

Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia

Instituto Colombiano de
Antropología e Historia
–ICANH– Universidad del Cauca,
Bogotá, 2005, 274 pp.

Arturo Escobar

.....

La labor académica e intelectual del colombiano Arturo Escobar ha estado asociada al tema-problema del desarrollo y complementariamente con tópicos como los movimientos sociales en América Latina, la ecología política, la relación-tensión entre cultura y política, y últimamente al posdesarrollo como heurístico sugerente y horizonte teórico, político y crítico de gran significación en torno a la diferencia económico-cultural. Sin abandonar estos temas, Escobar nos presenta su más reciente libro en español *Más allá del Tercer mundo. Globalización y diferencia*, proyecto patrocinado por el Instituto colombiano de Antropología e Historia –ICANH– y la Universidad del Cauca.

Uno de los aspectos medulares del libro estriba en su espíritu, esta vez anclado en las posibilidades de confrontación a la globalización concebida no como imperativo y fenómeno monolítico y homogeneizante, sino como espacio existencial de debate y convergencia dialéctica de “una verdadera multiplicidad de configuraciones

político-culturales, diseños socio-ambientales y modelos económicos” o economías, en donde la modernidad, el eurocentrismo, el desarrollo y en general, el imago moderno ya no constituyen los principios orientadores y capitales de la vida socio-cultural en contextos diferenciados. En este horizonte, el autor al inscribirse en las perspectivas críticas del programa modernidad-colonialidad que paulatinamente recorren América Latina y a algunos espacios metropolitanos, se inspira para su análisis en teorías y planteos jóvenes como la complejidad, la autoorganización, la política de lugarización y la política de emergencia-consolidación de movimientos sociales contra la globalidad opresiva y/o el fascismo social.

Refresca e (in)tranquiliza encontrar en estos tiempos, un libro contrapuesto a la premisa de la globalización euro-usacéntrica como teología y teleología por la cual los pueblos otrora tercermundistas concretarán su redención, independientemente de su singularidad cultural y sus consiguientes concepciones y





prácticas de mundo y existencia. De ahí que los planteamientos de Escobar, al controvertir y refutar la globalización como “profundización y universalización” y exacerbación de la modernidad, no se localizan en lo contestatario y panfletario, pues además señala posibilidades para concebir, practicar y habitar “otros mundos y mundos de otro modo”. En tal sentido, Escobar desentraña el excesivo eurocentrismo de pensadores que como Guiddens, Habermas, Appadurai, Negri & Hardt, Castells y un amplísimo número de autores que podríamos agregar, para quienes “no hay un afuera de la modernidad y el destino del planeta está signado por el imaginario moderno”, posturas que al ser adoptadas y/o adaptadas en nuestros contextos, no solo admiten que el capitalismo es una entidad totalitaria, sino que impiden pensar, practicar y experimentar moviéndose más allá de la modernidad.

Las pluralizaciones de la diferencia subalterna (Scott), el posmodernismo opositor (De Sousa), los nuevos imaginarios anti capitalistas (Quijano/Amin), las perspectivas no eurocéntricas del programa modernidad-colonialidad, entre otros horizontes analíticos, permiten al autor avizorar una lógica teórica-política creciente para pensar el problema y la potencialidad de la diferencia bajo el legado crítico y la agencia social de resistencia y experimentación creativa. De esta

manera, adquieren relevancia y son por tanto susceptibles de reivindicación las “nuevas superficies y espacios de lucha”, las prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica basadas en el lugar y entre otros, la posmodernidad de soluciones para problemas modernos, aspectos con implicaciones epistémicos-epistemológicas y socio-políticas, desde donde se imagina y construye “el más allá del Tercer Mundo”.

