

**Descolonizando el Feminismo:
Teorías y Prácticas desde los Márgenes**

Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo
(editoras)

Índice

Agradecimientos

Introducción **6**

Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz

I Situando nuestro conocimiento

Capítulo 1 **24**

Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales

Liliana Suárez Navaz

Capítulo 2 **68**

Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo

Rosalva Aída Hernández Castillo

II. Descentrando la Teoría

Capítulo 3 **112**

Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales

Chandra Talpade Mohanty

Capítulo 4 **162**

Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto

Saba Mahmood

Capítulo 5 **215**

Cuestionando la Teoría: Género, Poder e Identidad en el Contexto Africano

Amina Mama

III Reconceptualizando las Prácticas Feministas

Capítulo 6 **235**

Feminismos Islámicos: Peligros y Promesas

Nayereh Tohidi

Capítulo 7 **278**

La Política de los Derechos de las Mujeres y la Diversidad Cultural en Uganda

Aili Mari Tripp

Capítulo 8 **329**

Mujeres Indígenas Americanas Luchando por sus Derechos

Tarcila Rivera

Capítulo 9 **350**

Las hijas de Cuauhtémoc: Feminismo Chicano y Prensa Cultural 1968-1973

Maylei Blackwell

Capítulo 10 **404**

De vuelta a *Bajo los ojos de Occidente* : La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas

Chandra Talpade Mohanty

Agradecimientos

En primer lugar queremos agradecer a todas las autoras que participan en este proyecto colectivo el haber accedido a compartir sus reflexiones teóricas y experiencias de lucha con el público hispano-parlante autorizándonos a traducir y publicar sus trabajos. Y a todas las mujeres anónimas y amigas que han inspirado nuestras reflexiones y nuestras prácticas, así como a los varones amigos que se aventuran en el riesgo de perder el dominio en las relaciones de género y caminan a nuestro lado. Agradecemos el coraje de la denuncia conjunta, los diálogos compartidos, la solidaridad alimentada.

Las traducciones que compilamos en este volumen fueron posibles gracias a dos entidades financiadoras. En primer lugar fue crucial el apoyo financiero del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México, mediante la beca de investigación otorgada al proyecto “*Viejos y Nuevos Espacios de Poder: Mujeres Indígenas, Resistencia Cotidiana y Organización Colectiva*” bajo la coordinación de Aída Hernández Castillo. En segundo lugar, de manera más tangencial, el proyecto I+D “*Globalización, ciudadanía, y transnacionalismo*” del Ministerio de Educación Ciencia en España, coordinado por Liliana Suárez Navaz. Agradecemos también el cuidadoso trabajo de traducción realizado por María Vinós, Lauro Medina y Maggie Smith.

Gracias a la beca para *Estancias de Investigadores Extranjeros* en España del Ministerio de Educación y Ciencia, pudimos iniciar este proyecto en el marco de la estancia sabática de Aída Hernández en los departamentos de antropología de las Universidades Autónoma de Madrid y Autónoma de Barcelona. Durante este año la amistad y el diálogo intelectual y político con Verena Stolcke enriquecieron la experiencia de Aida en tierras catalanas y ha continuado desde entonces apoyándonos e inspirándonos a ambas en la construcción de este proyecto.

Agradecemos también a nuestros centros de trabajo: el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en México, por el apoyo institucional que nos dieron para el desarrollo de estos diálogos transatlánticos.

Nuestro agradecimiento al Comité Editorial de Ediciones Cátedra, por las importantes sugerencias que nos dio para mejorar nuestros trabajos y por el apoyo para la publicación de este libro.

Los participantes en el seminario de doctorado *Género y Diversidad Cultural* en la UAM y en el seminario de *Género y Etnicidad* en CIESAS enriquecieron nuestras reflexiones sobre los feminismos poscoloniales con sus preguntas y debates .

A Alejandro Alvarez Bejar, cuyo cariño y apoyo solidario fue fundamental para llevar a buen término este proyecto, con agradecimiento por la riqueza de los diálogos intelectuales mantenidos por Aida con él a lo largo de diez años. Y a Helen Safa, que dio refugio a Liliana en la Universidad de Florida en tiempos que fueron esenciales para la consecución del proyecto.

A Andrea Yara, Iker y Rodrigo, nuestro amor y agradecimiento por ser nuestra fortaleza, con una disculpa por las horas de juego que no compartimos con ellos por estar trabajando en este libro. Con la esperanza de que nuestra amistad transcontinental encuentre continuidad en ellos.

Introducción

Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz

La propuesta de este libro surge de la necesidad de hacer accesible a un público hispano-parlante reflexiones epistemológicas y experiencias de luchas feministas desarrolladas y teorizadas desde el Sur, concebido metafóricamente como un espacio político que se caracteriza por cuestionar las herencias de la dominación e imaginar otras cartografías de resistencia posibles. Se trata de un esfuerzo por construir puentes de comunicación entre diversas tradiciones feministas que no han estado lo suficientemente representadas en la literatura feminista académica, hegemonizada por la producción teórica de los Estados Unidos y de Europa. Esta colección reúne una serie de trabajos hasta ahora inéditos en español, que han marcado desde distintas perspectivas un giro en los debates de la teoría de género, al cuestionar visiones feministas etnocéntricas que no habían considerado la articulación entre género y raza o entre identidades culturales e identidades de género, ni el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas e ideologías patriarcales.

La selección presentada y su traducción al español se hicieron en el marco de un curso de doctorado sobre *Género y Diversidad Cultural*, impartido por las editoras, Aída Hernández y Liliana Suárez en el programa de Antropología Social, de la Universidad Autónoma de Madrid. Tras la experiencia de este curso, nos dimos cuenta que textos claves para el debate en torno a la articulación entre género y cultura y entre feminismos y poscolonialismos, no habían sido traducidos al español. En cierto sentido esta colección es pues, parte de nuestras propias búsquedas epistemológicas y de

nuestras propias experiencias de construcción de puentes transatlánticos entre México y España; entre América y Europa y entre la teoría feminista y nuestros propios activismos políticos.

Nuestro trabajo académico y político con organizaciones de mujeres indígenas en América Latina y con migrantes africanas y latinoamericanas en España, nos ha llevado a cuestionarnos las premisas teóricas y las estrategias políticas que en un primer momento guiaron nuestra práctica feminista. Los cuestionamientos teóricos al sujeto del feminismo universalista que recogemos en esta colección, los habíamos encontrado también en nuestros diálogos con las mujeres indígenas y africanas. Desde otros lugares de enunciación, y desde unas voces que nos hablan a partir de lo cotidiano, las mujeres con las que trabajamos, han venido construyendo también sus propias teorizaciones y conceptualizaciones sobre las desigualdades de género, en donde las reflexiones sobre el reconocimiento y la redistribución son fundamentales. Fueron en parte estos diálogos, los que nos llevaron a buscar en las teorías poscoloniales nuevas herramientas de análisis más acordes con las realidades de diversidad cultural en las que realizamos nuestro trabajo antropológico, así como nuevas estrategias de lucha para la construcción de alianzas políticas que partan del reconocimiento de la pluralidad de intereses y experiencias que marcan la vida de las mujeres en nuestros continentes.

Algunos de los artículos que aquí incluimos, como los de Chandra Mohanty y Saba Mahmood, son trabajos que han impactado de manera profunda los Estudios de Género en la academia anglo-parlante poniendo en la mesa del debate el problema del etnocentrismo feminista. Varias de las autoras de este libro han sido identificadas como *feministas poscoloniales*, vinculando su desarrollo intelectual a las propuestas teóricas de pensadores como Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak, de quienes recuperan la preocupación por analizar los efectos del imperialismo, el

colonialismo y el racismo en sus manifestaciones textuales y discursivas, y el interés por explorar las distintas estrategias de resistencia que producen estas formas de conocimiento-poder.

El concepto de poscolonialismo que retomamos de estas propuestas teóricas se refiere no al momento político e histórico desde donde escriben algunos de los autores que integran esta corriente intelectual, sino a su propuesta epistemológica de descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de aquellos sujetos sociales --construidos como “los otros” en distintos contextos geográficos e históricos -- se convierten en una forma de *colonialismo discursivo* que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye. Podríamos decir entonces que el adjetivo de poscoloniales se refiere a una aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el Sur, más que a los procesos de descolonización política que se dieron en Africa y Asia, de donde son originarios algunos de los principales representantes de esta corriente (ver capítulo 2).

La tarea descolonizadora en la que han participado varias de las autoras de este libro se ha dado no sólo con respecto al conocimiento producido desde Occidente, sino al interior de los mismos movimientos políticos de los que algunas de ellas son parte, los cuales han tendido a reproducir las representaciones y exclusiones del colonizador. Las críticas a los nacionalismos masculinistas de sus comunidades culturales, aún a costa de ser acusadas de “traidoras”, ha llevado a varias de las autoras de este libro a replantear las políticas del reconocimiento cultural desde una perspectiva que reivindica la diversidad dentro de la diversidad. En este sentido la activista quechua peruana, Tarcila Rivera, y la feminista Islámica, Nayereh Tohidi, interpelan de manera directa a los movimientos políticos de sus países al cuestionar desde una perspectiva de género la

agenda político-cultural del movimiento indio en América Latina y la del régimen musulmán en Irán.

A pesar de que el tema del racismo y su vínculo con las exclusiones de género, ha tomado una gran relevancia en América Latina, a partir del impacto que los movimientos indígenas y afro-descendientes han tenido en las agendas políticas nacionales, las experiencias y teorizaciones, sobre estos temas que se han desarrollado en otras partes del hemisferio sur, (ó por sectores del sur que se han volcado en el norte) son casi desconocidas en los ámbitos académicos hispano parlantes. Es por esta razón que nos dimos a la tarea de seleccionar y traducir una serie de textos que consideramos fundamentales para la discusión en torno a la construcción de las identidades genéricas en contextos de diversidad cultural.

A nivel político consideramos relevante poder incorporar las críticas de los feminismos poscoloniales e indígenas a los debates feministas académicos y a las búsquedas de articulaciones políticas entre movimientos de resistencia diversos y algunas veces antagónicos. La claridad ante el desvelamiento de las estrategias de gobernabilidad colonial y poscolonial tan presentes hoy en día en políticas estatales y dinámicas transnacionales nos da herramientas para la construcción de diálogos equitativos y alianzas estratégicas.

Esta propuesta no pretende ser representativa de un movimiento coherente. Nuestra elección provoca la atención a nuevas propuestas, herramientas, significados que las prácticas colectivas de mujeres que socavan poderes patriarcales en distintos rincones del mundo. Si bien la variedad de perspectivas teóricas y metodológicas es manifiesta, esto no debe considerarse sino reflejo de las condiciones situadas, específicas, e históricamente encarnadas de sujetos sociales inscritos en sociedades y realidades locales concretas. Sujetos que parten de y reevalúan las identidades socioculturales basadas en etnicidad,

religión, sexualidad, clase, color, clan, nación, e incluso posicionamiento en el complejo desorden mundial.

A pesar de esta gran diversidad de enfoques teóricos y metodológicos encontramos dos ejes de análisis que atraviesan este libro y que son el hilo conductor a través del cual nos van guiando por el escarpado sendero de la descolonización del feminismo.

1) La tensión con los feminismos hegemónicos.

La tensión con un feminismo que habla desde una posición estructural de poder y que ha logrado imponer su agenda política como la única agenda válida para la construcción de la equidad de género, es el punto de partida de varias de las autoras de este libro. Chandra Mohanty denuncia esta hegemonía como una manifestación más del colonialismo occidental. Las feministas chicanas, cuya historia reconstruye Maylei Blackwell; las feministas islámicas, de cuya diversidad interna da cuenta Nayareh Tohidi; las indígenas andinas cuyas luchas descolonizadoras encabeza Tarcila Rivera; las mujeres ugandeses y nigerianas que enfrentan tradiciones patriarcales, a la vez que reivindican identidades culturales, cuyas contradicciones describen Aili Mari Tripp y Amina Mama; las musulmanas egipcias del movimiento de la mesquita, cuya agencia social es reivindicada por Saba Mahmood, no han encontrado respuesta a sus necesidades específicas en una lucha feminista que se asume como mundial, y que ignora los efectos del colonialismo y el imperialismo en la vida de las mujeres.

Sin dejar de reconocer las posibilidades emancipatorias que el discurso feminista ha abierto para muchas mujeres de sus regiones de origen, las autoras rechazan las conceptualizaciones universalisantes de los derechos de las mujeres develando el papel que han jugado como localismos globalizados, (es decir se trata de un conocimientos locales que han sido globalizados) (ver De Sousa Santos 1998) al pretender imponer visiones sobre un individuo libre y racional cómo sujeto del derecho, y conceptualizaciones de

igualdad y libertad, que tienen sus raíces en un lugar específico del tiempo y el espacio: en la Ilustración europea y en este sentido, pueden ser consideradas como conocimientos locales que han sido exitosamente globalizados. Saba Mahmood, de manera especial confronta la normativa liberal que parte de una conceptualización de agencia social que “limita de forma severa nuestra capacidad para conocer y cuestionar la vida de las mujeres cuyos deseos, afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales” (p.145)

Con el tiempo esta normativa liberal del feminismo ha adquirido el carácter de globalismo localizado, (es decir se ha transnacionalizado y ha impactado las condiciones locales) al convertirse en imperativo de los organismos internacionales que con la intermediación de los estados nacionales y las Organizaciones No Gubernamentales Feministas, han impuesto una concepción homogenizadora de la igualdad de género. Nayereh Tohidi, nos muestra el modo instrumental con el que hasta los regímenes autoritarios musulmanes han retomado el discurso internacional sobre derechos de las mujeres “al mismo tiempo que consolidan el poder que mantiene apaciguando a sus gobernados con la afirmación de identidades de género convencionales”.

Pero a pesar del poder económico y político que subyace detrás de las definiciones liberales y universalizantes de los derechos de las mujeres, estos discursos y prácticas han sido contestados y resemantizados por mujeres musulmanas, indígenas, chicanas, africanas, que están luchando por relaciones más justas entre hombres y mujeres, desde definiciones de la persona que trascienden el individualismo occidental, desde concepciones de una vida digna que van más allá del derecho a la propiedad y desde conceptualizaciones de equidad que incluyen no sólo la complementariedad entre los géneros, sino entre los seres humanos y la naturaleza.

2) *La tensión con los nacionalismos y las políticas de identidades*

Otro común denominador que atraviesa las búsquedas teóricas y políticas de las autoras de este libro es su relación ambivalente con nacionalismos culturales y/o identidades étnicas que a la vez que les proporcionan espacios de resistencia frente a regímenes de poder coloniales y poscoloniales y/o frente a la globalización neoliberal, engendran “construcciones de una feminidad idealizada sobre todo a través de una construcción cultural conservadora de la “tradición” de acuerdo a un modelo patriarcal y heterosexual de familia” (Blackwell).

Maylei Blackwell, Tarcila Rivera, Amina Mama, Aili Mari Tripp, Nayereh Tohidi, nos muestran que los nacionalismos culturales chicanos, indígenas, africanos, islámicos, no son sólo ideologías de orgullo cultural y unidad racial o religiosa, sino construcciones de género que disciplinan y controlan los cuerpos de las mujeres. Sus trabajos ponen en evidencia una vez más que el nacionalismo se construye siempre a través del género. Este reconocimiento lleva a Amina Mama a preguntarse “*Dado que las añejas tecnologías del yo y la nación han sido desarrolladas en tan estrecha relación con los proyectos gemelos del desarrollo capitalista industrial y el expansionismo imperialista, ¿pueden estos conceptos y herramientas tornarse de forma útil y desplegarse para ayudar en los proyectos de oposición descolonizadores, en favor de la democratización y la liberación de las mujeres?*”. Cada autora parece responder de manera distinta a esta interrogante, pero ninguna propone la “desidentificación” como una salida a la paradoja del vínculo entre identidad y poder. El reconocimiento de que las identidades culturales están siempre marcadas por relaciones de poder, no lleva a las autoras a emular el desencato posmoderno ante la identidad,

sino más bien a reformular estos espacios de identificación colectiva desde prácticas y representaciones más incluyentes que no partan de un concepto esencialista y limitante de autenticidad.

Hemos optado por iniciar esta colección con una primera sección intitulada *Situando Nuestros Conocimientos*, dividida en dos partes, a cargo de cada una de la co-editoras, con el propósito de ubicar los debates teóricos de los feminismos poscoloniales en el marco de otros debates más amplios en torno a la crisis de la modernidad y a los procesos de colonialismo y descolonización intelectual. Estos dos capítulos introductorios tienen también como propósito el reflexionar desde el espacio del sur, que metafórica y políticamente planteamos como relevante, sobre los aportes de estas teorizaciones y prácticas feministas, ubicando coincidencias y divergencias en perspectivas epistemológicas y estrategias de lucha.

En el primer capítulo intitulado *Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales* Liliana Suárez aborda el reto teórico de reflexionar sobre el colonialismo y sus secuelas como un instrumento de gobernabilidad característico del ejercicio del poder en la era moderna, y es desde ahí que el concepto poscolonial y la estrategia política de la descolonización cobran sentido. La gobernabilidad colonial se inicia en el siglo XVI e incorpora modelos tan dispares como la colonización ibérica, y las posteriores británicas, francesas y norteamericanas. Sin minusvalorar las enormes diferencias, la autora destaca como rasgo común en el ejercicio de gobierno, la producción de subjetividades y categorías que situaron la superioridad occidental en la misma base del proyecto civilizatorio moderno. La globalización, que en ocasiones se presenta como momento de crisis de las estructuras políticas y económicas tradicionales, incorpora en una metamorfosis perversa categorías y estrategias de gobernabilidad con claras resonancias coloniales, entre las que destaca la relevancia de la “diferencia” tanto en sus efectos

simbólico-cognitivos como en la más material dimensión de la división del trabajo a nivel internacional. Y desde esta actualidad histórica en la que nos sitúa el desorden de la globalización, ser mujer tiene un plus de riesgo y vulnerabilidad a la par que nuevas herramientas para la resistencia y la reivindicación.

En el capítulo se ofrece primero una reflexión sobre la herencia ilustrada de nuestros feminismos, diseccionando el individualismo epistemológico que subyace en muchos de sus discursos emancipatorios. Ubicando el proyecto intelectual y político que atraviesa todo el libro, Liliana Suárez “sitúa nuestro conocimiento” como parte de los esfuerzos feministas que se están haciendo en distintas partes del mundo por develar las estrategias colonialistas que han impuesto un proyecto civilizatorio particular como *ethos universal*. El proyecto de “descolonización” en el que enmarcamos los aportes teóricos de las autoras de este libro, es presentado como parte de diálogos más amplios que se están dando en las diversas academias feministas.

