".
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal: Madrid. <https://doi.org/10.7476/9788523212148>
- Fanon, F. (2016). Argelia se quita el velo. En F. Valdés, *Leer a Fanon, medio siglo después* (págs. 136-155). Ciudad de México: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (1984). Society must be defended. En P. Rabinow, *The Foucault Reader*. New York: Random Books.
- Gil Hernández, R. (2019). *Los fantasmas de los guanches*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon. *Tabula Rasa* (16), 79-102. <https://doi.org/10.25058/20112742.112>
- Grosfoguel, R. (01 de 04 de 2013). ¿Cómo luchar decolonialmente? (M. R. Trejo, Entrevistador) Madrid: El Diagonal.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa* (24), 123-143, <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Kinnen, E. (1969). *El humanismo social de Marx*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9 Julio/Diciembre. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Marx, K. (1966). *Obras escogidas de Marx y Engels*. Moscú: Editorial Progreso.
- Miranda Rojas, L., Godoy, F., Egaña Rojas, L., Benzidán, K., & Piña Narváez, Y. (2017). *No existe sexo sin racialización*. Madrid: Colectivo Aillu Matadero.
- Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización

- y la racialización. *El Cotidiano* (184), 13-22.
- Pérez Flores, L. (2018). De Fanon a la interseccionalidad. *Neurosis, sexo y descolonización*. Atlántida, 107-128. <https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2018.09.006>
- Pérez Flores, L. (2019). Islas, migración y criollización. *Canarias desde un enfoque decolonial*. *Anuario de Estudios Atlánticos*, 65(065-021), 1-19.
- Pierre-Charles, G. (1981). *El Caribe Contemporáneo*. México: Siglo XXI.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Preciado, B. (2007). Biopolítica del género. En AAVV, *Biopolítica*. Buenos Aires: Ají de pollo.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En R. G. Santiago Castro Gómez, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (págs. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Segato, R. L. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En J. M. Aníbal Quijano, *La cuestión decolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Valdés, F. (2016). *Leer a Fanon, medio siglo después*. Ciudad de México: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Valdés, F. (2017). *La in-disciplina de Calibán. Filosofía en el Caribe más allá de la Academia*. La Habana: Editorial Filosofi@.cu.
- Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de sueños.