Sobre estas consideraciones se tejen las reflexiones en parte bajo el soporte etnográfico en el Pacífico sur colombiano donde se aprecian las dinámicas del desarrollo, la naturaleza, la(s) economías, los movimientos sociales, la biodiversidad y el desplazamiento como fenómeno consustancial a la intervención del capital en zonas y áreas estratégicas que hacen de la naturaleza –biodiversidad– y la cultura –diversidad–, reservorios de riqueza y acumulación para el capitalismo corporativo transnacional. En este caso, el autor enfatiza en su ya tradicional alusión al Proceso de Comunidades Negras como experiencia con fuerza socio-política y epistemológica, útil a la hora de pensar el lugar, la diferencia y la globalización.

La apelación a otros temas como nación y modernidades, ecología de la diferencia, la relación ser humano y naturaleza, la cultura y el lugar, modernidad e identidad y

antropologías, completan el mapa sobre globalización y diferencia, siempre intentando pensar más allá del paradigma de la modernidad y en el marco de la defensa ecológica, económica político-cultural y sus derivaciones e implicaciones epistémico-epistemológicas, ontológicas y existenciales.

En general, el libro a pesar de constituir una compilación de reflexiones producidas en locaciones distintas y para fines académicos específicos, presenta articuladamente diversos tópicos y fenómenos y su comportamiento en contextos globales donde, al margen de la modernidad como calle de dirección única, se moviliza la idea y práctica de la pluriversalidad y diversidad como espacios plurales, donde no solo hoy otros mundos son posibles, sino que otros mundos siempre han existido y han sido posibles. Todo un llamado a construir un universal que sea pluriversal, un universal incluyente que avanza en aspectos como la redistribución, el reconocimiento –aún sin conocimiento– y la descolonización. El aporte del profesor Escobar integra un numeroso y ya vasto trabajo de pensadores del otrora Tercer Mundo localizados en varias latitudes, investigaciones importantes en la medida en que destacan el carácter “histórico-estructuralmente heterogéneo” de América Latina, reconociendo la posibilidad de un afuera de la modernidad y por tanto,

de otras formas de estar en el mundo. Empero, queda por constatar si muchos de los planteamientos y hechos relacionados por Escobar, logran superar significativamente esa suerte de universalización y naturalización de la modernidad y no terminan siendo asumidas como casos fronterizos del euro-usa/etnocentrismo y de su pretensión por racionalizar, disciplinar y controlar el mundo de la vida. Sobre esta consideración ya varios trabajos y lecturas, a pesar de tener una locación y una perspectiva analítica particular, han demostrado poca contundencia en la concreción de desprendimientos de la matriz moderna y del afán universalista de la modernidad, pues contrariamente sin que éste haya sido su propósito, han contribuido a su legitimación y configuración como imperativo presuntamente “incompatible”, convirtiéndose como lo califica Grosfoguel en “fuerzas modernas anti modernas”.

En espacios y tiempos de exacerbada globalización, es preciso –siguiendo a Escobar–, ver como el panorama actual ofrece “procesos de descentramiento de la modernidad”, expresados en posturas analítico-hermenéuticas que promueven “otras modernidades”, “modernidades alternativas”, o “alternativas a la modernidad”, evidenciando a su vez, la existencia de “topografías diferentes a la modernidad”, con claras manifestaciones y estrategias



epistémico-epistemológicas, políticas y existenciales.

En suma y en medio de estas consideraciones, Más allá del Tercer mundo. Globalización y diferencia, representa una contribución para movilizar el pensamiento y re-activar el conjunto de luchas contra la pretendida “dominación de pleno

espectro” en las que la modernidad y la globalización no solo son resistidas, adaptadas, travestidas y confrontadas, sino también soslayadas, es decir que el imago moderno no determina, por el contrario termina o en su defecto se transforma en otra manifestación, siempre en favor de la VIDA.

Olver Quijano Valencia
oquijano@unicauca.edu.co

El Harén en Occidente,

Planeta, Bogotá, 2004, 256 pp.