En el segundo capítulo, *Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde América Latina*, Aída Hernández Castillo, centra sus reflexiones en los aportes que hacen los feminismos poscoloniales a la práctica política feminista en el contexto Latinoamericano. Ubicando la génesis de los Estudios Poscoloniales y de los Estudios Subalternos, la autora aborda los debates que se han dado desde América Latina en torno a las posibilidades y limitaciones de estas propuestas teóricas y metodológicas para nuestros contextos históricos y políticos. Dialogando, desde el Sur del Río Bravo, con las principales propuestas de estas escuelas de pensamiento la autora retoma las críticas a los purismos culturales y esencialismos étnicos, analizando las distintas maneras en que la feministas indias, islámicas y chicanas confrontan ó negocian con nacionalismos anti-imperialistas y/o anti-coloniales que a la vez que les proporcionan espacios de resistencia, las subordinan y colonizan sus cuerpos en nombre de la

identidad y la tradición. La lucha de las mujeres indígenas, por el reconocimiento de los derechos colectivos de sus pueblos y de sus propios derechos de género, es abordada por la autora cómo un ejemplo de los espacios políticos desde donde se esta teorizando sobre el género y la cultura desde concepciones no esencialistas de las identidades y a partir de prácticas políticas que descentran tanto los discursos feministas de los feminismos académicos urbanos, como los discursos etnicistas de los movimientos indios.

La segunda sección presenta tres artículos que a nuestro modo de ver permiten abordar algunas de las cuestiones teórico-epistemológicas indispensables en la descolonización del feminismo. La separación de estos trabajos de los que a continuación en la tercera sección se centran en las luchas políticas de una manera más detallada, es por supuesto una estrategia organizativa que no implica la falta de efectos políticos de las visiones teóricas, como esperamos este ya claro a estas alturas y como las autoras mismas se encargan de recordar. En primer lugar situamos el texto de Chandra Talpade Mohanty *Bajo los ojos de Occidente: Academia feminista y discurso colonial*, un artículo escrito en 1984 que ha resultado ser fundacional de los feminismos poscoloniales. En este trabajo Mohanty se marca como objetivo identificar los mecanismos de perpetuación de estrategias coloniales incluso al interior dentro de la sección del movimiento feminista más libre de sospechas etnocéntricas, las autoras que publicaban en la colección progresista de Zed Books. Pese a la polvareda que el franco discurso de la autora promovió entre las feministas liberales, socialistas y radicales, los años han demostrado que cumplió su objetivo. Desvelar las “jugadas coloniales” implicaba mostrar en primer lugar el etnocentrismo que perneaba las categorías analíticas y las estrategias metodológicas. Los estudios escogidos por Mohanty muestran contundentemente el uso de categorías homogeneizadoras de las mujeres del Tercer Mundo que las representaban

sistemáticamente como víctimas absolutas de la ideología y el sistema patriarcal. La jugada, por supuesto, la encontramos en el efecto *boomerang* de esta estrategia discursiva, pues en el contraste con las desempoderadas mujeres del Tercer Mundo el feminismo occidental se realimenta y relegitima como *la* vía de escape a esa victimización, con la consiguiente representación de las feministas occidentales como mujeres conscientes y en proceso de búsqueda, o habiendo conseguido, esa emancipación.

Lo que Mohanty llama *colonialismo discursivo* es una concretización política e histórica de la precaución epistemológica que Max Weber realizó el clásico *Economía y Sociedad* contra la tendencia a cosificar las categorías analíticas, olvidando que las relaciones sociales son en fin relaciones entre personas, activas en su participación como únicas instancias de la dotación de sentido necesaria para que las relaciones sociales sean tales. Mientras que la recomendación weberiana mantiene su prestigio en los círculos académicos occidentales, los efectos poscoloniales del sistema de conocimiento moderno hacen que la cosificación sea sistemáticamente más corriente cuando se trata de sujetos colonizados, contruidos como diferentes, como víctimas, como receptores pasivos de múltiples estratos de dominación. Más allá de Weber, la descolonización del feminismo exige como nos recomiendan las autoras de este libro, superar la codificación colonial de la diferencia a la vez del ethos de la objetivación y universalización que domina el pensamiento moderno. Frente a esta representación neocolonial y claramente racista, la autora exige la consideración de las mujeres del Tercer Mundo como sujetos de acción política, sujetos sociales constreñidos por una variedad de estructuras de dominación, entre las cuales una es el género, que se articula con otras igual de relevantes en las vidas de las mujeres, el racismo, la pobreza, etc.

El artículo de nuestra colega y amiga Saba Mahmood, ha sido otro de los que ha sabido inflamar las iras de las feministas más ortodoxas, con un análisis de las prácticas de las mujeres musulmanas egipcias que sirve en fin para hacer una crítica lapidaria a la concepción feminista de agencia y de emancipación. *Teoría feminista y el agente social dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto*, parte de material etnográfico sobre mujeres involucradas en las redes socioreligiosas que se forman alrededor de algunas de las mezquitas en el Cairo. La importancia de la creencia y la prácticas religiosa lleva a estas mujeres a transformar sistemática e integralmente sus vidas (sus hábitos, su vestimenta, su alimentación, la educación de los niños la forma de relacionarse con los demás, el sentido que dan a su conducta), lo cual se interpreta a menudo como alienación, tanto desde la ideología liberal en general como más particularmente desde las interpretaciones feministas occidentales. Frente a esta interpretación que de nuevo coloniza las prácticas y deseos de las mujeres reduciéndolas a los esquemas analíticos occidentales, Mahmood muestra a las mujeres con “una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas”. Apelando a la necesidad de ampliar la noción de agencia social como resistencia a las relaciones de dominación y deseo de emancipación de las mismas, vemos a estas mujeres en un proceso transformador propio en el que se construyen nociones de autonomía, autocontrol, y dignidad, si bien estos conceptos están bien alejados tanto de los objetivos seculares de las luchas políticas feministas occidentales, como de las nociones de la religión y el Islam de las autoridades religiosas y patriarcales egipcias y más en general musulmanas.

En el tercer artículo de esta sección la feminista nigeriana Amina Mama, cuestiona la relevancia que la llamada teoría de las identidades, desvinculada de los análisis del poder, puede tener para el contexto africano.

Paradójicamente, su esfuerzo por construir redes y diálogos transnacionales en Africa, como directora del Instituto de Estudios de Género de la Universidad de Cape Town en Sudáfrica y como fundadora de la primera revista académica feminista de carácter continental, *Feminist Africa*¹, ha contribuido a la construcción de un corpus teórico que se reconoce mundialmente como “teoría feminista africana” encasillándola en la misma perspectiva identitaria homegeizadora que ella ha venido cuestionando en sus trabajos académicos. En este capítulo intitulado *Cuestionando la Teoría: Género, Poder e Identidad en el Contexto Africano* la autora devela las premisas teóricas sobre el individuo y la autonomía que subyacen detrás de mucha de la producción teórica del “norte” sobre este tema, y plantea que es necesario recuperar una perspectiva teórica que tenga el análisis del poder en el centro y que considere el contexto cultural para poder analizar la manera específica en que se construyen las identidades colectivas.

Su capítulo responde al llamado de teóricos posmodernos de “pensar más allá de las identidades” recordándonos que las identidades opresivas o liberadoras, siguen estando al centro de la lucha política en el mundo contemporáneo. Cuestionando la perspectiva multiculturalista neoliberal señala que estos conflictos no se resuelven con talleres de capacitación sobre “manejo de la diversidad”, sino atacando los problemas de redistribución material e injusticia que hacen de las diferencias desigualdades. Amina Mama, al igual que las activistas cuyas luchas son descritas en la tercera parte del libro, nos recuerda que el reconocimiento sin redistribución, es sólo retórica culturalista.

¹ Ver www.feministafrica.org

La tercera sección presenta estudios de caso en profundidad sobre el modo en que las mujeres plantean estrategias teóricas y políticas que nos ayudan en la tarea de descolonización del feminismo occidental y de la construcción de avances en la autonomía y dignidad de las mujeres a partir de sus propios contextos culturales.

En su trabajo *“Feminismo Islámico”: Negociando el Patriarcado y la Modernidad en Irán*, Tohini aporta al debate el caso de la democracia teocrática iraní, donde una sociedad civil bien asentada y un proceso sostenido de desarrollo en los sistemas públicos de educación y salud ha potenciado una participación de las mujeres en todos los ámbitos sociales, incluido el político. Contrariamente a lo que el orientalismo preconiza, la islamización de la sociedad ha propiciado el activismo de las mujeres, quienes viven de manera acuciante, no obstante, la aguda pugna entre posturas occidentalizantes (entre las que la religión se construye como opuesta a los intereses feministas) y tradicionalistas (entre los que el feminismo se construye como opuesto a los intereses de la devoción religiosa). En este campo minado Tohini nos relata vivamente, como una testigo privilegiada, la diversidad de estrategias políticas locales para hacer compatibles lo que la herencia poscolonial figura como inasimilable. Se presentan cuestiones claves como el vigor de la democracia en contextos no democráticos, así como la demonización y consecuente debilitamiento del feminismo en muchas zonas del mundo como, por supuesto y de manera especialmente aguda, oriente medio y el mundo islámico. En contraste con el trabajo de Mahmood, Tohini plantea el caso de feministas que escogen reivindicar esta categoría, y las sitúa en una clase media desde la que se elaboran discursos más religiosos y “nativizantes” por una parte, ó bien más abiertamente seculares y liberales. En todo caso, Tohini complementa la denuncia de la “jugada colonial” descrita por Mohanty para el caso de los feminismos islámicos, siempre enjaulados en la dicotomía

secularización-modernización/religiosidad-tradicionalismo heredera del colonialismo ilustrado. La racialización y criminalización de este “otro” no secular, se impone sobre las mujeres de una forma especialmente aguda. El velo que sobrecarga étnicamente las imágenes y percepciones de las mujeres religiosas, homogeneiza su situación como víctimas del sistema, sin que se consiga abordar el espacio espiritual que es vivida por las mujeres.

Africa es también el contexto del trabajo de la intelectual y feminista Aili Mari Tripp, quien en su trabajo *La política de derechos de las mujeres y diversidad cultural en Uganda*, se centra en las luchas concretas a través de las cuales las mujeres defienden sus intereses económicos, sociales y culturales en la república centroafricana. Los casos ilustran la complejidad de los procesos políticos y la necesidad de alianzas, tanto en la reforma de la Ley de Tenencia de Tierras, como en el tratamiento de la costumbre de corte genital de las mujeres entre los *sembei*, como la transformación de los rituales ganda de la boda del rey. El contexto multicultural de las sociedades africanas se muestra en toda su riqueza y dinamismo en este artículo, ilustrando el modo en que los distintos intereses materiales de colectivos sociales y políticos entran a jugar un rol central en el uso, abuso, y desuso de identidades etnoculturales y tradiciones ancestrales. Tripp plantea la descolonización del concepto de cultura, generalmente predicado sólo de los colectivos minoritarios y las sociedades del tercer mundo. Reivindica, en consonancia con lo que aquí hemos planteado, una identidad mestiza que sin embargo contempla las relaciones de poder y la desigualdad entre el norte y el sur como un eje esencial de la perversión del colonialismo: “Todos nos hemos construido mutuamente, algunos más que otros. El proceso nunca ha sido unidireccional, pese a las asimetrías del poder”.

De vuelta a las Américas, la activista nativo-americana, Maylei Blackwell nos acerca mediante su ensayo *Historias disputadas: Las Hijas de Cuauhtémoc, los feminismos chicanos y las redes culturales de la palabra impresa en el movimiento chicano, 1968-1973* a la historia de las luchas de las mujeres de color en los Estados Unidos a través de un proyecto de historia oral que se propone recuperar las voces silenciadas de las feministas chicanas durante las décadas de los sesentas y setentas. En respuesta a una historiografía del movimiento chicano que ha invisibilizado la agenda feminista que pugnaba por cambios a su interior, la autora nos muestra la vitalidad y dinamismo que tuvieron las mujeres de dicho movimiento. Tomando como estudio de caso a una de las primeras organizaciones feministas chicanas: las Hijas de Cuauhtémoc, la autora reflexiona sobre la política-cultural de este movimiento que mediante un periódico contribuyó a la construcción de una comunidad feminista dentro del movimiento chicano. La palabra impresa es analizada como espacio estratégico de intervención y réplica para las mujeres dentro del movimiento amplio. Vemos en esta experiencia, nuevamente las tensiones entre un nacionalismo anti-imperialista que a la vez que les proporcionan a las mujeres herramientas de resistencia ante el racismo de la sociedad anglosajona norteamericana, las excluye y oprime mediante discursos y prácticas sexistas. Estas contradicciones del discurso nacionalista, son develadas por las redes culturales que construyeron mediante la palabra impresa las Hijas de Cuauhtémoc. La autora recupera así las teorizaciones pioneras que alimentaron y contribuyeron a formar una academia feminista chicana, anti-racista y anti-imperialista.

Las tensiones entre nacionalismos étnicos y feminismos hegemónicos enfrentadas por las mujeres chicanas en los años sesentas y setentas encuentran eco en las luchas contemporáneas de las mujeres indígenas que nos describe la dirigente quechúa, Tarcila Rivera en su artículo, *Mujeres indígenas americanas luchando por*

sus derechos. Su experiencia de más de veinte años de lucha, primero dentro del movimiento indio de Perú y desde principios de los noventa, desde el movimiento continental de mujeres indígenas de las Américas, le ha permitido a intelectual orgánica andina ser una testigo y cronista privilegiada de la historia del incipiente feminismo indígena latinoamericano. Es esta historia la que nos comparte en este capítulo, en el que reflexiona sobre la especificidad de la agenda de género de los mujeres indígenas que parte de un sentir colectivo en el que los derechos de las mujeres no pueden desligarse de los reclamos de autodeterminación de sus pueblos. Las tensiones con las organizaciones indígenas mixtas y con las organizaciones feministas urbanas, son descritas por Tarcila Rivera, como parte de los retos que han tenido que enfrentar las mujeres indígenas para incluir las reflexiones sobre la discriminación de las mujeres en la agenda del movimiento indígena continental y las reflexiones sobre el racismo y exclusión de los pueblos indígenas en la agenda del movimiento feminista latinoamericano.

Cerramos nuestra colección con una reflexión teórica, que es a la vez un llamado a construir alianzas políticas haciendo de la diversidad de la nos habla este libro, no un obstáculo, sino una arma de lucha para la construcción de un feminismo anti-imperialista. Chandra Mohanty, en uno de los trabajos más recientes, publicado en su libro *Feminisms without Borders*, apela a una movilización de los feminismos en alianzas para luchar contra los efectos reales del poscolonialismo y el capitalismo neoliberal. El trabajo, titulado *De vuelta a 'Bajo los Ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas'*, sitúa los cambios producidos desde esa primera aportación a nivel político dentro y más allá del movimiento feminista. Los años transcurridos enfatizan la importancia de la creación de esas múltiples alianzas, reivindicando las “diferencias comunes” como fuente de riqueza para la resistencia

múltiple “de la reestructuración global de los cuerpos de las mujeres bajo criterios raciales, de clase, nacionales, sexuales, en el medio académico, en el centro de trabajo, en la calle, en la casa, en el ciberespacio, en los barrios, en las prisiones y en los movimientos sociales.” A nivel analítico plantea la necesidad de que los feminismos poscoloniales articulen la subjetividad, la agencia, el posicionamiento y particularismo de las luchas y las experiencias, como un análisis sistémico e históricamente informado de la economía política global y estatal. Sirva su última frase como invitación para todas aquellas mujeres y hombres interesados en transformar el mundo en uno mejor: “Así que en este caso las fronteras no están realmente fijas. Es menester que nuestras mentes estén preparadas para moverse, tanto como lo está el capital, a fin de seguir la huella de sus pasos y de poder imaginar destinos alternativos”

Capítulo 1

Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales

Liliana Suárez Navaz

El colonialismo no es un periodo histórico superado, un fósil inerte. Es una semilla que aún da sus frutos, reproduciendo una característica administración del pensamiento y sustentando un sistema de extracción de la mayoría de población de planeta. Este libro es una invitación a reconsiderar la herencia del colonialismo en nosotras mismas y en nuestro entorno, en nuestras elaboraciones teóricas y en nuestras prácticas como feministas. Consideramos esta tarea urgente por varios motivos que iremos avanzando en este texto, siendo el más general la acuciante situación de millones de mujeres situadas en los márgenes del sistema económico y político global, y pertinaz racismo que abona las desigualdades socioeconómicas.

Aunque el sistema político de ‘Imperios Coloniales’ en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo. Esta globalización tan trillada tiene efectos perversos para las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades, nuevas formas de migración, nuevas formas de control y violencia.

En el mundo hispano parlante esta invitación adquiere un carácter apremiante. Situados en el cruce de fuegos de imperialismos pre-ilustrados y post-coloniales, la gente de América Latina como en la península Ibérica hacemos frente a nuestro pasado colonial para poder construir un futuro en donde las alianzas en igualdad prevalezcan.

Un espacio poscolonial marcado por los puentes lingüístico-culturales, desde donde generar espacios de protagonismo, respuesta y resistencia al dominio anglosajón. Un espacio desde donde enfrentar los renovados efluvios de “europeidad” en la península, sus alzamientos de fronteras, y su juego neoliberal. Un terrero más fértil para la resistencia, una “epistemología del sur” como defiende el portugués Boaventura de Sousa Santos, que trace alianzas y estrategias múltiples de descolonización.

Esta llamada a visibilizar las raíces del eurocentrismo del feminismo dominante se ha generado en mi caso a partir de una identidad híbrida latinoamericana y española, como habitante incómoda de ambos espacios políticos e identitarios. En este sentido pertenezco a esa creciente clase de personas que vive y piensa desde territorios fronterizos y transnacionales, una ‘tierra de nadie’ marcada múltiples influencias y referencias culturales. Como hija del exilio y la migración y estudiosa de este fenómeno actualmente en España, me resulta preocupante y doloroso el sordo diálogo emprendido por el feminismo liberal hacia las mujeres venidas a Europa desde otras latitudes.

En muchas ocasiones he sido testigo de dos reacciones comunes en la consideración de género y migración. La primera predomina en los ámbitos feministas, con una manifiesta desconfianza o recelo hacia la “diferencia” cultural de las mujeres migrantes. A menudo esta inquietud se resuelve en la consideración de esta diferencia como un tema menor, por encima del cual debe prevalecer el interés de sus “necesidades y derechos de género”. La segunda es más común entre personas que trabajan en el tercer sector adscrito a las migraciones. La “diferencia” cultural es aquí por el contrario un caballo de batalla en sus tareas de ‘integración’ multicultural, y a menudo deriva en un perplejo relativismo cultural que tiende a enjaular a estas mujeres en una diferencia construida en base a los imaginarios poscoloniales populares.

Estas dos posturas no son incompatibles. Ni casuales. Son reflejo del particular artificio del poder poscolonial, de sus *efectos de poder* en la compleja articulación entre relaciones de género e identidad etnocultural. Y del modo en que sus técnicas de clasificación y jerarquización de las ‘diferencia’ se mantienen presentes en el actual contexto neoliberal.

Como herramienta para explorar la herencia del pensamiento colonial en los feminismos dominantes proponemos el concepto de *governabilidad*. Usamos esta categoría, adoptada a partir del pensamiento foucaultiano, con un doble objetivo. Por una parte, desde nuestra particular reflexión de la herencia colonial en el mundo hispano, y queriendo contrarrestar la invisibilización de estas herencias coloniales en nuestro entorno intelectual, argumentaré que la categoría analítica de *governabilidad* nos permite destacar lógicas, técnicas y objetivos comunes a los sistemas coloniales modernos (pre- y post-ilustrados). Por otra parte, el concepto me permite explorar teóricamente el tipo de herencia constitutiva de la epistemología asumida por el feminismo moderno. Las premisas sobre el tipo de sujeto político, el horizonte estratégico de la agenda feminista, y más allá de ello, de las propias condiciones de posibilidad de la resistencia que están marcadas por las técnicas y las subjetividades producidas en el contexto político de gobernabilidad colonial.

Exploraremos estas cuestiones en las tres primeras secciones de este trabajo. Pero antes de empezar quiero resaltar una idea central en esta propuesta, un *hilo rojo* que puede seguirse a través de los textos de todas las autoras que aquí reunimos: la descolonización del feminismo exige la conciencia de los destinos entreverados de la construcción de los “otros” con el proyecto civilizador. Los feminismos poscoloniales exigen el diálogo y la creación de puentes a partir de la conciencia de esta *mutua dependencia*. No sólo ni fundamentalmente nos planteamos crear “espacios” para

feminismos del “tercer mundo”. Más allá de esto, el hilo rojo marca el camino para descubrir *conjuntamente* los agujeros negros que fagocitan los esfuerzos de las mujeres y sus posibilidades de alianzas en el sistema neoliberal contemporáneo.

Comenzaremos abordando las lógicas, técnicas y objetivos de la *governabilidad colonial*, para a continuación hacer un breve repaso por algunos feminismos históricos y señalar en ellos la semilla colonial y sus frutos. Pensamos que esta labor es útil en un volumen de estas características dado el tipo de debate que aún escuchamos en nuestro entorno intelectual, donde se la “igualdad/diferencia” se plantean a menudo como opciones y/o etiquetas identificadoras o excluyentes. Mostraremos cómo las propias ideas de igualdad y diferencia son hijas de un pensamiento contra el que el feminismo tanto se ha debatido como desangrado. Y veremos como el germen de una visión neocolonial se abre con el abandono de ciertas pretensiones arrogantes de universalidad propias del ejercicio colonial, lo cual no necesariamente debe significar abandonarse al particularismo.

Las propuestas de intelectuales feministas poscoloniales advierten del peligro de una y otra. Es más, sus análisis manifiestamente ayudan a entender cómo la combinación de las técnicas de universalización y particularización generan la máxima eficacia en la cooptación o exclusión de sus propuestas. Bajo la denominación de agencias feministas poscoloniales, con las que cerramos este trabajo introductorio, apuntaremos a prácticas y reflexiones que desde los márgenes están construyendo alternativas a las políticas de construcción de subjetividades, a las estrategias de poder que bajo la negación o exacerbación de la diferencia, reproducen el control sobre los recursos, materiales y simbólicos, de las luchas de las mujeres en el mundo. Toda precaución es poca.

Gobernabilidad Colonial

Cuando Foucault acuña el concepto de *gubernabilidad*², lo hace en contraste con el concepto *soberanía* cuyo principal exponente ideológico lo encontramos en “El Príncipe” de Maquiavelo. El objetivo central del gobierno soberano es el cumplimiento de la ley (tributos incluidos) de los sujetos que viven dentro de un determinado territorio (cuya soberanía detenta el príncipe). La gobernabilidad se refiere más bien a la cuestión del gobierno de uno mismo, del gobierno de las almas y las vidas, del gobierno de los menores y la pedagogía y sólo en último lugar, el gobierno del estado por parte del príncipe (Foucault [1978] 1991: 87). No son tipos de poder incompatibles. Pero la gubernamentalidad es *la* forma de poder que configura la subjetividad y el pensamiento político modernos, a decir de Foucault y otros autores actuales³. Esta forma de gobierno está vinculada a dos circunstancias históricas determinantes: la formación de estados modernos y la aparición de la disidencia religiosa: “es en la intersección de estas dos tendencias que el problema se plantea de manera más intensa: cómo ser gobernado, cómo de estrictamente, por quién, con qué fin, con qué métodos, etc. (Foucault 1991:88).

Repasemos tres de sus características claves: a) el territorio no es un eje central de esta forma de gobierno (sólo una variable más); b) su objetivo es la “conducta de la conducta”, es decir, la disposición eficiente y productiva de las personas (sus

² Michel Foucault inventa el neologismo “*gubernamentalidad*” para referirse al “arte del gobierno” en un sentido amplio, más allá del estado e incluyendo un espectro de técnicas de control dirigidos a los sujetos a través de la biopolítica. En este trabajo usamos el concepto “gubernabilidad” como sinónimo de gubernamentalidad a sabiendas de que Foucault podría haber escogido este concepto ya presente en el idioma francés y que hay diferencias que en otro contexto conviene matizar. Lo hacemos por cuestiones estéticas, para facilitar la lectura y entendiendo que no es relevante la discusión erudita del concepto en este contexto.

³ Desde finales de la década de los noventa el concepto ha tenido mucha influencia en el análisis político, ver entre otros Rose y Miller 1992, Dean 1991, Inda 2005, Nugent 2004, Asad 1987), en el modelo de gobierno colonial (ver nota siguiente), o en la actual globalización neoliberal (Ferguson y Gupta 1992, Ong 1999, 2000, Suárez 2004, 2007).

esperanzas, deseos, etc.) y las cosas, y c) el estado es una entre otras formas de llevar a cabo la tarea de gobernabilidad de las poblaciones. Es una forma que gobierno cuya eficacia no reside en una relación de poder negativa, basada en la coerción, la disciplina, y la sanción. Al contrario, este poder radica en su aspecto aparentemente “voluntario” y productivo. Incide en la construcción de un tipo sujetos que se presten a ser gobernados, sujetos previsibles y administrables, adscritos a identidades, con subjetividades y agencia específicas. Las dimensiones de la *gobernabilidad* son tres (y sigo a parcialmente a Inda en su clarificador análisis): 1) en primer lugar las lógicas del gobierno, en las que incluimos todas aquellas formas de conocimiento experto o “regímenes de verdad” que contribuyen a hacer de la realidad algo sobre lo cual pueda gobernarse de manera calculada. Esta construcción de la realidad se articula alrededor de la construcción de ‘problemas’ para los cuales se plantean ‘soluciones’; 2) en segundo lugar la dimensión de las técnicas e instrumentos de gobierno, incluídos los programas de gobierno, y 3) en tercer lugar la dimensión que más destacaremos en este trabajo, la construcción de sujetos de gobierno: *“la importancia de esta construcción de sujetos es que a través suya —esto es, a través de la vinculación de ciertos individuos a ciertas identidades, y a través de conseguir que ellos se sientan como ciertos tipos de seres con ciertas capacidades y cualidades—, el gobierno moldea la conducta humana”* (Inda 2005:10)

Si como establece Foucault, la gobernabilidad se distingue como el modo de gobierno moderno desde el siglo XVI, y aunque él limitó su análisis empírico al entorno Europeo, es de rigor pensar que las colonias fueron un ámbito de ejercicio privilegiado de este modo de gobierno⁴. ¿Podemos entonces hablar de *gobernabilidad colonial*? ¿Podríamos encontrar a través de esta perspectiva, mejor que a través de una noción

⁴ Stoler 1995:1, Comaroff 1989, Asad 1987, Comaroff 1985, Cohn y Dirks 1988, Ong 1987, Rafael 1988, Mitchell 1991, Chakrabarty 1992, Scott, 1994, Scott 2005.

coercitiva del poder centrada en el análisis del tipo de institución política que detenta el poder legítimo, explorar las lógicas de la gobernabilidad colonial donde se asientan las raíces del contagio etnocéntrico de los feminismos? ¿Cuáles serían sus lógicas o razones de gobierno, cuáles sus técnicas más relevantes, cuáles pues los sujetos coloniales producidos (más en concreto, las sujetas coloniales producidas)?

La hipótesis que aquí planteamos es que la gobernabilidad colonial instituyó como lógica de gobierno (como su legitimación) la inferioridad del “otro” colonizado. La regla de la diferencia y la regla de la asimilación se trenzan en un aparente nudo gordiano como “problema” a vez que “solución”, en una dicotomía irresoluble de la que hemos hablado en otros trabajos de carácter (Suárez 2004). Esta contradicción es sólo aparente, pues como explico a continuación, son ambas técnicas de gobernabilidad que operan más efectivamente en su articulación que desagregadamente.

Las teorías poscoloniales comienzan a tomar fuerza a partir del trabajo de Edward Said en su *Orientalismo* (1978) y Talal Asad (1987), entre otros. El *orientalismo* es una práctica discursiva compleja por medio de la cual Occidente produce Oriente a través de un esquema cognitivo que enfatiza las diferencias entre los dos. Tanto el motivo como el resultado de este discurso es categorizar el Oriente como atrasado, primitivo e inferior en comparación con el Occidente y representado como tal, queda justificada la “misión civilizadora” del último. En el ámbito hindú, donde las perspectivas poscoloniales han arraigado con fuerza, el grupo de estudios subalternos ha aportado rigurosos estudios históricos que muestran el efecto de este colonialismo discursivo y sus representaciones distorsionadas en los colonizados, en su autopercepción como pueblo y en su capacidad de resistencia (Guha 1989). Chatterjee nos interesa especialmente porque plantea la cuestión de cuál pueda ser la particularidad de gobierno colonial, en relación y contraste con el gobierno moderno europeo. Considera que el

rasgo que caracteriza el colonialismo frente a otras formas de dominación es la centralidad de la “diferencia colonial” (“*the rule of colonial difference*” 1993: 14). La técnica de categorización asociada con esta forma de gobernabilidad, consiste en definir la “normalidad dominante” en base a la creación de alteridades radicales encarnadas en colectivos sociales naturalizados como esencial e insoslayablemente diferentes. Alteridades que son por supuesto consideradas como *inferiores* tanto en la lógica de la gobernabilidad colonial ibérica (los “indios ignorantes” o los “moros herejes”), como en la lógica de la gobernabilidad ilustrada de los imperios coloniales británico, francés o en general europeos del norte, donde existe ya el discurso plenamente moderno y contemporáneo del progreso y el desarrollo neoevolucionista.

Aunque soy consciente de la dificultad de amalgamar dos procesos coloniales tan diversos como el ibérico y el británico y francés, habiendo muy importantes e interesantes diferencias en sus lógicas y razones de gobierno, en sus técnicas de administración, y en el tipo de sujetos producidos bajo sus mandatos, comparten esta lógica de la “diferencia” colonial. La diversidad de marcadores de diferencia cultural (racial, en el caso de la conceptualización del área indo-británica; religiosa y cultural, en el caso ibérico y mediterráneo; étno-tribal, en el caso africano), fue similarmente efectivo en la creación de sociedades etnoestratificadas.⁵ Sería verosímil incluso afirmar que las formas de gobernabilidad colonial del Imperio Español en realidad preceden y configuran las formas de gobernabilidad moderna que cuajan en la ilustración y que ilustraremos en la siguiente sección.

La estrategia de categorización del sujeto colonial bajo la técnica de exotización u *orientalización*, concepto popularizado a partir de los escritos de Said, no es la única

⁵ La religión como marcador de diferencia en el caso del colonialismo temprano ibérico se combina con una estructura de castas que dibuja una compleja estratificación jurídico-racial, con raíces en el mundo semítico del Al-Andalus, como han demostrado Bataillon 1950, Castro 1973, Todorov 1987; algunas de sus consecuencias pueden analizarse a través del trabajo de Del Pino 1998, Stolke 1974.

ni siquiera la principal. Con ella ha coexistido lo que en América Latina se ha dado en llamar *occidentalización*, la técnica del orden colonial que integra *invisibilizando* las diferencias (Coronil 2000). Esta técnica descansa en la pretensión y proyección universal de las categorías generadas en el pensamiento occidental y la invisibilización del otro. No nos referimos sólo, por supuesto, al efecto discursivo de este mecanismo de gobierno. Basado en el genocidio físico y cultural, el *occidentalismo*, es consecuencia del complejo de superioridad al que Fanon apuntaba cuando describía los efectos psicológicos de la dialéctica colonial. Este es también, creemos, el instrumento de dominación al que se refiere Césaire en su magnífico *Discurso sobre el Colonialismo*: “*Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro desacreditado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida a monólogo, y ¿creen Uds que todo esto no se paga? La verdad es que en esta política está inscrita la pérdida de Europa misma, y que Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella*” ([1955] 2006: 41). Volveremos sobre este punto más adelante.

Siguiendo el análisis de Césaire y adaptándolo a la nuestra exploración del colonialismo como forma de gobernabilidad en el sentido foucaultiano, entendemos que estas dos herramientas convergen en la construcción de lo que somos, de nuestras identidades y nuestras prácticas políticas. Es importante subrayar que *ambas* técnicas son centrales al colonialismo, ambas en su interpenetración. La tensión entre la *exotización* del otro y la *normalización* de lo occidental está presente en las bases de las ciencias sociales y de proyectos como el feminista. La persistente presencia en el panorama poscolonial de la combinación de las dos técnicas y su uso para el mejor funcionamiento del capitalismo neoliberal (i.e. la mayor explotación de colectivos cada

vez más fragmentados, desterritorializados, y vulnerables, como las mujeres migrantes en el primer mundo), hace necesario planteamientos coherentes de descolonización del pensamiento.

Nuestra propuesta enfatiza el ineludible *carácter dialéctico de las relaciones coloniales*. El sentimiento de superioridad del norte depende del sentimiento de inferioridad del sur. Y viceversa. Esto ya fue ya señalado por críticos anticolonialistas de la talla de Franz Fanon o Aimé Césaire, pero no está presente en la literatura poscolonial, o sólo de manera aislada (Comaroff 1989, Cooper y Stoler 1997). La dialéctica implica un trenzado en los orígenes de la construcción de identidades y por tanto una mutua interdependencia —con las diferencias de poder entre norte y sur obviamente incorporadas en la forma que la dinámica dialéctica se produce. Esta perspectiva avanza una teoría poscolonial que tendría varias ventajas comparativas a nivel epistemológico y político, y que para los objetivos de este libro resulta sugerente. La concepción de poder poscolonial iría más allá de sus soportes territoriales, estableciendo alianzas entre colonialismos internos y externos, entre los y las pobres y excluidos de las sociedades ricas con las personas de las sociedades pobres. La realidad poscolonial los une a la vez que los contrapone. El norte y el sur se definen como espacios de posicionamiento y actividad teórica y política, más que referencias de origen o residencia geocultural.

Para poder avanzar en el proceso de descolonización conviene ser conscientes de lo que Butler ha denominado la paradoja de la subjetivización: *“La paradoja de la subjetivización (assujétissement) es precisamente que el sujeto que resistiría tales normas es en si habilitado, o incluso creado por esas mismas normas. Aunque esta limitación constitutiva no anula la posibilidad de agencia social, si localiza la agencia social como una práctica reiterativa o rearticuladora inherente al poder, y no como*

una relación externa de oposición al poder” (1993: 15). La tensa relación entre exotización y universalización como técnicas coloniales de gobierno construyen canales expresión, de dominación, y de resistencias dominantes. El *orientalismo* como estrategia de representación produce a su vez reacciones etnicistas que son *a la vez* espacios de transformación y de reinscripción de estructuras de poder locales. El *universalismo* conduce a llamadas a la “desidentificación” que invisibilizan las desigualdades de partida de los distintos colectivos interpelados (colectivos en general estigmatizados en sus rasgos raciales y etnoculturales), así como códigos normativos latentes en los comportamientos de estas poblaciones “integradas” en la “normalidad”.

El énfasis en las lógicas, las técnicas y la construcción de subjetividades coloniales nos permite explorar el modo en que el feminismo ha sido parte de las lógicas de gobernabilidad de los “Otros” como sujetos contruidos en esta lógica de gobierno. Veamos en la sección que sigue algunos rasgos que consideramos herencias coloniales implícitas en la tradición feminista, para finalmente orientar las reflexiones hacia aportaciones que consideramos centrales en la tarea de descolonización del feminismo.

Ilustres Feminismos y Herencias Ilustradas

¹¹ La relación entre las ciencias sociales y el feminismo es instrumental, de manera que aunque hubo trabajos etnográficos que mostraban la dificultad de reducir la compleja vida social y el análisis de género a esas categorías, no se tenían en cuenta sino para falsar o confirmar las hipótesis defendidas. Es el caso, por ejemplo, de las etnografías que exploran las relaciones de género más allá de las diferencias sexuales, como el análisis de la transexualidad en Oman en la etnografía clásica de Wilkan (1977) que sin embargo no es tenido en cuenta en absoluto para superar las visiones estereotipadas de la extrema subordinación de género en la sociedades musulmanas (ver Strathern 1987, y Mahmood en esta colección)

El feminismo moderno nace a partir de la exclusión de las mujeres como ciudadanas de pleno derecho en la revolución ilustrada. Esta exclusión se basa en una nueva lógica, irónicamente, la lógica universalista de la razón que se consolida a partir del siglo XVII. Algunos rasgos de la lógica de gobernabilidad moderna lo vemos ya en las colonias hispánicas, pero son las nuevas contradicciones entre igualdad y diferencia las que generan un movimiento social y político como el feminismo.

Pero, ¿Por qué y cómo objeta el primer feminismo? Y, ¿en qué medida este origen es determinante para la formación de un feminismo etnocéntrico, que aquí venimos a interpelar? La cuestión central está en una determinada noción de naturaleza, progresivamente desacralizada, que se aplica al individuo. Ambos conceptos, naturaleza e individuo, son productos intelectuales y culturales específicos, aunque hayan permeado nuestras categorías cognitivas hasta tal punto que incluso hoy en día es difícil llamar la atención sobre su particularismo, para evitar los daños del falso universalismo, esto es, etnocentrismo. En concreto pues la lógica cultural ilustrada parte de una idea de la naturaleza del hombre como racional (el pienso luego existo de Descartes), y como igual ante la ley. Las leyes de la naturaleza se consideran inmanentes y las características innatas se predicen como insoslayables. Autónomo y libre por naturaleza, el individuo posee unas características que le vienen dadas por la naturaleza, y es libre de desarrollarlas sin la interferencia del estado siempre que respete la ley. Pero, ¿todos los seres humanos tienen las mismas características innatas?

No, por supuesto, y aquí encontramos algunas claves importantes para entender la importancia de la lógica de la diferencia en la modernidad. Como otros colectivos definidos por su “diferencia”, las mujeres son construidas como determinadas “naturalmente” hacia la reproducción. Como Carol Pateman ha demostrado (1988), los hombres ilustrados querían gobernarse a si mismos y superar la sociedad estamental

donde sólo los aristócratas, por nacimiento, tenían ciertos derechos. Pero al intentar superar la lógica excluyente de la sociedad medieval, crearon argumentos para negar la autonomía a “otros” en base a esta distinción entre lo público, con seres autónomos iguales en derechos, y lo privado, con seres dependientes que por sus características naturales eran presuntamente incapaces de gobernarse a sí mismos: mujeres, proletarios, y los “otros” colonizados. El “bien común” se consideraba algo racionalmente alcanzable, independiente de los intereses particulares de grupos y colectivos. Poco iban a imaginar que los colectivos excluidos iban a apropiarse de la universalidad argumentando que eran igualmente racionales y capaces de su autogobierno, y reivindicando que su diferencia generaba intereses que debían de ser legítimamente considerados parte del bien común (ver Collier, Maurer, y Suarez Navaz 1995).