Fatema Mernissi

Fatema Mernissi explora la mirada que Occidente ha construido sobre el harén musulmán (es decir, sobre la mujer, sobre las relaciones de género hombre-mujer, sobre la sensualidad y la sexualidad) desde su propio cuerpo y desde las fábulas que aprendió de memoria de boca de su abuela analfabeta, con quien descubrió que la narración oral concede un poder extraordinario a la fantasía al permitirle escapar de la censura e introducir distorsiones heréticas en los cuentos. De las fábulas aprendió que en el Islam, hombres y mujeres están en pie de guerra y que el sexo más inteligente rara vez es el escogido por las autoridades religiosas, “si las leyes musulmanas otorgan a los hombres

el derecho a dominar a las mujeres, en las fábulas orales parece que sucede lo contrario”.¹

En la literatura oral musulmana hay una estrecha relación entre sexo y política que Fatema Mernissi lee en la manera como Sherezade (personaje central de *Las Mil y una Noches*) se relaciona con el rey –para impedir más matanzas femeninas que dieran origen a un alzamiento popular–, a través de la invención diaria de fábulas, tarea que requería de tres talentos estratégicos: compilar una amplia



¹ Fatema Mernissi, *El harén en Occidente*, Bogotá, Planeta, 2004, p. 19.

información,² conocer muy bien la mente del criminal para intentar modificarla usando solo palabras (diálogo que desarma al asesino, razón que se impone a la violencia), y controlar su propio miedo para seguir pensando con claridad. Sherezade expresa el conflicto explosivo que existe en la cultura musulmana entre la Verdad sagrada, encargada a los predicadores, y la ficción –dejada a los cuentacuentos–, entre Verdad –como territorio de la ley y sus constricciones– e Imaginación –el mundo de la diversión y del placer–. Sherezade condensa al predicador y al cuentacuentos, a la Verdad y a la imaginación. Ella es la mezcla de conocimiento y ficción.

2 Sherezade, según la fábula, poseía una sabiduría enciclopédica que, podríamos pensar, contemplaba el acervo científico de Oriente, del que da cuenta Aimé Césaire (*Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, p. 38): “...la invención de la aritmética y la geometría por los egipcios; el descubrimiento de la astronomía por los asirios; el nacimiento de la química entre los árabes; la aparición del racionalismo en el seno del Islam en una época en la que el pensamiento occidental tenía una apariencia furiosamente prelógica...”. *Las Mil y una noches* cuentan que las mujeres del harén no tenían más alternativa que invertir su tiempo en mejorar su educación que incluía interpretar el Corán, hacer poesía, tocar el laúd, cantar, bailar... En Oriente, la asignación de razón al mundo masculino y de sentimiento al femenino –si nos atenemos a lo que nos cuentan las fábulas– parece no haber sido el eje de diferenciación hombre-mujer.

Para Mernissi existen otros indicios de cuán política es la literatura oral: las élites musulmanas consideraron que los cuentos eran obras sin valor cultural por transmitirse por vía oral, por ser producto del populacho inculto, y por ser transmitidos por mujeres –habitualmente las abuelas–, en el ámbito privado de la familia. Manera de ver las fábulas que es, según Mernissi, una burla tanto a las masas como a lo femenino. El propio significado de la palabra cuento en árabe da cuenta de ello: “palabras de la noche” y “delirio de mentes perturbadas”. Pero en los cuentos se trastocan los valores: las mujeres son más astutas que los hombres, el juez está equivocado, la víctima tiene la razón, además, juzga al rey y le obliga a cambiar su conducta. Los cuentos pertenecen al mundo profundo de la noche,³ al reino de lo femenino.

Y habría algo más político que Sherezade preguntándose, en la Bagdad del siglo IX, asuntos filosóficos de gran envergadura tales como ¿por qué obedecer una ley injusta? Porque la ha escrito un hombre? Y si la Verdad es tan evidente, ¿por qué se niega la ficción? Sobre todo si Sherezade se compara con la concepción ilustrada sobre la mujer que en el siglo XVIII europeo expresó Immanuel Kant en *Lo bello y lo sublime*, quien opone belleza a

3 Al que se opone la fragilidad del día, que es masculino.



inteligencia, estupidez a capacidad de pensar, lo que lleva a Fatema a afirmar que en Occidente se hace una extravagante separación entre sentimientos y razón.