Dos importantes efectos tienen lugar en la práctica teórica y política del feminismo. Por una parte, esa común y “natural” diferencia sexual (que *no* se cuestiona en si misma) se vincula a determinada concepción de identidad femenina y ésta se presupone de *todas* las mujeres. Y por otra, se identifica esta diferencia como la causa de la subordinación. La política feminista entonces trata de entender mejor las consecuencias de esa subordinación sexual y ayudar a las mujeres a hacerse conscientes de ello, porque como en el caso de los intereses de clase, hay primero que despejar la “falsa conciencia”. Esta explicación caricaturiza un complejo proceso de lucha política y de crítica epistemológica feminista absolutamente irremplazables, pero que en líneas generales siguieron este proceso sobre todo en las primeras etapas del feminismo.

Siguiendo a Foucault y luego Butler vemos cómo las condiciones de subordinación (históricamente situadas) son las mismas que convierten al sujeto en consciente de si mismo y en agente social. Así el feminismo nace con una pretensión de universalismo semejante al que le ha excluido. Flax ilustra estas contradicciones:

“Filósofos de la Ilustración, como Kant, no pretendían incluir a las mujeres entre aquella población que consideraban capaz de liberarse de las formas tradicionales de autoridad, sin embargo es comprensible que aquellas personas que han sido definidas como incapaces de auto-emanciparse, insistan en que conceptos como verdad objetiva y acceso al progreso a través del descubrimiento científico, incluyan y sean aplicables a las capacidades y experiencias tanto de hombres como de mujeres. También resulta atractivo para aquellas que han sido excluidas, el creer que la razón va a triunfar y que quienes proclaman ideas como la objetividad y la verdad científica van a responder positivamente ante argumentos racionales. Si no existen bases objetivas para distinguir entre creencias verdaderas y falsas, parecería que sólo el poder puede determinar cuales argumentos serán considerados como verdaderos y cuales no. Esta es una perspectiva aterradora para aquellos y aquellas que carecen (ó son oprimidos por) el poder de otro” (Flax 1990:42).

Lo que es importante retener a efectos del argumento que aquí presentamos es el modo en que las categorías de los “otros” se *naturalizan*. Una característica “natural” se predica de *todos* aquellos que responden a la categoría así construida, homogeneizando así un conjunto de personas que, independientemente de tal rasgo, son seguramente muy diferentes. Mujeres y sujetos colonizados compartían esta Otredad y el enjaulamiento dentro de estas categorías de representación dominantes. La naturalización de estas diferencias, como hemos dicho antes, no sólo es la base de la exclusión y/o subordinación, sino que también establecen las bases de la conciencia y la agencia social. Mujeres y colonizados mantendrán con esta “diferencia” una extraña relación de amor/odio que aún está presente hoy en día en luchas y reivindicaciones de unos y otros.

Categorías analíticas como “mujer”, se sitúan en la base de una política feminista que había identificado como su “problema” la diferencia sexual. Las propuestas clásicas de Simone de Beauvoir 1949, Friedan, o Rubin (1949, 1963, 1975), ponen las bases de la crítica feminista a la rígida dicotomía naturaleza/cultura a través de la distinción entre sexo/género, que sin embargo mantiene la base ontológica de la diferencia sexual incuestionada. A ellas se unen, si bien en un claro disenso avivado en el contexto de la guerra fría, las críticas del feminismo socialista que vinculan el patriarcado a un modo de producción económico dominante aliado con el imperialismo estadounidense que entonces comenzaba a afianzarse (Hartmann 1979, Mitchell 1971, Eisenstein 1978). Redundando en el uso de categorías analíticas dicotómicas basadas en la diferencia sexual, aportan como herramientas de análisis categorías tan fructíferas como fueron producción/reproducción y sus dimensiones socioespaciales, público/privado. Estas perspectivas teóricas sirvieron para profundizar el análisis de las formas de explotación y la opresión de “la mujer” en lo que se denominó “patriarcado capitalista” (Eisenstein, 1978). En este momento histórico, las luchas feministas en su versión más radical denuncian estos espacios y roles como fuentes de la dominación, apelando a la necesidad de abandonar las labores que el patriarcado imponía a las mujeres en sus funciones reproductivas tanto como el espacio en el que las mujeres eran contenidas.

Aunque las diferencias ideológicas dieron lugar a feminismos muy diferentes, —liberales, socialistas, o radicales—, las propuestas analíticas se cohesionan alrededor de la identificación de estructuras de poder que controlaban, subordinaban, y objetivaban a las mujeres. Esta identificación teórica fue adquiriendo validez empírica “universal” gracias a la selección de estudios etnográficos que parecían demostrar estas premisas en “otras culturas”(Moore 1993, Del Valle 2000)¹¹. En los años setenta el

concepto “mujer”, basado en la diferencia sexual que supuestamente configura la naturaleza de todas las mujeres, se presuponía en los trabajos de investigación de las científicas sociales feministas y en los proyectos de intervención de las activistas que luchan por los derechos universales de esa “mujer”. Además de la homogeneización de la identidad de las mujeres en base a su sexo, se produce una reducción del conglomerado de estructuras de dominación, haciendo de la sexual la determinante.

Esta de más decir que los feminismos occidentales no son homogéneos. Chandra Mohanty opta no obstante por congregarlos bajo una única etiqueta por sus *efectos* etnocéntricos. Se trata del primer artículo de la autora publicado sobre estas cuestiones y en su momento sacudió el debate feminista. Mohanty escogió sus ejemplos de obras de mujeres feministas que partían además de una postura solidaridad con el Tercer Mundo y específicamente, con sus mujeres. En su análisis estas feministas evaluaban la condición de las mujeres del tercer mundo como notablemente peor que las suyas propias, víctimas de estas “estructuras de dominación” patriarcal y sexistas: “se asume que el “estatus” o “posición” de las mujeres es obvio, porque las mujeres como grupo previamente construido son *colocadas* dentro de estructuras religiosas, económicas, familiares y legales...este enfoque...estructura el mundo en una dicotomía, en términos finalmente binarios, en donde las mujeres siempre se perciben en oposición a los hombres, en los que el patriarcado significa necesariamente el dominio masculino y en los que se asume implícitamente que los sistemas religiosos, legales, económicos, y familiares son contruidos por los hombres” (pg.final de Mohanty 1984 en este libro).

El mecanismo opera a través de la acción conjunta de la homogeneización del sujeto estudiado, y el reduccionismo y la dicotomización en el análisis de las relaciones de poder. En primer lugar, se generaliza bajo la etiqueta de “mujer promedio del tercer mundo” (o mujer de color, o mujer de países en vías de desarrollo, según quien hable),

una enorme diversidad de situaciones caracterizadas, además, por una estratificación interna y una variedad cultural enorme. En segundo lugar se escoge y aísla la dimensión de género de las múltiples estructuras de poder en las que las mujeres estudiadas están situadas, tomando conclusiones apresuradas respecto a las causas de la subyugación de “las mujeres”. En tercer lugar, se parte de dinámicas de género antagónicas, con los hombres como dominantes y las mujeres como dominadas. Esta concepción de poder dicotómica ha sido ampliamente cuestionada en las ciencias sociales postestructurales, que inspiradas por las propuestas analíticas de Antonio Gramsci y Michel Foucault buscan formas de incorporar el entrecruce de estrategias de dominación, así como el análisis de la forma en que el poder involucra las subjetividades de los sujetos involucrados.

Finalmente, el efecto colonizador se manifiesta en la *cosificación* de esta mujer promedio, valorándola principalmente como *objeto* de estructuras de poder, como *víctimas* del sistema patriarcal de sociedades no occidentales. La consideración de las mujeres como objetos de explotación o subordinación, más que agentes activos conscientes de si mismas y de su entorno, hace del feminismo una misión civilizadora que se pone en marcha sin preguntar a las mujeres afectadas. Césaire lo expresa de manera rotunda:

“Me toca ahora plantear una ecuación: *colonización = cosificación*. Oigo la tempestad. Me hablan de progreso, de “realizaciones”, de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, ... de *posibilidades* suprimidas” (2006: 20)

Esta claro que cuando se niega al Otro su propia humanidad, su capacidad de hablar en sus propios términos, y no bajo las categorías impuestas por el polo dominante, el diálogo no fructifica. Los efectos de exclusión son evidentes en la falta de participación

de las mujeres “estudiadas” en los movimientos feministas del norte. Pero, el efecto colonizador va más allá. Con indudable eficacia la victimización y objetificación de las mujeres del llamado Tercer Mundo indirectamente lanza una imagen contrapuesta del feminismo occidental. Frente a las “otras”, el espejo devuelve una imagen gratificante de la situación de las mujeres en el primer mundo. Y el reflejo ilumina indirectamente toda la empresa civilizatoria de occidente: “En otras palabras, es sólo en tanto que ‘Mujer/Mujeres’ y ‘Oriente’ se definen como *Otros* o periféricos, que el Hombre/Humanismo (occidental) puede representarse a sí mismo como el centro. No es el centro lo que determina la periferia, sino la periferia lo que, en su cualidad limitadora, determina el centro” (pg.final de Mohanty 1984 en este libro)

Esta dinámica perversa ya fue destacada por Fanon cuando habló de la *alienación* que provoca el colonialismo tanto en el colonizado como en el colonizador (1952). Si en efecto el colonialismo puede explicarse como parte de una estrategia de gobernabilidad, entendemos que la alienación a la que se refiere Fanon configura activamente las subjetividades de ambos, colonizados y colonizadores. En este sentido, el trabajo Aili Mari Tripp nos recuerda en el trabajo que recogemos en este libro que “*todos nos hemos construido mutuamente. Algunos más que otros. El proceso no ha sido nunca unidireccional, pese a las asimetrías de poder*” (Pg. Final que tenga en el libro, Tripp). La importancia de visibilizar estos efectos del colonialismo discursivo es patente, sobre todo cuando vemos su tenaz presencia en las representaciones de los Otros/as en la investigación teórica y en la intervención, en la península como en América Latina, por restringirnos al área hispano y lusoparlante. Como veremos más adelante, no desvelar estas “jugadas del colonialismo” es contraproducentes para los objetivos del feminismo como ideario político global y multicultural.

La “sujeta femenina” y los retos de su deconstrucción

En esta sección desarrollamos el análisis de otro legado epistemológico que pasa inadvertido naturalizándose como la misma esencia de la humanidad. Se trata de la premisa de existencia de un “yo auténtico”, una identidad profunda que desde nuestro punto de vista es más bien un efecto de producción del modo de conocimiento liberal que una realidad ontológica o una ambición política (ver Collier, Maurer, y Suárez Navaz 1995, para una detallada argumentación). Es este aspecto el que está detrás de los efectos colonizadores de algunos feminismos de la diferencia y de los colores y desde nuestro punto de vista, constituye una de las herencias más hondas de la gobernabilidad en la era poscolonial.

A finales de los años setenta surgen en el feminismo críticas al universalismo de las propuestas feministas que señalan en la diferencia sexual como causa de la desigualdad de género. Como hemos visto la idea es que la diferencia sexual es *el* problema y la solución sería atenuarla a través del trabajo productivo de la mujer, el abandono del enclaustramiento en el espacio doméstico, y el cuestionamiento de los roles e ideologías de la femineidad. Pero, según la aproximación de teóricas muy diferentes como Chodorov, Gilligan, Kristeva o Irigaray, este análisis de la “liberación de la mujer” reproduce los esquemas de poder en términos masculinos. La transformación de los espacios productivos/reproductivos a través de la incorporación de la mujer en el ámbito que antes estaba restringido al varón sólo profundizará la alienación de la mujer, porque no se transforma la lógica sexista. La emancipación femenina tiene que pasar por la revaloración de lo que es propio del ser femenino, una identidad propia y profunda derivada de la diferencia de la mujer.

El tipo de esencialismo al que puede llevar esta alternativa feminista no es de tipo biologicista en general. Se habla de la femineidad como un modo de ser y estar

específico, derivado de las realidades de la vida de la mayoría de las mujeres, de la reflexión sobre las particularidades del cuerpo y la sexualidad femenina, del análisis de la socialización sexuada que incide en una determinada psicología, o de un universo semántico que codifica la proyección simbólica de la mujer¹². Las nuevas propuestas conciben un sujeto femenino con una visión propia y particular que lo distingue del varón y da sentido en fin a la categoría mujer en su más “profunda y auténtica” dimensión. La idea de que hay un sustrato identitario propio, sea aprendida o condicionada sexualmente potencia un esencialismo que convierte fácilmente las realidades diversas de las mujeres en naturalezas asumidas a priori, como es el caso de la perspectiva inicialmente postmoderna y deconstructiva de Lucy Irigaray. Además, la lógica antagonica entre hombres y mujeres ha resultado poco eficaz a nivel político. Si bien la visión de las capacidades femeninas de cuidado y sus formas de conocimiento relacional pueda basarse en datos empíricos contundentes, las consecuencias de esta perspectiva para la teoría de la justicia y la política son altamente cuestionables (Alvarez 2001).

La diferencia aquí interpelada está basada en la diferencia sexual, y así mantiene la idea de un sujeto analítico y político femenino. Pero, el feminismo es un movimiento político complejo y dinámico. Pronto llegan nuevas propuestas de diversificación del sujeto femenino. Se trataba de visibilizar estructuras de poder históricas y globales que inciden en el desplazamiento de ciertos grupos de mujeres del discurso y la práctica feminista. La “mujer” y la feminidad descritas, como sus intereses y sus estrategias políticas de emancipación no existen en el vacío: “La opresión de las mujeres no conoce

¹² Desde el materialismo histórico (Hartsock 1983), el estudio del pensamiento maternal y la ética del cuidado (Chodorow 1978, Gilligan 1982), la teoría psicoanalítica y el análisis semántico de la sexualidad femenina (Kristeva 1984, Irigaray 1974), los estudios culturales y las ciencias sociales interpretacionistas (Harding 1987), o la literatura sobre la espiritualidad femenina (Daly 1978).

fronteras raciales o étnicas, cierto, pero esto no implica que esa [opresión] sea idéntica dentro de esas diferencias” (Lorde 1984: 70).

Mujeres feministas pertenecientes a colectivos situados en los márgenes de los activismos feministas dominantes denuncian el modo en sus intereses son cooptados por el feminismo “blanco” por una parte, y por otra cómo las representaciones de las mujeres marcadas por la diferencia étnica son racistas, y les restan poder a las mujeres *“te referías a mujeres no-europeas en tu libro, pero sólo como víctimas...comenzé a sentir mi historia y mi ancestros míticos distorsionados por la ausencia de cualquier imagen de mis diosas poderosas...así que, hay una cuestión que surge en mi mente, Mary,¿ has leído realmente en alguna ocasión el trabajo de mujeres negras? Has leído mis palabras, o simplemente las has ojeado para extraer citas que pensabas eran valiosas para apoyar una idea preconcebida sobre alguna antigua conexión entre nosotras?”*¹³ (Lorde 1984: 67-68). Feministas negras y chicanas desde el contexto político norteamericano destacan la importancia del racismo en la invisibilización de sus intereses, y plantean como propuesta teórica complejizar el sujeto analítico-político.

La lectura de la literatura producida por mujeres chicanas o negras, así como la que nosotras incluimos en este volumen, se caracteriza por adoptar una concepción de cultura mucho más compleja y dinámica que la que en ocasiones se les atribuye. Quizás haya sido Gloria Alzandúa la teórica con mayor influencia más importante desde una posición no académica y abiertamente rebelde del sometimiento que exigen unas y otras categorías analíticas y políticas. En una sección titulada “Quién es mi gente” afirma: *“Soy una puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos,... montada a horcajadas en el abismo. “Tu lealtad es a la Raza, el Movimiento Chicano”,*

¹³ El texto de Lorde es una conocida carta dirigida a Mary Daly, teórica y escritora del conocido libro *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*. En el texto Mary Daly se centra en una serie de prácticas culturales que considera “opresivas” y generaliza el uso y el efecto de estas prácticas para todas las mujeres del tercer mundo. Lorde aquí responde a esta generalización y exige un mayor cuidado y rigor en el tipo de afirmaciones que se realizan sobre las “otras” culturas.

me dicen los de mi raza. “Tu lealtad es al Tercer Mundo”, me dicen mis amigos negros y asiáticos. “Tu lealtad es a tu género, a las mujeres”, me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Epoca Nueva, a la magia y lo oculto. Y existe mi afinidad a la literatura, al mundo artístico. ¿Quién soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le podrán una etiqueta” (1988: 165)

Anzaldúa presenta una narrativa subversiva y rebelde, que magnifica la acumulación de diferencias, pero lejos de hacerlas incompatibles o de someterse a la fragmentación aparente, se las apropia en una nueva identidad, la identidad de la nueva *mestiza*¹⁴, en absoluto a una idea simplista y culturalista de mestizaje biológico (1988). Al calor del giro reflexivo y en ocasiones confesional del postmodernismo, la propia experiencia y del contexto desde donde se plantea la acción de las mujeres adquiere relevancia teórica y política. Los manifiestos testimoniales transgreden las fronteras de la academia ortodoxa; son conscientes de la multiplicidad y el solapamiento de las relaciones de subordinación, del peligro que entraña considerar a los agentes sociales como entidades homogéneas y unificadas, de la necesidad de articular lo “universal” y lo “particular”, porque así lo han vivido. He aquí su certeza y su poder.

Es bastante común en nuestro entorno académico encontrar estas posiciones definidas como postmodernas y desacreditadas por ello¹⁵. A pesar de no estar de

¹⁴ Como Safa ha demostrado en su investigación sobre los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes en América latina, la ideología de *mestizaje* dominante es ha servido intereses diametralmente opuestos a los aquí reivindicados por Alzandúa. La ideología de *mestizaje* (paralela en sus efectos a la ideología del indigenismo) ha sido hasta hace poco dominante en todos los países latinoamericanos, y fue inicialmente implementada por las minorías criollas en los procesos de independencia colonial. Esta ideología “celebraba la mezcla racial y cultural como una manera de fungir una imagen nacional homogénea y unificada al mismo tiempo que reafirmaba la supremacía de la civilización y la raza europea favoreciendo el blanqueamiento (2005: 307. ver también Ruiz 2001). Esta ambigüedad, que no desarrollaremos aquí, es pertinente sin duda para el debate de la identidad poscolonial en América Latina.

¹⁵ Consultar Hernández 2003 para un análisis más equánime de esta cuestión.

acuerdo con esa crítica normalmente desinformada y superficial del postmodernismo como una corriente homogénea de pensamiento, podríamos decir que las perspectivas poscoloniales se oponen a un deconstruccionismo abstracto. En este caso, la desconstrucción no es un pasatiempo teórico sino la primera fase necesaria para abordar algo más que una suma de formas anecdóticas o folklorizadas de identidad. La tarea de descolonización sólo puede llevarse a cabo desde el pensamiento crítico de los que vivimos en la frontera, frente a múltiples exclusiones. La experiencia personal del dolor y marginación por la falta de adecuación a las categorías dominantes, es teórica y políticamente. Frente al victimismo, la esencialización de la cultura, y el racismo que niega el valor de su historia y experiencia, se reivindica un sujeto más allá de la fragmentación postmoderna, pero no como esencia, sino como un activo *posicionamiento* que no tiene soluciones o direcciones establecidas a priori.

Estos posicionamientos inciden en la formación de un feminismo cada vez más complejo. La importancia de la biopolítica y la colonización del cuerpo de las mujeres adquieren una enorme relevancia. bell hooks por ejemplo se refiere a su experiencia cuando habla de la dificultad para la mujer negra de ser intelectual: *“La cultura blanca tuvo que producir una iconografía de los cuerpos de las mujeres negras como hipersexualizados...estas representaciones imprimen en la conciencia de todo el mundo la idea de que las mujeres negras son todo cuerpo y no mente”* (1984: 154). El sujeto femenino continúa desestabilizándose desde nuevas aportaciones de mujeres que quieren transformar el feminismo y sus premisas inconfesas, como la “heterosexualidad” contenida en las categorías dicotómicas hasta entonces mantenidas (Witting 1981).

Como parte de estas experiencias personales e íntimas, surge con fuerza la reflexión sobre la espiritualidad y la religión. La iglesia es un elemento ambivalente:

espacio de refugio a la vez de instrumento de opresión de género. Más allá de la institución, la experiencia de apropiación del discurso religioso aparece reiteradamente como un acto profundamente personal que también ha jugado un importante rol en las luchas en América Latina, en África, en Oriente Medio, en Asia, como este libro muestra de manera contundente. La religión se enfoca desde una perspectiva postsecular que intenta superar la inflexibilidad del laicismo mal entendido, y que se enfoca en el significado que la religión adquiere para las mujeres —en ocasiones muy diferente a la interpretación que de las mismas prácticas hacen los varones de la misma comunidad. Así descubrimos prácticas que empoderan no a través de la protección de dioses/as externos, omnipotentes sino como parte de una búsqueda espiritual que, como en el caso que describe en este libro Tohini y especialmente Mahmood, reside en sí mismas, en su cuerpo y en su capacidad para hacer de si mismas aquello que las dignifica. Anzaldúa nos da de nuevo un ejemplo del modo en que esta experiencia religiosa puede servir para trascender el dualismo que ha oprimido a las mujeres, sujeto-objeto, hombre-mujer, cultura-naturaleza, religión-superstición: “El poder está en mi interior, es la entidad que representa la suma total de todas las reencarnaciones, la diosa que llamo Antigua, mi Diosa, la divina interior *Coatlicue-Cihuacoalt-Tlazoltealt-Tonantzin-Coatlalopeuh-Guadalupe*, todas son una”(50).

Progresivamente, aquella “sujeta femenina” en la que se basaba el análisis y la política emancipatoria feminista de la diferencia va desvaneciéndose. En la labor de reconstrucción de la categoría epistemológica de mujer, basada en aquella “diferencia sexual” creada y mantenida a través de las ideologías patriarcales, nuevas propuestas abandonan definitivamente el sustrato ontológico de univocidad de sexo, y cuestionan la utilidad de la distinción entre sexo/género. Se trata de una llamada a la desnaturalización de los sujetos epistemológicos y políticos del feminismo, planteando voces múltiples,

basadas no una “libre” elección, sino en posicionamientos y experiencias sociales (I.M. Young 1990, Haraway 1991).

Butler, con su propuesta del género como actuación/*performance*, liquida más aún la posibilidad de cualquier sujeto pre-dicursivo. Sin sustrato biológico ni colectivo social posible, esta propuesta incide en el poder regulatorio de la repetición de normas en el proceso de socialización. El género no consiste en estructuras externas a la mujer, que se le imponen por un sistema de dominación patriarcal ajeno. El propio cuerpo ha encarnado estas estructuras y las reproduce de manera inconsciente y consciente, con la participación activa de las propias mujeres, que a pesar de no conjugarse en una categoría de mujer, tienen aún sin embargo capacidad y deseo fundamental de resistirse a la opresión.

“Cualquier esfuerzo teórico por descubrir, mantener o articular una femineidad esencial se las tendrá que ver con el siguiente problema moral y empírico: ¿que sucede cuando las mujeres individuales no se reconocen en las teorías que explican sus aspectos esenciales? ¿...que concluiremos? ¿Que estas mujeres están engañadas, que no son mujeres en absoluto? Podemos decir que las mujeres tienen una esencia más inclusiva, o bien, podemos volver a aquella sugerencia tan prometedora de Simone de Beauvoir, básicamente, que las mujeres no tienen esencia en absoluto, y por tanto, no hay necesidades naturales, y desde luego, lo que llamamos esencia o hecho material es simplemente una opción cultural obligada que se ha disfrazado como una verdad natural” (1987:142)

Así pues la cuestión es a la vez epistemológica y política, pues la exclusión práctica de las voces y estrategias de mujeres marcadas por su diferencia es un efecto colateral de un feminismo ortodoxo. Chantal Mouffe clarifica el modo en que el feminismo mantiene

su misión después del colapso de sujeto femenino y las categorías universales de análisis de poder en las relaciones de género:

“Si la categoría ‘mujer’ no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla. Las preguntas centrales vienen a ser ¿cómo se construye la categoría ‘mujer’ con tal dentro de diferentes discursos? ¿cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales? Y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que no tenemos una entidad homogénea ‘mujer’ enfrentada con otra entidad homogénea ‘varón’, sino una multiplicidad de relaciones sociales en las que la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tienen que plantearse de formas específicas y diferenciales”
(Mouffe 1999: 112)

Agencias feministas poscoloniales

Hemos mostrado varios efectos epistemológicos y políticos del poder colonial sobre las mujeres y las luchas feministas, y la actitud crítica de diversos planteamientos que rompen en gran medida a) la noción de la categoría de “mujer” como un sujeto epistemológico y político unificado, b) una concepción del poder (de género y más en general) dicotómica y de resistencia unidimensional, c) una idea de cultura como esencia heredada intocable y ahistórica, e incluso con d) la idea misma de la necesidad de sujeto social detrás de los movimientos de mujeres. En este sentido, desde la filosofía política feminista hay voces que advierten de la dificultad de mantener una política feminista sin una idea de mujer/es como un colectivo social con intereses propios y distinguibles de los de otros grupos (Young 1997: 18), mientras otras apuestan por una

política radical que disuelva las diferencias (de género y otras) en una *“cadena de equivalencia entre las diferentes luchas democráticas, para crear una articulación equivalente entre las demandas de las mujeres, los negros, los trabajadores, los homosexuales, y otros...para nosotros, el aspecto de la articulación es decisivo. Negar la existencia de un vínculo a priori, necesario, entre las posiciones de sujeto, no quiere decir que no haya constantes esfuerzos para establecer entre ellas vínculos históricos, contingentes y variables”* (Mouffle 1999: 112).

Frente al etnocentrismo del feminismo occidental dominante, las voces y las experiencias de mujeres excluidas empujan desde varios frentes para que el proyecto intelectual y político del feminismo se descolonialice, se democratice, y consiga crear las alianzas necesarias para apoyar procesos transformadores para las mujeres y hombres de las comunidades empobrecidas y minusvaloradas del sur. Los feminismos chicanos y afroamericanos consiguen en gran medida avanzar un primer frente de los objetivos de los feminismos poscoloniales. Pero, como hemos dicho antes no se trata de “añadir colores”, sino corregir presupuestos, visibilizar mecanismos de sujeción, y apostar por formas de articulación entre lo universal y lo particular. Como ya dijo Césaire en 1950: *“Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por dilución en lo ‘universal’...Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de [la] profundización y coexistencia de todos los particulares...Universal si, pero hace ya mucho que Hegel nos mostró el camino: lo universal por supuesto, pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad”* (2006: 11)

La descolonización del feminismo exige reconocer la importancia del “gobierno de la diferencia colonial” en la organización del capitalismo tardío y en su instrumentalidad para la reorganización global del mercado de trabajo y en la

producción de discursos y prácticas etnicistas y racistas como herramientas instrumentales en esta reorganización. Esta situación se nutre de la *“la terrible marca de la colonialidad moderna [que] no ha sido tanto, o no sólo, la explotación de los esclavos, sino fundamentalmente y más que nada el hecho de que se injertó un dispositivo mental que naturalizó la disponibilidad de la vida humana y la hizo equivalente a cualquier otra mercancía, tanto para venderla como para deshacerse de ella cuando deja de ser útil”* (Mignolo 2006: 202) El sistema político de vigilancia de fronteras y gestión de los flujos migratorios tiende a facilitar, —en una tensa lucha entre los derechos inalienables de la persona y la soberanía nacional—, esta disponibilidad de la mano de obra más precaria. Esto se produce no sólo a través del control (y descontrol) fronterizo, de la firma de acuerdos internacionales para el reclutamiento de migración temporal, sino también a través de mecanismos de disciplinamiento y regulación de la mano de obra (Suárez 2004).

Y en este contexto, ser mujer trae un plus de riesgo ante varones desplazados, rebajados en su poder, o armados con nuevos recursos, que someten a las mujeres en el mercado global a su violencia indiscriminada. No hay más que recordar los terribles sucesos de “violencia de género” en la Península Ibérica como en América Latina, en las fronteras, en los lugares de trabajo y en el espacio doméstico y conyugal. En vez de remitir, parecen resurgir con mayor fuerza: en España por ejemplo, un día de cada cuatro nos desayunamos con la noticia de la muerte de mujeres asesinadas por sus maridos o parejas con una crueldad que ha inspirado la denominación del fenómeno como “terrorismo doméstico”. En México, concepto de “feminicidio”¹⁶ ha venido a identificar un fenómeno de violación y asesinato masivo de mujeres, como las más de

¹⁶ Tal y como lo define la web de Mujeres de Juárez (<http://www.mujeresdejuarez.org>) el **femicidio** “es un asunto de interés mundial, una cuestión de lesa humanidad, sobre todo cuando es producto del crimen organizado internacional e involucra a autoridades del gobierno”.

430 mujeres asesinadas y más de 600 desaparecidas a fecha de hoy en las maquilas de la frontera entre México y Estados Unidos. Esta violencia es sintomática de la dureza con que la globalización está afectando a las mujeres. Son especialmente visibles estas áreas de frontera, un fenómeno que vemos incrementarse tanto en países de América Latina como en las fronteras africanas del Mediterraneo. Pero en realidad, la disponibilidad de las mujeres como mercancía sexual hunde sus raíces en la empresa colonial, como nos recuerda Verena Stolke en un trabajo desafortunadamente casi singular en el que se trata de rescatar *“la dimensión tan fundamental como olvidada de la conquista...y las experiencias de las mujeres...[no tan sólo para] recuperar la memoria de aquel distante pasado, sino de comprender también, a través de una reflexión sobre aquel entonces, las formas de dominación social y sexual en el presente latinoamericano...[así como] los mecanismos de dominación y sus consecuencias en esta orilla”* (Stolke 1993: 7)

Aunque las mujeres se han integrado en los mercados laborales de manera oficial y masiva, a nivel nacional e internacional, se reproduce e incluso agudiza la desvalorización del trabajo de la mujer como complementario y no productivo. El capitalismo tardío, en su magistral uso de la “flexibilidad” y la fracturación identitaria y social, ha instrumentalizado las diferencias producidas en el poder colonial. El mercado laboral hoy demanda mujeres, mano de obra que abarata los gastos de producción. Los empresarios manifiestan sin ambages su predilección por mujeres migrantes con “cargas familiares” en los reclutamientos de mano de obra internacional, dado que, en palabras de un representante de la patronal *“es más fácil controlarlas dentro de España, cuando están trabajando con nosotros, y también es más fácil que acepten el retorno con su familia, cuando así lo requiere la temporada de trabajo”* (Entrevista en Cataluña por la autora, 2004).

Los millones de mujeres que están desplazándose a través de las fronteras son mujeres que viven los conflictos y tensiones del capitalismo poscolonial en su familia, su comunidad, su país y/o el país de recepción en sus procesos migratorios. Estas mujeres transnacionales se resignifican como iconos de las tradiciones culturales a la vez de como dianas de los programas de modernización occidental. Situadas por los modos de gobierno transnacional en las intersecciones de las luchas y resistencias contra el racismo y el sexismo, contra la explotación laboral y la exclusión sociopolítica, las mujeres descubren que no por acceder a campos antes restringidos al varón el sistema inequitativo de relaciones de género desaparece (ver Suárez et al 2006). Esta importante reflexión es compartida por mujeres en todo el mundo, y lo vemos en las aportaciones de las autoras de este libro: ¿cómo podemos, ante las metamorfosis del capitalismo tardío, reestablecer prioridades en nuestras vidas y nuestras luchas por la dignidad personal, comunitaria, transnacional?

La herencia colonial no es algo del pasado, decíamos en el comienzo de este trabajo. La idea de identidad, las complejas ramificaciones de la pertenencia se muestran rebeldes en miles de sujetos poscoloniales. Más allá de las identidades unívocas y contenidas que reivindican los discursos nacionalistas y etnicistas, los y las agentes poscoloniales provienen de espacios híbridos, creolizados, intersecciones de culturas que ya no pueden contener las técnicas coloniales de gobernabilidad basadas en las dicotomías ‘exortización/universalización’ o ‘particularismo/ asimilacionismo’. En el texto que aquí traducimos, Amina Mama, cuestiona ese concepto de ‘identidad’ desde el recuerdo de su vida en *“una ciudad poscolonial habitada por gente proveniente de todo el mundo: libaneses, sirios y egipcios; empresarios y profesionales, médicos provenientes de India, maestros provenientes de Pakistán, ingleses, escoceses y monjas irlandesas, ingenieros italianos, industriales japoneses, trabajadores petroleros chinos*

y una buena representación de grupos étnicos de Nigeria, musulmanes y cristianos. Había diferencias, cierto, pero me recuerdo a mi misma aprendiendo a comer con palos chinos, cocinando con pasta recién hecha y apreciar un buen café a edad temprana, junto con todos los detalles culturales del África occidental ... Dado que las añejas tecnologías del yo y la nación han sido desarrolladas en tan estrecha relación con los proyectos gemelos del desarrollo capitalista industrial y el expansionismo imperialista, ¿pueden estos conceptos y herramientas tornarse de forma útil y desplegarse para ayudar en los proyectos de oposición descolonizadores, en favor de la democratización y la liberación de las mujeres”

Rescatemos aquella cita de Ann Mari Tripp *“todos nos hemos construido mutuamente todos nos hemos construido mutuamente. Algunos más que otros. El proceso no ha sido nunca unidireccional, pese a las asimetrías de poder”* (Pg. Final que tenga en el libro, Tripp). ¿Por qué el énfasis en el carácter relacional de la construcción de subjetividades poscoloniales? En primer lugar, porque en este trabajo nos distanciamos de una concepción de feminismos poscoloniales como mera adición de mujeres del tercer mundo a un proyecto feminista. Sugerimos, por el contrario, que la tarea de descolonización del feminismo exige, como decíamos antes, no sólo atender a los procesos de alienación cultural de los países y los sujetos poscoloniales, sino sobre todo desenmascarar la alienación del complejo de superioridad occidental como dependiente de la subyugación del “Otro”. Un “Otro”, como muestran las autoras de este libro, que aunque vive intensamente la huella colonial en su búsqueda identitaria tiene más recursos también para cuestionar y dialécticamente superar instancias poscoloniales: son competentes en varias culturas y lenguas, incluidas las de los colonizadores, y conocen el lado opresor de los iconos culturales.

Es el caso de M. Louhamane, intelectual marroquí de formación francesa que ha optado por vivir en España y analizar vitalmente desde este territorio y desde su diversidad interna la ficción (y el fraude) de la “francolofonía” impuesta en los pueblos bereberes, marroquíes, y por extensión, africanos:

“En este último viaje a Paris por un proyecto de formación, estuve a la búsqueda de mis antepasados los Galos, en una suerte de peregrinación de raíces. Pero ya no era la misma. Me había enriquecido de otras raíces, había tomando distancia con el sistema de pensamiento poscolonial, que asemejo sin dudar a una relación de violencia de género: uno no puede vivir sin el otro pero sólo desde una perspectiva de malos tratos identitarios.

Me encontré por primera vez con esta pregunta reiterada y reveladora de la complejidad de esta relación: ¿Porque Ud. optó por vivir en España siendo una francófona nativa y conocedora de la cultura francesa? Ahora, liberada de esta dinámica mortífera de las pertenencias múltiples, me ha resultado francamente divertida esta ambivalencia tan característica de Francia: rechaza a sus hijos/as por no ser de origen “galo” y se incomoda cuando unos/as francófonos/as (valorados como “asimilables”) rechazan el destino “natural” francés y optan por destinos migratorios más abiertos y inscritos en la pluralidad cultural del siglo XXI” (2006)

La conciencia feminista, la conciencia de la violencia de género y las estrategias femeninas de resistencia ayudan a Louhamane a superar la situación de humillación a la que Fanon tan agudamente se refirió cuando, después de pensarse más como francés que como antillano descubre que los franceses no le consideran un igual, a pesar de tener una educación exquisitamente francesa. Lo mismo sucede a los y las latinoamericanos hoy en día en España, que inscrita en el orden mundial como receptor receloso de

inmigrantes retoma el imaginario colonial para enfrentarse a los “sudacas” y rechazarlos como sus iguales. Colombianos como los que acogieron a mi padre exiliado, argentinos, mexicanos, y otros latinoamericanos viven con amargura y desengaño este desprecio, y en ocasiones reactivan también el imaginario colonial hablando de su llegada a España como una “Recolonización”¹⁷. Pero esta dinámica colonial de invasiones y revanchas está condenada al fracaso, a la frustración de la reproducción *ad infinitum* de la lucha de la selva, de la supervivencia del más fuerte.

Hay otros casos de agencia poscolonial que se separa de la herencia liberal de manera más radical, como en el caso de las mujeres musulmanas que Mahmood describe en su trabajo. Su capacidad de acción se habilita a partir de relaciones de subordinación en tradiciones no liberales, y resulta problemática para el análisis feminista. La literatura feminista tanto en el ámbito árabe como el latinoamericano ha buscado explicaciones ad hoc para resolver la existencia de acciones colectivas de mujeres contrarias a los presupuestos feministas. Comportamientos que reproducen e incluso alimentan la subordinación y la humildad de las mujeres se han explicado o bien como falsa conciencia, o bien como una búsqueda de espacios propios de mujeres, desde donde se subvierten las prácticas culturales en clave femenina (entendida como opuesta y antagónica a la masculina). La propuesta de Mahmood no es abandonar estas perspectivas, sino evidenciar los requisitos implícitos en el análisis feminista para considerar la acción de estas mujeres merecedora de ser considerada como algo más que “falsa conciencia”.

Este es un ejemplo claro de cómo los prejuicios analíticos y políticos pueden llevar al desencuentro y la falta de diálogo. No parece razonable que estas mujeres, decidan ponerse al lado de un movimiento que les juzga como instrumento de

¹⁷ Ver periódico “La otra conquista” de la Asociación de Ecuatorianos de Andalucía, y el uso de este mismo slogan en la Marcha por la Vida realizada en Murcia después de la muerte de 12 trabajadores ecuatorianos en España en el año 2000).

manipulación de otros, los varones, las culturas “tradicionales”. Sus acciones son resignificadas en el mejor de los casos o simplemente ignoradas, negando a priori toda capacidad de agencia y transformación de sus prácticas. En palabras de Césaire, te privan del reconocimiento de tu humanidad. Esta situación tan común en nuestro entorno lleva consigo una serie de efectos contraproducentes que ralentizan la capacidad de las mujeres de crear nuevos diálogos y nuevas articulaciones que vayan más allá de la lógica colonial de la diferencia.