Mernissi se aproxima a la noción occidental del harén desde sus propios miedos a cruzar fronteras, pero también desde su disposición a desplegar sus alas y a aprender de los forasteros la diferencia. En este texto, Fatema –como Césaire cuando se refiere a la ecuación colonización igual a cosificación–,⁴ habla por millones de mujeres a quienes sabiamente la sociedad occidental, amante del exotismo, les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor. Lee desde su propio cuerpo la mirada que el OTRO hace de ella como SER-MUJER. En el capítulo final Fatema revela cómo la OTREDAD la ha constituido y la ha localizado en las coordenadas del tiempo más que en las del espacio. “En el mundo blanco, el hombre de color –dice Fanon,⁵ la mujer norafricana, dice Mernissi– encuentra dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora”: las opciones estéticas de Occidente marcan la piel de la mujer con una “frontera invisible” y “al

dar el máximo de importancia a la imagen de niña y fijarla en la iconografía como ideal de belleza, condena a la invisibilidad a la mujer madura (...) el occidental moderno refuerza así las teorías sostenidas por Immanuel Kant en el siglo XVIII. Las mujeres deben aparentar que son bellas, lo cual no deja de ser infantil y estúpido...”.⁶ Esto que podría parecer baladí, también fue sugerido por Césaire como parte de los valores culturales que valía la pena tener en cuenta: la moda.⁷

Mernissi muestra cómo en Oriente las coordenadas espaciales se constituyen en arma contra la mujer al reducirla a los espacios privados, a la esfera doméstica, mientras la pública se reserva a los hombres, en tanto en Occidente, el tiempo lanza a las mujeres maduras que se distancian del patrón estético, a la inexistencia. El harén occidental separa la belleza juvenil de la madurez, considerada de mal gusto.⁸ Fatema Mernissi muestra en este texto la relación histórica entre el poder y la prepotencia coloniales y la producción de un imaginario que

4 Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire, 1974, p. 102.

5 Fatema Mernissi, *El harén en Occidente*, pp. 244 y 245.

6 *Ibid.*, pp. 244 y 245.

7 Aimé Césaire, “Cultura y colonización”, en *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, p. 47.

8 Mernissi, *op. cit.*, p. 244. En una conversación sostenida con Marta Bustos, ella sugería pensar que Occidente también usa el espacio contra las mujeres, el espacio del propio cuerpo de la mujer que cambia sus dimensiones con el paso de los años.

legítima esa dominación mientras evita aludir a los intereses materiales de la colonización. También pone en evidencia como el patrón de poder moderno-colonial continúa definiendo las identidades modernas y las relaciones intersubjetivas de poder y conocimiento –como lo sugiere Nelson Maldonado:⁹ además de las imágenes negativas existen otras que mitifican, que elaboran un imaginario romántico que le atribuye a las sociedades árabes un atractivo exótico–.

Lee en el discurso occidental sobre el harén, las jerarquías de conocimientos y de seres humanos que como señala Grosfoguel,¹⁰ constituyen un discurso que forma parte de los diseños globales imperiales, de la superposición compleja y enredada de la jerarquía global etnoracial y de género de los europeos/norteamericanos sobre los no-europeos/norteamericanos.

Fatema Mernissi contribuye con una crítica epistémica desde la geocorpopolítica del conocimiento a la producción de conocimientos críticos y a un replanteamiento de las ciencias sociales. Crítica epistémica que, al decir de Nelson Maldonado,

viene desde el Ser colonial, desde localizaciones otras en la diferencia colonial y que se expresa en los estudios de Mernissi sobre la mujer en el Islam y en Occidente. Así como Césaire vio continuidades entre el fascismo y la colonización, Mernissi devela continuidades entre las relaciones patriarcales occidentales y la colonialidad.