Uno de estos efectos lo describe con detalle Tohini en su análisis de los movimientos de mujeres en la república Iraní. La identificación del feminismo con occidente produce un rechazo insoslayable en un contexto de Oriente Medio caracterizado por la guerra y por las amenazas de invasión norteamericanas. Así, la reacción al universalismo feminista es una “etnicización” de las posturas feministas, nativización o indigenización que también observamos en otras latitudes a través de los trabajos incluidos en esta colección de Hernández o Rivera en las comunidades indígenas latinoamericanas. En esta reacción se esconden muchas veces los intereses políticos y económicos de aquellos que defienden el *status quo*, y que basan en las reivindicaciones culturales la legitimación de la inmovilidad política. La descripción de Aili Mari Tripa sobre la lucha por la herencia y titularidad de las tierras por las mujeres ugandeses es un excelente análisis empírico de estos procesos, tan común a muchos de los procesos retados por Tohini en el contexto iraní.

El trabajo de A. Mama ilustra también los efectos contraproducentes de un feminismo renuente a establecer alianzas y/o negociaciones con las autoridades culturales de los países del tercer mundo. Su trabajo muestra cómo el feminismo poscolonial puede dar instrumentos para articular estrategias que sean a la vez nacionales y transnacionales y puedan contrarrestar la tendencia contrastada a establecer

programas y políticas de igualdad de género que apenas son más que una estrategia de países descapitalizados para atraer (y manipular) la bienintencionada ayuda a la cooperación internacional en cuestiones de género. Como Amina Mama en Nigeria, Aili Mari Tripp muestra también en Uganda y Zimbawe la importancia de las alianzas feministas poscoloniales para contrarrestar el poder de las autoridades tradicionales y sus vínculos estructurales con los representantes políticos situados en los estados poscoloniales.

En este momento de incertidumbres y riesgos la aportación epistemológica y política de las mujeres situadas en estas intersecciones culturales y transnacionales representan un aporte cualitativamente diferente al que puedan realizar las feministas atrincheradas en las instituciones del primer mundo y en identidades claras y autocontenidas. El fracaso del método racional cartesiano a la base del universalismo ilustrado y su monólogo etnocentrista es superable a través de una opción epistemológica y política por el diálogo y la construcción de una razón intersubjetiva. Como sugiere Maldonado-Torres, el “hombre europeo [sic] se ha mantenido ciego ante la realidad del colonizado. Y por eso no ha logrado conocer más de si mismo. Pero el esclavo ha conocido la perversidad e inconsistencia del “amo” y [su] mentira, ... un aspecto clave del proyecto de colonización europea” (2006: 186) En esto consiste el don del colonizado, en hacer ver al heredero del colonizador su propia mentira, aunque sabemos que la reacción visceral será el rechazo de la evidencia y del don: “porque sería aceptar cierta finitud y limitación como también la humanidad completa del colonizado” (187).

Ante los retos de los feminismos poscoloniales tenemos la certeza de que la respuesta no será sólo una, pero que habremos de partir de las raíces igualitarias que cada estructura histórica de dominación ha luchado por invisibilizar. La descolonización

ideológica nos exigirá estar atentos a las tradiciones democráticas de nuestras comunidades, tanto como a las “diferencias comunes” que han marcado las historias de exclusión, pobreza, y desvalorización de las mujeres y sus comunidades. Es una empresa que implica abordar cotidianamente una reflexión crítica sobre las estrategias de re-colonización en el ámbito del desarrollo internacional, las técnicas neocoloniales de estigmatización de los “Otros”, y los mecanismos de exclusión post- y trans-nacional que institucionalizan los estatus de “ilegalidad” de los migrantes y ciudadanías de segunda y tercera. Es una nueva actitud que implica considerar la práctica feminista como no necesariamente opuesta a la tradición, sino en ocasiones estrechamente vinculada a ella, desde donde probablemente encontramos nuevas formas de encarar las articulaciones locales, nacionales y globales de poder.

En otras palabras, parece que no existe un objetivo político único, ni un contrincante típico, ni un sujeto de lucha unitario. La descolonización del feminismo implica abandonar atalayas y laboratorios, instituciones de diagnóstico y pronóstico, identidades certeras, y herramientas analíticas monocordes. La descolonización implica trabajar en alianzas híbridas, multclasistas, transnacionales, para potenciar un movimiento feminista transformador que pueda contrarrestar con organización, solidaridad, y fortaleza la dramática incidencia del capitalismo neoliberal en la vida de las mujeres del sur.

Referencias Bibliográficas

- Alonso LE. 1994. Crisis y transformación de los movimientos sociales en un entorno postfordista. In *Comportamiento político y electoral*, ed. Pd Castillo. Madrid: Centro de Investigaciones Científicas
- Alvarez S. 2001. Diferencia y teoría feminista. En *Feminismos. Debates Teóricos contemporáneos*, ed. E Beltrán, V Maquieira, S Alvarez, C Sánchez. Madrid: Alianza Editorial
- Alzaldúa G. 1987. *Bordelands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spitters-Aunt Lute
- Alzaldúa G. 1998. La prieta. In *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, ed. C Moraga, A Castillo. San Francisco: ism press
- Asad T. 1987. Are There Histories of People Without Europe? *Comparative Studies in Society and History* 29 (3)
- Bataillon M. 1950. *Erasmus y España*. Mexico: FCE
- Butler J. 1987. Variations on Sex and Gender. In *Feminism as Critique*, ed. S Benhabib, D Cornell. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Butler J. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge Press.
- Butler J. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.
- Butler J. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press
- Castro A. 1973. *Sobre el nombre y el quién de los españoles*. Madrid: Taurus
- Césaire A. [1955] 2006. *El Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal

- Chakrabarty D. 1992. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for the 'Indian? Pasts. *Representations* 37
- Chatterjee P. 1989. Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India, *American Ethnologist* 16: 622-33
- Chatterjee P. 1993. *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press
- Chodorov N. 1978. *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press
- Collier J, Maurer B, Suárez-Navaz L. 1995. Sanctioned Identities: Legal Construction of Modern Personhood. *Identities. Global Studies in Culture and Power* 2: 1-28
- Comaroff JF, Comaroff J. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press
- Comaroff JF. 1989. Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa *American Ethnologist* 16: 661-85
- Cohn BS, Dirks NB. 1988. Behind the Fringe: The Nation State, Colonialism and Technologies of Power. *Journal Hist. Sociol* 1: 224-29
- Cooper F, Stoler AL, eds. 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press
- Coronil, Fernando
2000 "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.
- Daly M. 1978. *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press

- Dean M. 1999. *Governmentality: Power, and Rule in Modern Society*. London: Sage Publications
- Del Pino F. 1998. ¿Moros o Indios? El Mediterráneo como laboratorio de la otredad. In *Relaciones Interétnicas y Multiculturalidad en el Mediterráneo Occidental*, ed. E Zamora Acosta, P Maya Alvarez, pp. 39-60. Melilla: Quinto Centenario de Melilla
- Del Valle T, ed. 2000. *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel Antropología
- Einsenstein Z, ed. 1978. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press (Traducción español: Patriarcado capitalista y feminismismo socialista, Mexico DF: Siglo XXI)
- Fanon F. 1952. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press
- Ferguson J, Gupta A. 2002. Spatializing States: Towards an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist* 29: 981-1002
- Flax J. 1990. Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory. In *Feminism/Posmodernism*, ed. L Nicholson, pp. 39-63. Nueva York y Londres: Routledge Press
- Foucault M. 1991. Governmentality. In *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, ed. G Burchell, C Gordon, P Miller, pp. 87-104. Chicago: The University of Chigaco Press
- Feldman, B. 1963 *The Feminine Mystique*. UK: Penguin (Traducción española en: La mística de la feminidad, Madrid: Jucar)
- Gilligan C. 1982. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press

- Guha R. 1989. Dominance without Hegemony and Its Historiography. In *Subaltern Studies VI: Writings in South Asian History and Society*, ed. R Guha. Delhi: Oxford University Press
- Harding S. 1987. The instability of analitical categories in feminist theory. *Signs* 11: 645-64
- Hartmann H. 1979. The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. In *Women and Revolution*, ed. L Sagent. Boston: South End Press
- Hernández Castillo, R. Aída y Liliana Suárez Navaz. 2004. "Las fronteras y la panacea del desarrollo en México y España Reflexiones desde los Feminismos Poscoloniales" en *Revista Liminar Estudios Sociales y Humanísticos*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, CESMECA-UNICAH, Año II Vol. 2 (Junio).
- Hernández Castillo, R. Aída. 2003. "Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias" en *Desacatos* febrero-marzo, 2003 CIESAS, México D.F
- Hernández Castillo, R. Aída. 2001. *La Otra Frontera: Identidades Múltiples en el Chiapas Postcolonial*, México D.F.CIESAS y Ed. Porrúa.
- Haraway D. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of nature*. New York: Routledge (hay traducción en español (1995) *Ciencia, Cyborgs, y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Valencia: Cátedra)
- hooks b. 1984. *Feminist Theory. From Margin to the Center*. Boston: South End Press
- Inda JX. 2005. Analytics of the Modern: An Introduction. In *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*, ed. JX Inda. Malden/Oxford: Blackwell
- Irigaray L. 1974. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Les Éditions de Minuit (Traducción española: *Speculum. Espáculó de la otra mujer*, Madrid: Ed. Saltés)
- Juliano D. 1998. *La causa saharaui y las mujeres. "Siempre hemos sido muy libres"*. Barcelona: Icaria

- Lorde A. 1984. *Sister Outside*. Freedom: The Crossing Press
- Louhamane, M. 2006. "A la búsqueda de mis antepasados Galos" en *Cuadernos de una ciudadana transnacional*, Barcelona (manuscrito)
- Maldonado Torres N. 2006. Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. In *Él Discurso sobre el colonialismo*, ed. A Césaire. Madrid: Akal
- Maquieira V. 1998. Cultura y derechos humanos de las mujeres. In *Las mujeres del Caribe en el Umbral del 2000*, ed. P Pérez Cantó. Madrid: BOCM
- Melucci A. 1996. *The playing Self*. Cambridge: Cambridge University Press
- Mignolo W. 2006. El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento. In *Él Discurso sobre el colonialismo*, ed. A Césaire. Madrid: Akal
- Mitchell J. 1971. *Woman's State* New York: Vintage Books (Traducción española en La liberación de la mujer: la larga lucha. Barcelona: Anagrama)
- Mitchell T. 1988. *Colonizing Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press
- Moore HL. 1996. *Antropología y Feminismo*. Madrid: Cátedra
- Mouffe C. 1999 (1993). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós
- Ong A. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline. Factory Women in Malasia*. New York: State University of New York Press
- Ong A. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*. Durham: Duke University Press
- Ong A. 2000. Graduated Sovereignty in South-East Asia. *Theory, Culture & Society* 17: 55-75
- Pateman C. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press

- Paterman C. 1996. Criticas feministas a la dicotomía público/privado. In *Perspectivas feministas en teoría política*, ed. C Castells. Barcelona: Paidós
- Rafael V. 1988. *Contracting Colonialism*. Ithaca: Cornell University Press
- Rose N, Miller P. 1992. Political Power Beyond the State: Problematics of Government. *British Journal of Sociology* 43: 173-205
- Rubin G. 1975. The Traffic in Women: Notes on the "political Economy" of Sex. In *Toward and Anthropology of Women*, ed. R Reiter, pp. 157-210. New York: Monthly Review
- Said E.W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon
- Santos, B. De Sousa, 1995 *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, Coimbra: Cortéz Editorial
- Santos, Boaventura de Sousa, Maria Paula G. Meneses, and Joao Arriscado Nunes 2006 Introducción: para ampliar el canon de la ciencia: la diversidad epistemológica del mundo. In *Sembrar Otras Soluciones. Los caminos de la biodiversidad y de los conocimientos rivales*. B.d.S. Santos, ed.
- Safa HI. 2005. Challenging *Mestizaje*: A gender perspective on Indigenous and Afrodescendant Movements in Latin America. *Critique of Anthropology* 25: 307-30
- Scott D. 2005. Colonial Governmentality. In *Anthropologies of Modernity. Foucault, Governmentality, and Life Politics*, ed. JX Inda. Malden/Oxford: Blackwell
- Sen A. 2006. *El valor de la Democracia*. Madrid: El Viejo Topo
- Sivaramakrishnan K. 2004. Postcolonialism. In *A Companion to the Anthropology of Politics*, ed. D Nugent, J Vincent. Maiden: Blackwell Publishing
- Stoler A. 1989. Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th century colonial cultures. *American Ethnologist* 16: 634-60
- Stoler AL. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham and London: Duke University Press

- Stolke V. 1995. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36(1): 1-24
- Stolke V. 1974. Race, Class, and Gender in 19th Cuba.
- Stolke V, ed. 1993. *Mujeres invadidas. La sandre de la conquista de América*, Vols. 36(1). Madrid: horas y HORAS, editorial feminista
- Suárez Navaz, L. (2004) *Rebordering the Mediterranean. Borders and Citizenship in Southern Europe*. Oxford: Berghahn Books
- Suárez Navaz, L., Castañón, S., y Anadón, E. (2006) La mujer indígena ante la migración: Estudio de caso de una comunidad andina, en *Anuario Museo Antropología*, Madrid.
- Suárez Navaz, L. 2007b. “Identitat, territori, i ciutadanes en el camp migratori transnacional”, en *Revista d’Ethnologia de Catalunya* (30) Primavera 2007
- Todorov T. 1987. *La conquista de América. La cuestión del otro*. Mexico: Siglo XXI
- Wikan U. 1977. El hombre se convierte en mujer: la transexualidad en Omán como clave de los roles de género. In *Transexualidad, transgenerismo, y cultura. Antropología, identidad, y género*, ed. JA Nieto. Madrid: Talasa
- Witting M. 1981. One Is not Born a Women. *Feminist Issues* 1(2)
- Young IM. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press (hay traducción española: *La Justicia y la Política de la Diferencia*. Madrid: Catedra)
- Young IM. 1997. Unruly categories: a critique of Nancy Frazer's Dual Systems Theory. *New Left Review* 222: 147-60

¹ Los debates en torno a la crisis del proyecto de la Ilustración en América Latina y la crítica a la colonialidad del saber se pueden encontrar en tres excelentes antologías que presentan una panorámica general de las distintas posturas sobre el tema: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, CEJA, Bogotá, 1999; Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate*, y Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*.

Capítulo 2

De Feminismos y Poscolonialismos:

Reflexiones desde el Sur del Río Bravo

Rosalva Aída Hernández Castillo

En esta época de globalización, caracterizada por la fragmentación del proceso productivo, de las luchas políticas y de los imaginarios colectivos, la construcción de alianzas entre luchas diversas y la articulación de micro-políticas es el reto enfrentan los sectores críticos en diversas regiones del planeta. Desde la academia o desde la militancia política, estos sectores se proponen confrontar al proyecto neoliberal globalizador que se vale de las ideas, las imágenes y las armas para imponer su poder. En este esfuerzo por construir articulaciones resulta prioritario establecer diálogos y compartir experiencias entre quienes desarrollamos nuestras luchas en el llamado Tercer Mundo, o en lo que algunos autores han llamado "el mundo de las dos terceras partes" (*Two-Thirds Worlds*; véase Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, 1998). Las mujeres mayas del movimiento agroecológico de Chiapas con quienes yo he trabajado (Hernández Castillo, 2001) tendrían mucho que compartir con las mujeres de los Himalayas de Garhwal, India, quienes, a través de un movimiento ecofeminista llamado *Chipko*, han defendido sus bosques y confrontado a las transnacionales madereras (Shiva, 1988). Desafortunadamente la información y las personas no fluyen tan fácilmente de sur a sur, como lo hacen el capital y la fuerza laboral (cuando se le requiere) de norte a sur y de sur a norte, respectivamente. El intercambio político e intelectual entre América Latina, Africa y Asia se ha visto limitado por barreras lingüísticas y por la precariedad de nuestras industrias editoriales e instituciones científicas y educativas. Las ideas de los intelectuales africanos, árabes o indios nos han

llegado a América Latina a través de Estados Unidos o Europa. Han sido las diásporas hacia el norte las que han posibilitado los encuentros entre estas dos terceras partes del planeta, y muchas veces han sido los inmigrantes económicos, políticos o académicos, quienes se han convertido en puentes entre debates políticos e intelectuales. Este es el caso de la producción académica de los llamados teóricos poscoloniales, un grupo heterogéneo y transdisciplinario integrado mayoritariamente por intelectuales del Medio Oriente y del sureste asiático, vinculados —en su mayoría-- a instituciones universitarias de Estados Unidos e Inglaterra. Desde la teoría literaria, la historia, la antropología y la filosofía, estos intelectuales --entre cuyos principales exponentes se encuentran Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak-- han analizado los efectos del colonialismo y el imperialismo en la contrucción de las identidades culturales de los subalternos mediante estrategias textuales.

La literatura poscolonial se ha dado a conocer en América Latina sobre todo a través de los académicos hispanohablantes afincados en los Estados Unidos, quienes retomando los aportes de estas propuestas teóricas (Ver *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* 1998; Rodríguez, 1998; Coronil, 1998; Mignolo, 1998; Mendieta, 1998; Castro-Gómez, Moreiras, Klor de Alva,) o confrontándolas (Achúgar, 1998; Moraña, 1998; Richard, 1998; Verdesio, 1997), han incorporado sus ideas al debate latinoamericanista sobre la crisis de la modernidad.¹ Sin embargo, la falta de reconocimiento que los llamados teóricos poscoloniales han hecho al largo camino recorrido en América Latina en los procesos de descolonización del conocimiento ha herido muchas sensibilidades y, quizá, ha provocado que sus ideas sean consideradas como irrelevantes para nuestro contexto geográfico e histórico (Dussel 2000 y Verdesio1997) o deslegitimadas, por ser producto de una nueva moda intelectual gestada en la academia norteamericana o un vanguardismo teórico globalizante

(Richards, 1998 y Moraña, 1998). Una respuesta igualmente contradictoria han tenido los trabajos del llamado *Grupo de Estudios Subalternos*, que tiene su origen a fines de los años setenta en el Sur de la India.² El trabajo académico de este grupo de historiadores sociales, liderados por Ranajit Guha, se propuso despojar a la historiografía de la India de las herencias coloniales y recuperar la agencia histórica de los subalternos, cuya subordinación había sido reproducida y perpetuada por la historiografía oficial. Es hasta fines de los noventa que sus trabajos son traducidos al español y debatidos por los historiadores latinoamericanos, teniendo hasta ahora poca presencia en la currícula de las instituciones universitarias de nuestros países.³ Considero que ya es necesario superar los debates en torno a si el proyecto de descolonización intelectual fue discutido en América Latina antes de popularizarse en los Estudios Poscoloniales o si Alfonso Reyes (1942) y Edmundo O' Gorman (1958) se adelantaron en mucho a Edward Said (1978) en su análisis de cómo América Latina fue construida o inventada por el pensamiento europeo; creo que es momento de establecer diálogos más constructivos entre tradiciones intelectuales, que nos permitan retomar aquellas propuestas teóricas y, sobre todo, metodológicas de los estudios poscoloniales, que nos puedan ser útiles en nuestras búsquedas epistemológicas y políticas.

² Aunque la producción de estos autores de este grupo es considerada como parte del corpus de literatura de los Estudios Poscoloniales, este término incluye a un colectivo mucho más amplio de intelectuales de distintos orígenes nacionales y disciplinarios que no constituyen un grupo de trabajo consolidado como lo es (o lo fue) el grupo de Estudios Subalternos de la India. Para una reflexión sobre los vínculos entre los Estudios Subalternos y los Estudios Poscoloniales ver Gyan Prakash, "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comp.) 1997.

³ Las primeras traducciones de los trabajos del Grupo de Estudios Subalternos se publicaron en Bolivia, en 1997, en una antología compilada por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán; dos años más tarde, varias de estas traducciones fueron reeditadas y complementadas con otros trabajos, en una nueva antología editada en México por Saurabh Dube (1999); en ese mismo año se dedicó a los Subalternistas un número especial de la revista *Historia y Grafía* (No. 12. 1999) publicada por la Universidad Iberoamericana de México. Para un análisis de los aportes de los Estudios Subalternos a la historiografía latinoamericana ver el artículo de Florencia Mallon "The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives from Latin American history", en *American Historical Review*, 99 (1994).

En lo que respecta a las feministas poscoloniales, sus aportes han sido mucho menos reconocidos y discutidos en estos debates, a pesar de que sus cuestionamientos al etnocentrismo feminista y sus propuestas teóricas de historizar y contextualizar el análisis de la desigualdad de género nos pueden ser muy útiles a quienes desde la academia o desde la militancia política estamos pugnando por construir un feminismo de la diversidad que reconozca la pluralidad de contextos en los que las mujeres latinoamericanas construimos nuestras identidades de género, vivimos las relaciones de desigualdad y desarrollamos nuestras estrategias de lucha.

Como parte de este esfuerzo por establecer diálogos constructivos sur-sur, por crear articulaciones y confrontar la fragmentación política, es que esta colección se propone acercar al lector a la producción teórica de las feministas poscoloniales. En este capítulo introductorio me propongo reflexionar sobre sus propuestas teóricas y metodológicas leyendo sus aportaciones desde mi propia ubicación geográfica e histórica y desde las realidades culturales y políticas que vivimos las mujeres al sur del Río Bravo.

I.- *Un lugar en el mapa es también un lugar en la historia...* y una perspectiva ante el conocimiento.

Retomo las palabras de Chandra Mohanty, en su segundo artículo de este volumen, para recordar que nuestro lugar de enunciación determina la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación, que para develar las redes de poder, que se ocultan bajo la fachada de neutralidad y universalidad del conocimiento científico occidental, es necesario recordar que nuestras producciones discursivas y perspectivas del mundo están marcadas por la geopolítica. Considero por esto importante situarme en el mapa y en la historia, para explicar la manera en que las

propuestas teóricas de las feministas poscoloniales hacen eco a mis propias búsquedas políticas y epistemológicas. Quisiera *situar mi conocimiento*, reconociendo el contexto histórico y social desde donde percibo la realidad y desarrollo mi trabajo intelectual. Haciendo eco a la propuesta de la antropóloga feminista Donna Haraway considero importante sustituir el objetivismo patriarcal con conocimientos situados (*situated knowledge*) que reconozcan desde donde hablamos, pero que a la vez no renuncien a la posibilidad de conocer, ni relativicen el valor ético y explicativo de cualquier conocimiento.⁴

Mi historia personal y mi ubicación en el mapa han hecho que tres propuestas conceptuales desarrolladas por las feministas poscoloniales me resulten no sólo útiles académicamente, sino indispensables como herramientas políticas: la reflexión en torno a las identidades de frontera, la propuesta de pensar el colonialismo, no como una etapa histórica sino como una relación de poder entre distintos tipos de saberes, y el replanteamiento de nuestros feminismos desde el reconocimiento de la diversidad.

Identidades de frontera

Con mis primeras lecturas de las críticas de las feministas poscoloniales a los purismos culturales y esencialismos étnicos me sentí identificada con la manera en que ellas confrontaban o negociaban con nacionalismos anti-imperialistas y/o anti-coloniales que, a la vez que les proporcionaban espacios de resistencia, las subordinaban y colonizaban sus cuerpos en nombre de la identidad y la tradición

⁴ Al respecto, esta autora plantea: “La alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas *solidaridad en la política* y *conversaciones compartidas en la epistemología*... El relativismo es el perfecto espejo gemelo de la totalización; ambos son “trucos divinos” que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar; mitos comunes en la retórica que circunda a la ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional” (Haraway 1991:329, la traducción es mía.)

(Chatterjee, 1986; Narayan, 1997y 2000; Anzaldúa, 1987).⁵ El análisis de género que estas teóricas hacen de los proyectos nacionales poscoloniales y/o de los nacionalismos contestatarios de minorías étnicas me develó la importancia de complementar el análisis del sistema-mundo (Wallerstein, 1996) con una perspectiva de género, para poder entender las complejidades y contradicciones que tienen espacios e identidades políticas que antes veía como claramente contestatarias. Sus análisis sobre la manera en que las narrativas nacionales subordinan a las mujeres convirtiéndolas en las “guardianas de la tradición” y en las “madres de la patria”, me recordó la vieja canción revolucionaria latinoamericana, que alguna vez canté acríticamente: “A parir madres latinas, a parir más guerrilleros, ellos sembraran jardines donde había basureros”.⁶

A pesar de los esencialismos identitarios que reclaman nuestras lealtades a una identidad mexicana o latinoamericana, nuestra realidad muchas veces nos ubica en los cruces de fronteras, geográficos o metafóricos. Gloria Anzaldúa, feminista poscolonial chicana, nos describe lo que ella llama las nuevas *identidades de frontera* o *border identities* señalando: “Because I am in all cultures at the same time, alma entre dos mundos, tres cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. *Estoy norteadada por las voces que me hablan simultáneamente*”. Al definirse como la “nueva mestiza”, Anzaldúa cuestiona cualquier criterio de autenticidad y purismo cultural; nos recuerda que no hay nada estático, que hasta las “tradiciones milenarias”

⁵ Aunque el término *feminismos poscoloniales* se ha utilizado, principalmente, para referirse a la producción teórica de feministas africanas (árabes y subsaharianas) y del sureste asiático, este término ha sido reapropiado por algunas feministas chicanas y negras que han cuestionado el colonialismo discursivo del feminismo blanco. Para una justificación sobre su inclusión en los feminismos poscoloniales ver John, 1996; Hurtado, 2000 y Shutte, 2000.

⁶ Ya en los años setenta un grupo de rock feminista mexicano llamado “Las Leonas” criticaba estas perspectivas patriarcales de la izquierda, parodiando la canción revolucionaria en estos términos: “A abortar madres latinas, a abortar impunemente, para no parir soldados que maten a tanta gente”. Agradezco a Olivia Gall, exintegrante de Las Leonas, por compartir esta información.

se vuelven "milenarias" a partir de que alguien las resignifica y las reivindica como tales. Las *identidades de frontera* no sólo confrontan las tradiciones culturales sino la manera misma en que se define "la tradición":

Soy un amasamiento, soy el acto mismo de amasar, de unir y mezclar, que no sólo ha producido una criatura de la luz y una criatura de la oscuridad, sino que también ha engendrado una criatura que cuestiona las definiciones de luz y oscuridad y les da nuevos significados. (Anzaldúa 1987:81, la traducción es mía.)

Como feminista, Anzaldúa se rebela ante el machismo del nacionalismo chicano, y ante sus definiciones limitadas y “disciplinarias” de la tradición; como chicana, a la vez, confronta el etnocentrismo y el clasismo del movimiento feminista anglosajón, y como lesbiana, cuestiona tanto la homofobia del nacionalismo chicano como las visiones heterosexistas del género del movimiento feminista. A partir de su propia experiencia, nos muestra las limitaciones de aquellas políticas de identidad que parten de un criterio de autenticidad y exclusión. No se propone hacer una teoría general de la identidad, ni plantear que las identidades siempre se viven cómo múltiples y contradictorias, simplemente da cuenta de que en el nuevo contexto global, hay muchos sujetos que como ella, vivimos nuestras identidades como un amasamiento, y a los que nos “zumba la cabeza con lo contradictorio”.

Al igual que Anzaldúa, yo ubico la génesis de mi perspectiva identitaria en mi experiencia fronteriza. Nacida y educada en el norte de México, a sólo una hora de San Diego, California, en donde se localiza la principal base naval norteamericana, he vivido y crecido considerando a la frontera no sólo como un espacio geográfico sino como una experiencia de vida que marca mi encuentro con la nación mexicana y con el

imperialismo estadounidense. Mi padre, pescador, mecánico y electricista, llegó a la frontera norte mexicana atraído por las promesas del “sueño americano”, pero después de enfrentar a la “migra” en varias ocasiones decidió quedarse en el puerto de Ensenada, en donde vivió hasta su muerte, evitando al máximo cruzar la “línea” y jactándose de que “no le debía nada a los gringos”. A través del él --masón, anticlerical y libre pensador-- conocí el nacionalismo anti-imperialista, y a través de la lectura de “México Indígena” me acerqué al nacionalismo posrevolucionario. Ahí conocí la exaltación del indio muerto, simbolizado en el culto a los aztecas y representado por el muralismo de Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco, que contrastaba con la discriminación y marginación del indio vivo. El mestizaje --repetían los libros de texto—era la piedra fundamental del discurso oficial sobre la identidad nacional; los mexicanos “somos el producto de la fusión de dos razas”, insistían, centrando nuevamente en el cuerpo de las mujeres la responsabilidad “patriótica” de parir al mestizo.⁷

Mientras yo me entusiasmaba con lo que después llamaría Guillermo Bonfil Batalla, el “México Profundo” (1987), los indígenas mixtecos empezaban a llegar a los valles agrícolas de Baja California y eran vistos con desprecio o, en el mejor de los casos, con condescendencia por parte de la población local que veía a los “oaxaquitas” como un mal necesario para la agricultura local.

El nacionalismo de mi padre contrastaba con una realidad cotidiana de mi familia en la que seguíamos con interés los éxitos del *Hit Parade*, hablábamos en un

⁷ El discurso del mestizaje restó espacios de acción política al indio vivo y llevó a formular su presencia como un “problema” nacional, a cuya solución se abocaron los antropólogos mexicanos creando la corriente *indigenista*. Su primer exponente, Manuel Gamio, fue alumno de Franz Boas en la Universidad de Columbia, y es reconocido como el iniciador de la práctica moderna de la antropología en México; su libro *Forjando Patria* contribuyó a sentar las bases ideológicas del nacionalismo oficial. Para un análisis de esta transición del México *mestizo* al México *pluricultural* en las representaciones de la nación y en las políticas hacia la población indígena véase Hernández Castillo y Ortiz Elizondo (1993).

español coloquial lleno de anglicismos, celebrábamos el *Halloween*, junto con el Día de Muertos y paralizábamos nuestras actividades el día que los *Dodgers* --el equipo de beisball de la casa-- se enfrentaba a otros equipos de “fuera”. Mi madre, cocinera, peluquera, vendedora ambulante, lectora del tarot y de la baraja española, se afanaba por educar a sus siete hijos a la par de mantenerse activa en una economía informal que difícilmente complementaba el presupuesto familiar. Sus anhelos de consumo estaban marcados por el “otro lado”: tener varios carros como “ellos”, vivir como “ellos” y poderse retirar algún día como “ellos”. Estrujada entre una cultura fronteriza que me acercaba a los Estados Unidos y una resistencia ideológica que me alejaba de ellos, decidí estudiar antropología en la Ciudad de México y, confrontando la autoridad paterna fui la única de los siete hermanos que dejó el norte para estudiar y conocer las raíces de la “verdadera cultura mexicana” que el contexto fronterizo no me permitía apreciar.

Era el principio de la década de los ochentas y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) el marxismo hegemonizaba las discusiones sobre cultura y poder. El triunfo de la revolución sandinista y las luchas de liberación nacional en Guatemala y El Salvador le daban vigencia a las utopías socialistas, pensadas siempre desde una perspectiva latinoamericana en la que el campesinado tenía un papel protagónico.

La antropología me llevó a la frontera sur y fue con una mezcla híbrida entre el nacionalismo norteamericano y la fe en las posibilidades de la utopía campesina que me aproximé por primera vez a las realidades de las comunidades indígenas de esa región. Sin embargo, mis primeros encuentros con la cara más oscura del nacionalismo mexicano, a partir de mi contacto con los refugiados guatemaltecos, me llevaron a

cuestionar muchas de mis premisas sobre esa comunidad imaginada que llamamos México.

La historia de los abusos de agentes de migración, el racismo, el abuso de los "coyotes", la falta de derechos en la "tierra de nadie", que se cuenta en la frontera norte no es muy diferente de la realidad que encuentran los campesinos guatemaltecos en la frontera sur de México. Después de tres generaciones nacidas en territorio mexicano, muchos campesinos de la frontera sur temen hablar su idioma indígena de "origen guatemalteco", o reivindicar sus raíces familiares en las inmediaciones del volcán Tacaná, por miedo a perder sus derechos ejidales o a ser deportados al país vecino.

En la frontera sur mi nacionalismo nortero ya no era un espacio de resistencia. En este contexto tenía otra connotación; una línea muy delgada separaba mi "orgullo mexicano" del discurso oficial mediante el cual fueron negados los derechos culturales de los indígenas fronterizos de "origen guatemalteco".

El cuestionamiento a mi propio nacionalismo me llevó a buscar en las voces de la frontera sur una crítica al purismo cultural, al absolutismo étnico y a los discursos y prácticas homogenizadoras y excluyentes. Mi experiencia viviendo durante varios años con indígenas mames, cuya historia ha estado marcada por los cruces de fronteras, me llevó a entender las identidades desde una perspectiva histórica que cuestiona las limitaciones de los esencialismos culturales. Los campesinos mames cruzaron las fronteras nacionales entre Guatemala y Chiapas; las geográficas, al ir de la Sierra a la selva; las religiosas, al cambiar del catolicismo tradicional a la teología de la liberación o de ser presbiteranos a testigos de Jehová; las culturales, al asumirse como mestizos o como indios en diferentes momentos históricos. Los discursos esencialistas que buscan las raíces de las identidades indígenas en las culturas milenarias tienen poca utilidad para representar realidades fronterizas como las de este pueblo maya. Fundamentar en

ellas las bases para el reconocimiento político de los pueblos indígenas terminaría por legitimar nuevas exclusiones en nombre de la “autenticidad”.⁸

Después de mis desplazamientos entre las dos fronteras mexicanas, las palabras de la antropóloga feminista Anna Lowenhaupt Tsing encontraron un nuevo sentido: “Las experiencias de frontera son esas que minan el terreno seguro de las certezas culturales y las identidades esenciales” (Lowenhaupt Tsing, 1993: 225. La traducción es mía). La frontera dejó de ser para mí la línea limítrofe entre dos países, para convertirse en un espacio identitario, en una manera de ser, permanecer y cambiar.

Colonialismo/Descolonización/Poscolonialismo

A pesar de que reivindico la importancia del concepto de identidades fronterizas como herramienta para confrontar el esencialismo cultural, también reconozco que es más fácil renunciar a las “identidades esenciales”; cuando uno está culturalmente en una posición de privilegio, y esta es la posición que yo tengo como mestiza mexicana de frente a la población indígena. Como mujer no indígena, de piel morena y rasgos europeos, yo crecí asumiendo y reivindicando una identidad mestiza, que en mucho reproducía los discursos biologistas del nacionalismo oficial y que, a la vez, me integró a una identidad “no marcada” en el contexto mexicano. En Estados Unidos quizá podría ser considerada como “native american”, por descender de un indígena mayo de Sinaloa, por la línea paterna, o como “chicana”, si mis padres hubieran sido migrantes mexicanos en los Estados Unidos, o como “mujer de color”, si se me considerara sólo por mis rasgos fenotípicos. Sin embargo, en el contexto mexicano, soy parte de la “norma”, de lo que se asume como invisible, lo no marcado y hasta universal: lo que son los anglosajones en los Estados Unidos e Inglaterra o los hombres en el proyecto de la modernidad europea. Soy parte de esa “media nacional” que se

⁸ Para un análisis detallado de estos “cruces de fronteras” y sus implicaciones identitarias ver Hernández Castillo, 2001a. El debate sobre las limitaciones políticas de los esencialismos étnicos en el contexto mexicano se puede encontrar en Hernández Castillo, 2002.

asume en el Código Federal de Procedimientos Penales (artículo 220 bis) cuando se reconoce el derecho de los indígenas a un peritaje antropológico que de cuenta de su *cultura diferente*: “Cuando el inculcado pertenezca a un grupo étnico indígena, se procurará allegarse dictámenes periciales, a fin de que el juzgador ahonde en el conocimiento de su personalidad y capte su diferencia cultural respecto a la cultura *media nacional* [el énfasis es mío]”.

El privilegio que me da pertenecer a la “media nacional” no fue evidente para mí hasta que emigré a Chiapas, una sociedad racista y racializada en donde las relaciones entre indígenas y no indígenas siguen reproduciendo jerarquías de origen colonial. La persistencia del derecho de “pernada” (no reconocido en la ley pero aceptado socialmente), que le permite al patrón o al jovencito de la casa hacer “uso sexual” de su sirviente indígena; la existencia de “niñas de familia”, muchachas indígenas que son “adoptadas” por familias mestizas para servir en la casa, a cambio de padrinazgo y trabajo doméstico no remunerado --muchas veces de por vida--, son sólo algunos de los ejemplos que nos permiten entender la vigencia del concepto de colonialismo en el contexto latinoamericano.

Paralelamente, la manera en que se sigue construyendo a los indígenas desde la legalidad, la academia y los medios de comunicación, como “diferentes” “pre-modernos” y “opuestos a los valores del progreso” hace pertinente el análisis de las estrategias discursivas de subalternización que se están utilizando para perpetuar estas relaciones coloniales. De manera más específica considero que el concepto *de colonialismo interno*, que tiene su génesis en las ciencias sociales latinoamericanas. (ver Stavenhagen, 1969 y González Casanova, 1970), sigue teniendo gran utilidad explicativa para entender la inserción de los pueblos indígenas en los proyectos modernizadores de las élites mestizas. A pesar de los constantes flujos migratorios del

campo a la ciudad, la población indígena sigue viviendo en zonas de marginación, dentro o fuera de las urbes, con las que se establece una relación de explotación económica y colonialismo cultural.

El concepto de colonialismo no es pues un concepto ajeno a las realidades latinoamericanas, ni ha perdido utilidad explicativa en la consolidación de los Estados-nación postindependentistas; al contrario, el concepto de descolonización es central en las luchas contemporáneas de los movimientos indígenas latinoamericanos y en la producción teórica de sus intelectuales orgánicos. (ver Bonfil Batalla, 1989 y Cojti, 1991).