Mernissi habla desde su ser de mujer bereber acerca de las relaciones de poder entre oriente-occidente y entre mujer-hombre. Ella habla desde su cuerpo y su piel, desde sus emociones (su desconcierto ante las sonrisas –con connotaciones sexuales– de la mayoría de hombres occidentales cada vez que decía que había nacido en un harén), es decir, desde la corpopolítica y desde las fronteras (“la más peligrosa de mi vida”:¹¹ entre su ciudad natal medieval (Fez) y la capital moderna (Rabat) y la que hay entre el oriente donde nació y vive y occidente donde estudió), esto es, desde la geopolítica. Y para esta socióloga marroquí las fronteras hoy son delimitadas por el Cowboy, que suscita el miedo de las otras y los otros por el uso sistemático que hace de su tecnología de la violencia: desenfundar su revólver cada vez que un desdichado extranjero se acerca a sus fronteras.¹²

9 Nelson Maldonado-Torres, “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, en *Discurso sobre el colonialismo*.

10 Ramón Grosfoguel, “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”, en *Discurso sobre el colonialismo*.

11 Fatema Mernissi, *op. cit.*, p. 14.

12 Fatema Mernissi, Discurso al recibir el premio Príncipe de Asturias a las Letras, 2003, que compartió con Susan Sontag.



En este texto, la autora hace explícita la relación entre el lugar de enunciación (su localización geo y corropolítica como sujeto-mujer que habla) y la producción de conocimientos. ¿Conocimientos sobre qué? Sobre lo que implica un harén. Mientras para Fatema, como mujer que nació en un harén,¹³ éste es el hogar tradicional, sinónimo de la institución familiar que prohíbe a mujeres franquear sus puertas y merma sus derechos; prisión con apariencia de palacio, nunca asociado con diversión ni jovialidad, para Occidente el harén es un lugar fantástico, voluptuoso, eufórico, sin peligros ni constricciones, donde los hombres obtienen placer sexual sin resistencia de las mujeres reducidas a la esclavitud, desnudas, vulnerables y contentas de estar allí encerradas, a final de cuentas, todo un festín orgiástico.

Para Mernissi, el poder de lo femenino es una auténtica barrera entre Oriente y Occidente. Dos rasgos son distintivos del harén imaginado por los occidentales: la ausencia de miedo a la mujer (porque ella es sumisa y está siempre dispuesta a obedecer) y la ausencia de intercambio intelectual con el hombre (al suponerlo como un obstáculo para el placer erótico). En

13 La autora señala que harén viene de la palabra árabe haran que significa pecado, la frontera entre Ley Sagrada y placer, lo pecaminoso e ilícito, lo que la ley sagrada prohíbe.

el harén musulmán, afirma Fatema, la confrontación cerebral es necesaria para alcanzar el orgasmo. Fatema Mernissi nos muestra que la descolonización es un imperativo porque las relaciones de poder, las concepciones del conocimiento que fomentan la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de género, creadas o re-creadas por el mundo moderno-colonial siguen vivas aun en países donde se llevaron a cabo luchas de liberación nacional.

Las mujeres musulmanas, a pesar de su participación activa en los movimientos de liberación nacional, continúan obedeciendo. Mernissi, en su libro *El poder olvidado*,¹⁴ nos dice que el origen de la discriminación de la mujer en los países islámicos no se encuentra solo en la religión, sino también en la política de los estados correspondientes y en la herencia sociocultural patriarcal de sus sociedades. El problema no es si las mujeres llevan velo o no. Lo realmente preocupante es la falta de derechos laborales y sociales, la limitación del acceso a la educación, a las libertades públicas. El machismo en las sociedades musulmanas está tan arraigado, que no existe ningún sector político que escape a él por muy progresista que

14 Fatema Mernissi, *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, Barcelona, Icaria, 1993.

se autodefina. Fatema trae un ejemplo muy significativo –por cuanto trata de la Revolución Argelina, “una de las revoluciones progresistas más importantes de nuestro siglo”–: hace referencia a una entrevista hecha a un reconocido historiador argelino, Harbi,¹⁵ quien participó destacadamente en el movimiento anticolonialista en la Argelia revolucionaria. Harbi explica que “...los hermanos revolucionarios mantenían relaciones totalmente tradicionales con las mujeres en la resistencia, en los campos de la guerrilla. Hacían todo lo posible para que las mujeres no abandonaran sus roles tradicionales; las usaban para el sexo y para cocinar, además de asignarles nuevos roles cuando les convenía, por ejemplo en la logística y llevando armas”. Este hecho ilustra, “que el pueblo árabe incluso cuando tiene que hacer grandes sacrificios y adoptar cambios radicales, se resiste sobremanera a la idea de sacrificar la desigualdad social”. El mantener a la mujer en el lugar que se le ha asignado tradicionalmente había que afianzarlo aun cuando se luchaba por cambios más radicales en todos los sentidos.¹⁶

Parafraseando a Césaire, no hay una mala colonización que ejerza dominio sobre las mujeres y una cultura nacional que las valore. Los tiempos del patriarcalismo nunca se conjugan con los verbos del idilio.¹⁷

Martha Cecilia García

15 Publicada en *Revoltes logiques* bajo el título de “Mujeres en la revolución argelina”.

16 Abdelkáder Muhámmad Ali, “El Islam y la mujer: Proyecto de informe sobre la situación del Islam en Europa”, 15 de diciembre de 1997, consultado en WebIslam.

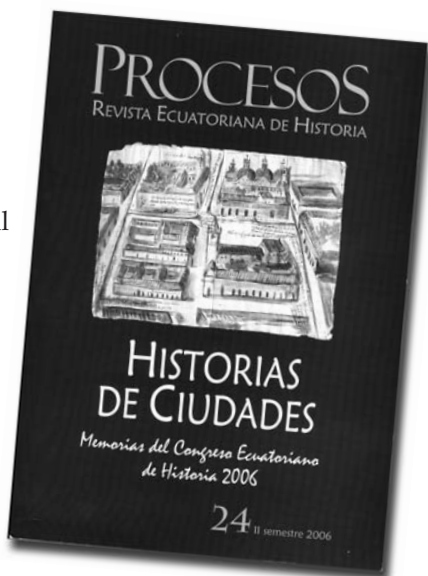
17 Aimé Césaire dice: “los tiempos de la colonización nunca se conjugan con los verbos del idilio”, en “Cultura y colonización”, p. 52.

PROCESOS

REVISTA ECUATORIANA DE HISTORIA

24 II SEMESTRE 2006

- Regulaciones de la vida urbana colonial
Jorge Núñez Sánchez
- La ruta a la Mar del Sur y la fundación de Ibarra, s. XVII y XVIII
Rocío Rueda Novoa
- Guayaquil: un puerto colonial en los mares del sur, s. XVIII
María Eugenia Chaves
- Patrimonialismo, conflicto y poder en la reconstrucción de Riobamba, 1797-1822
Rosario Coronel Feijóo
- Manta: una ciudad-puerto en el siglo XIX
Tatiana Hidrovo Quiñónez
- Cambios históricos en el paisaje de Cuenca, s. XIX-XX
Ana Luz Borrero Vega
- Recuentos de dos ciudades: Guayaquil en 1899 y Quito en 1906
Michael T. Hamerly
- Riobamba y el ferrocarril en el primer cuarto del siglo XX
Franklin Cepeda Astudillo
- Las monografías locales en el Ecuador del siglo XX
Hernán Ibarra
- Apuntes para una historia del gremio de albañiles de Quito
Eduardo Kigman Garcés
- INFORME DEL CONGRESO ECUATORIANO DE HISTORIA 2006
RESEÑAS/ REFERENCIAS/ EVENTOS



SUSCRIPCIONES

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo, apartado postal: 17-12-886
teléfono: (593-2) 255 4358, fax: ext. 12
e-mail: cen@accessinter.net. • Quito-Ecuador

CANJES

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Centro de Información
Toledo N 22-80, apartado postal: 17-12-569
teléfono (593-2) 322 7593, fax: (593-2) 322 8426
e-mail: uasb@uasb.du.ec • <http://www.uasb.edu.ec>