Se nos ha criticado a quienes utilizamos el concepto de poscolonialismo para referirnos a procesos sociales latinoamericanos de estar haciendo un uso descontextualizado del mismo, por la aparente poca relación que tiene con nuestra historia colonial y moderna.⁹ Quienes nos critican señalan que dicho término hace referencia a culturas surgidas del imperialismo británico o francés en los siglos XIX y XX, y que responde a modelos de dominación que poco o nada tienen que ver con los establecidos por el colonialismo español en América cuatro siglos antes. Asimismo, señalan que las instituciones, el sistema de organización económica y las políticas culturales de los imperios británico y francés, entre otros aspectos, eran muy diferentes en el período imperial español que va de los siglos XV al XVIII. Estos críticos aplican el concepto poscolonialidad al momento político e histórico desde donde escriben algunos de los teóricos de esta corriente intelectual, y no a su propuesta epistemológica de descolonizar el conocimiento y develar la manera en que las representaciones textuales de los sujetos sociales --construidos como “los otros” en distintos contextos

⁹ Esta crítica me la hizo Xochitl Leyva en la presentación de mi libro *La Otra Frontera: Identidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial* (2001)

geográficos e históricos -- se convierten en una forma de colonialismo discursivo que no sólo da cuenta de una realidad sino que la construye. El colonialismo como momento histórico de expansión europea (que va del siglo XV hasta mediados del siglo XX) es relevante en la medida en que marca la génesis y consolidación de unas *formas de conocer* occidentales, establecidas como hegemónicas como parte de la conformación del sistema colonial del capitalismo. La teorización poscolonial se propone confrontar los fundamentos epistemológicos de estas formas de conocimiento que han sido hegemónicas tanto en América Latina como en el Sureste Asiático, a pesar de las diferencias que tuvieron los proyectos coloniales hispánicos e ingleses. En este sentido producir un conocimiento que se pretenda poscolonial es un reto tan pertinente en América Latina, como en las excolonias británicas (*Commonwealth*).

Walter Dignolo (1998) y Fernando Coronil (1998) apuntan menos hacia las diferencias en los momentos históricos que a las distintas estrategias discursivas que se utilizaron con el fin de subalternizar a América y al Oriente. Sin rechazar del todo las propuestas de los Estudios Poscoloniales, Dignolo y Coronil se han propuesto profundizar y retomar sus críticas desde la especificidad latinoamericana, sustituyendo el término de poscolonialismo por el de posoccidentalismo. Señalan que, a diferencia de los procesos descritos por Edward Said para el Oriente, la estrategia colonizadora en el caso de América Latina no consistió en exotizarla, ni en construirla como una “otredad” extrema sino en integrarla como parte del Hemisferio Occidental, para de esta manera negar su especificidad cultural y sus propios procesos civilizatorios. A partir de esta formulación se plantea que existen tres principales respuestas intelectuales ante la crisis de la modernidad europea, que surgen de contextos geográficos diferentes: la posmodernidad, en los territorios europeos y norteamericanos; el poscolonialismo -- con dos variantes: el poscolonialismo hindú y el posorientalismo--, propio de los

territorios coloniales noreuropeos en Asia y Africa, y el posoccidentalismo, propio de los territorios coloniales ibéricos en América Latina y el Caribe. La noción "posoccidentalismo" sería entonces la más adecuada para nombrar la poscolonialidad latinoamericana (Mignolo, 1998). Esta propuesta, si bien puede tener algún efecto cohesionador e identitario para los intelectuales latinoamericanos, no reconoce la manera específica en que las poblaciones indígenas de nuestras naciones vivieron la incorporación al proyecto de la modernidad. Los Estados latinoamericanos posindependentistas establecieron diferentes tipos de relaciones con la población indígena y, aunque en muchos momentos el integracionismo aculturador se valió de la negación de la diferencia como mecanismo subalternizador, en otros momentos históricos las estrategias discursivas para representarlos se valieron de la exotización y de la construcción de una "otredad extrema" --lo que Said llamaría *orientalismo*-- que permitieron a las sociedades nacionales modernas construir sus identidades en confrontación constante con el "salvaje en el espejo" (Bartra, 1992).

En el caso mexicano, la vigencia de estas estrategias 'orientalizadoras' se puso en evidencia en el reciente debate legislativo en torno a una nueva Ley de Derechos y Cultura Indígenas, cuyos detractores, desde la academia y desde la política, representaron a los pueblos indígenas cómo antidemocráticos y atrasados, argumentando que si les otorgaba autonomía podría incluso haber un regreso de los "sacrificios humanos" (ver *La Jornada*, 4 de marzo 1997).¹⁰

Feminismos de la Diversidad

Si mi experiencia en las fronteras mexicanas influyó en mis perspectivas teóricas sobre las identidades nacionales, y mi identidad privilegiada de mestiza que convive cotidianamente con población indígena, en mi valoración de las teorías sobre el

¹⁰ Para un análisis de estos discursos y de los obstáculos que ha tenido que enfrentar el movimiento indígena en su lucha por la autonomía, ver Hernández Castillo, 2002

colonialismo y el poscolonialismo, mi ubicación como mujer, en una sociedad profundamente patriarcal y misógina y mi experiencia como antropóloga, en una academia abiertamente antifeminista, marcaron mi priorización de la perspectiva de género y el análisis del poder.¹¹ Mi historia familiar, como la de muchas familias latinoamericanas, estuvo marcada por la violencia doméstica, experiencia que con los años se convirtió en un tema tabú entre hermanos y hermanas, y en una huella imborrable en nuestras vidas. El uso de la violencia como forma de control patriarcal no fue un descubrimiento académico de mis tiempos universitarios sino una parte integral de la manera contradictoria en que vivimos los afectos maternos y paternos. Sin embargo, estas experiencias fueron vividas como “problemas familiares” y mi formación marxista en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) me había hecho priorizar la clase sobre el género, cómo herramienta analítica para explicar los procesos sociales. Al igual que muchas estudiantes marxistas consideraba al feminismo como una ideología burguesa “extranjera” que dividía al “pueblo”. No fue sino hasta fines de los ochenta, cuando --viviendo en Chiapas-- me reencontré de manera frontal con la violencia patriarcal, y empecé a considerar las relaciones de género como constitutivas de las propias estructuras de dominación que el marxismo se proponía transformar. Era una época de efervescencia política, en la que un importante movimiento campesino aglutinó a indígenas de distintas regiones del estado que demandaban distribución agraria, créditos y apoyos en la comercialización de sus

¹¹ Hasta la fecha sectores importantes de las ciencias sociales mexicanas siguen considerando al feminismo como una postura ideologizante que no permite el análisis objetivo de los procesos sociales. Un ejemplo de estas posturas es la respuesta que el reconocido filósofo, Alejandro Tomassini, dio a un artículo mío sobre Feminismos y Posmodernismos (ver Hernández Castillo 2006), en la que señala que “Si efectivamente los contenidos del feminismo son lo acertado que quieren su propugnadores ¿por qué es tan impopular? ¿Por qué no arrastra a las masas? No hay más que una respuesta: el fracaso en la práctica implica fracaso en la teoría” (Tomassini 2006:112)

recursos y el fin a la represión estatal contra sus líderes.¹² El trabajo de educación popular con refugiados guatemaltecos y campesinos mexicanos fue mi apuesta política para acompañar el proceso de concientización del “pueblo”. Junto con el asesinato y secuestro de líderes campesinos, la violación fue utilizada como arma de represión contra varias compañeras que trabajaban en proyectos productivos y educativos con campesinos e indígenas. La identificación de los violadores como integrantes de las fuerzas policiales, la indiferencia e ineptitud de las autoridades judiciales y las limitaciones del marco legal vigente en ese entonces, nos motivaron a empezar una lucha en contra de la violencia sexual y doméstica, en la que participe durante diez años en el marco de una organización de mujeres multiétnica y pluriclasista.¹³ La entrada al feminismo por la puerta de atrás, es decir, desde la provincia y no a través de la reflexión teórica y académica sino mediante una militancia política que respondía a problemas muy concretos, me permitió mantenerme al margen de los debates académicos entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad, que hegemonizaban en aquel entonces el movimiento feminista mexicano. Sin embargo, muchos de los materiales de educación popular, de apoyo psicológico y legal para víctimas de violencia sexual y doméstica que utilizábamos con las mujeres indígenas y campesinas que acudían a nuestro centro, habían sido elaborados por organizaciones feministas urbanas, que a la vez retomaban las experiencias de lucha contra la violencia del feminismo liberal norteamericano. Ubicadas en los Altos de Chiapas, en el corazón de la zona tzotzil-tzeltal del área maya, nunca consideramos el contexto cultural como un elemento a tener en cuenta en nuestra lucha contra la violencia. La exclusión y el

¹² Para un análisis del movimiento campesino en Chiapas de la década de los ochenta ver Harvey, 1998 y Collier, 1994.

¹³ Este movimiento de mujeres, con el tiempo, tomó el nombre de *Grupo de Mujeres de San Cristóbal las Casas* y, a partir de 1994, de *Colem* (‘Libres’, en el idioma tzotzil). La historia de sus orígenes, objetivos y limitaciones se puede encontrar en Freyermuth y Fernández 1995.

silenciamiento involuntario de las experiencias específicas de las mujeres indígenas de nuestra organización tuvieron a la larga, como consecuencia, su ruptura con el proyecto colectivo.¹⁴ De igual manera, muchas de las usuarias indígenas de nuestro centro no encontraron en nuestros grupos de apoyo psicológico conducidos en español, ni en nuestras demandas legales ante las autoridades del Estado, la solución a los problemas de violencia que las habían hecho acercarse a nosotras en primera instancia. Asumir que nuestros conceptos de autoestima y empoderamiento eran compartidos por todas las mujeres; creer que entendíamos como funcionaba la opresión patriarcal en todos los contextos, y que teníamos la clave para desarticular sus mecanismos de subordinación, nos hizo “restringir el significado del género a las presuposiciones de [nuestras] propias prácticas estableciendo normas de género excluyentes en el seno del feminismo, a menudo con consecuencias homofóbicas [en nuestro caso, etnocéntricas]” (Butler, 2001:9).

Mi encuentro con los trabajos de las feministas poscoloniales, durante mis estudios de posgrado en los Estados Unidos, me ayudó a articular mejor esta autocrítica y a repensar en la necesidad de promover una práctica feminista más incluyente, dentro y fuera de la academia, que considerara la pluralidad de experiencias que marcan las identidades de género. Varias feministas poscoloniales han coincidido en señalar que los discursos feministas académicos reproducían el mismo problema de los metadiscursos modernistas al plantear la experiencia de las mujeres occidentales, blancas, de clase media, como la experiencia de las mujeres en general, con una perspectiva etnocentrista y heterosexista. (ver Alarcón, 1990; Alexander y Mohanty, 1997; Mohanty, 1991; Trinh, 1978).

¹⁴ Esta percepción no fue compartida por la mayoría de las integrantes de la organización, quienes dieron distintas justificaciones personales para esta ruptura. Un análisis crítico de la relación entre las asesoras y feministas no indígenas con las mujeres indígenas se puede encontrar en Garza y Toledo 2004.

Estas metanarrativas no sólo no promovían la “hermandad” sino que, al excluir las experiencias de otras mujeres, debilitaban la lucha y, al centrar toda su atención en el género como el principal eje de dominación, no creaban las condiciones para establecer otro tipo de alianzas políticas. En respuesta a estas críticas es que surgen varias propuestas para teorizar desde perspectivas feministas que reconozcan las diferencias culturales e históricas. Estas críticas, aunque conocidas en el debate académico,¹⁵ no han sido retomadas para hacer un cuestionamiento más profundo a las estrategias de lucha del movimiento feminista latinoamericano, situación que analizaremos más adelante.

Aportes de los Feminismos Poscoloniales a nuestras propias luchas.

El incluir en este artículo parte de la historia de mis propias búsquedas políticas y teóricas, no tiene sólo la intención de *situar mi conocimiento* sino de mostrar que el volver los ojos hacia las reflexiones y propuestas de otras feministas del “Tercer Mundo” que nos hablan desde sus países o desde sus experiencias diaspóricas, no es sólo “una moda intelectual que descontextualiza marcos teóricos”, como lo señalan algunos críticos de los Estudios Poscoloniales, sino un esfuerzo por establecer diálogos constructivos y por aprender de experiencias y búsquedas similares, que nos permitan dejar de repetir esquemas y construir nuestros propios caminos y proyectos, dejando abierta la posibilidad de articular luchas de sur a sur.

Quisiera destacar algunas reflexiones metodológicas de los feminismos poscoloniales que me parecen pertinentes, para nuestras prácticas académicas y políticas como feministas latinoamericanas:

¹⁵ La revista mexicana *Debate Feminista* dedicó, en el 2001, un número especial al tema del racismo, en el que se reproducían trabajos de Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa. Asimismo, el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM ha traducido a varias feministas poscoloniales en su colección “Debates Feministas Contemporáneos”.

1.- Historizar y contextualizar las formas que asumen relaciones de género para evitar el universalismo feminista.

Si algo tienen en común las integrantes de este grupo heterogéneo de feministas, agrupadas bajo el concepto de Feministas Poscoloniales, y que incluye a mujeres de trayectorias y orígenes tan diversos como la escritora árabe Fátima Mernisi que va de la literatura a la teoría; antropólogas de la India, como Mary E. John, Kamala Visweswaran y Chandra Mohanty; escritoras y críticas literarias chicanas, como Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga y Norma Alarcón; activistas y trabajadoras de la cultura afroamericanas, como Michele Wallace y bell hook, por mencionar sólo a algunas de ellas, es que todas --de una manera u otra-- han contribuido a develar el etnocentrismo del feminismo occidental. Mediante sus críticas, las feministas poscoloniales han confrontado los discursos universalizantes de algunos feminismos académicos que parten de las experiencias y necesidades que las mujeres blancas del primer mundo han establecido como perspectiva generalizadora de las relaciones de género, exotizando o silenciando a aquellas mujeres cuyas experiencias de subordinación están marcadas por la raza y la clase. Las feministas poscoloniales han respondido con trabajos antropológicos históricamente situados (ver Mahmood, en este volumen y Mahmood, 2003; Abu-Lughod, 1986 y Mani, 1999); con sus investigaciones históricas (Chatterjee, 1986 y 1993; Hatem, 1997 y 2002) y con su producción literaria (Mernissi, 1993; Anzaldúa, 1987), a los discursos universalizantes sobre “las mujeres” y el “patriarcado”, y han enfrentado a la concepción binaria y simplista del poder, en la que el hombre es el dominador y la mujer la subordinada, que hasta muy recientemente hegemonizó las perspectivas feministas de la academia europea y norteamericana.

Con sus críticas a los esencialismos feministas, las académicas poscoloniales nos muestran que estas perspectivas universalistas del patriarcado y de las mujeres no sólo hacen “representaciones erróneas” de las mujeres que no comparten las características de las “normas de género” que se presumen, sino que se trata de discursos con efectos de poder que colonizan las vidas de las mujeres. Chandra Mohanty, en su ya clásico artículo, “*Under Western Eyes: Feminist Scholars and Colonial Discourses*” (publicado por primera vez en 1984, e incluido en español este volumen) nos muestra como funciona este colonialismo discursivo, revisando distintos trabajos académicos que han contribuido a construir a las “Mujeres del Tercer Mundo” como un bloque indiferenciado. Muchos de los trabajos que ella analiza asumen que la categoría *mujer* es construido y esencialmente homogénea, independientemente de las categorías de clase, raza, etnia; lo cual implica un concepto de género fundamentado en la diferencia sexual. Estas estrategias de colonización discursiva tienden a construir a la mujer del Tercer Mundo como: circunscrita al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición, convertida en el *alter ego* de la académica feminista que es liberada, que toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y su sexualidad, es educada y moderna.

La tensión entre el occidentalismo, como estrategia discursiva que integra silenciando las especificidades (Mignolo, 1998) y el orientalismo, como estrategia que exotiza y construye al “otro” como el *alter ego* del sujeto moderno, también está manifiesta en la literatura feminista latinoamericana. Por mencionar algunos ejemplos, textos como *Mujeres e Iglesia: sexualidad y aborto en América Latina*, de Ana María Portugal, editado por Mujeres por el Derecho a Decidir (1989), o *Los intereses de las mujeres y los procesos de emancipación en América Latina*, de la

connotada feminista Virginia Vargas (1993), siguen asumiendo que todas las mujeres de América Latina enfrentamos los mismos problemas de salud reproductiva, en el primer caso, y entendemos la emancipación de la misma manera, en el segundo.

En otros espacios he analizado cómo ha funcionado el orientalismo en la representación etnográfica que se ha hecho de “la mujer indígena” en Mesoamérica, señalado el tono victimizante que han tenido muchas de las etnografías feministas (ver Hernández Castillo, 2001b).

El problema de estas representaciones es que se traducen en prácticas políticas excluyentes que no integran a las agendas de los movimientos feministas las necesidades específicas de las mujeres negras ó indígenas.¹⁶ La historia de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, que desde 1981 se han venido realizando en distintos países de nuestro continente, es una historia de exclusiones y silenciamientos (Bogotá, Colombia (1981); Lima, Perú, (1983); Bertioga, Brasil (1985); Taxco, México (1987); San Bernardo, Argentina (1990), Costa del Sol, El Salvador (1993), Cartagena, Chile (1996); Juan Dolio, República Dominicana (1999) y Playa Tambor, Costa Rica (2002). La feminista afrodominicana Sergia Galván ha registrado estas exclusiones (1995), siendo de las pocas voces que se ha atrevido a señalar el racismo que permea al feminismo latinoamericano:

El movimiento feminista, al igual que los demás movimientos sociales, se ha configurado sobre la base de los prejuicios raciales. El racismo permea toda nuestra vida, tanto en la dimensión macroestructural como en la esfera personal, y meternos en un proceso para su deconstrucción es algo muy complejo. Resulta más

¹⁶ Considero que no es el caso de las mujeres lesbianas, quienes han jugado un papel importante en el movimiento y han logrado incorporar de manera más efectiva sus intereses a la agenda del movimiento feminista.

cómodo negarlo que desalborotarlo y problematizarlo. De ahí que el movimiento feminista se sienta tan amenazado cuando se toca el tema del racismo. La defensa no se deja esperar, lo cual se explica en la actitud férrea en contra de la corriente del feminismo afrocéntrico (1995:4).

Esta situación llevó a las mujeres afrolatinoamericanas a crear sus propios espacios políticos y a organizar el primer Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe, en julio de 1992, en República Dominicana. Su presión ha provocado que en los siguientes encuentros se desarrollaran paneles y talleres en donde se discutió el problema del racismo.¹⁷ En el VII Encuentro Feminista, realizado en Chile en 1996, por primera vez se incluyó como uno de los tres principales temas del encuentro la reflexión en torno a “Las dimensiones discriminatorias ocultas del feminismo: las mujeres indígenas, negras, pobres y lesbianas...en nosotras”; sin embargo, las diferencias y tensiones entre la corriente feminista que se autodefine como autónoma y aquellas que son definidas como institucionales hegemonizó todo el encuentro, y casi provocó un cisma en el movimiento feminista latinoamericano.¹⁸ Nuevamente el problema del racismo pasó a un segundo plano y sigue siendo la asignatura pendiente del feminismo latinoamericano.

¹⁷ Sin embargo, estos talleres han contado con poca participación. Al respecto se puede revisar la reflexión de Sylvia Marcos, sobre el Taller sobre Feminismo y Diversidad Cultural, en el VIII Congreso Latinoamericano y del Caribe, en Marcos, 1999.

¹⁸ Para ver una descripción de las posturas de las feministas autónomas y las institucionales, y las implicaciones de estas divisiones, se puede consultar la excelente historia de los encuentros escrita colectivamente por Sonia Álvarez, Elisabeth Friedman, Ericka Beckman, Maylei Blackwell, Norma Stoltz Chinchilla, Nathalie Lebon, Marysa Navarro y Marcela Ríos Tobar (2002). Una historia más descriptiva del movimiento feminista latinoamericano se puede encontrar en Vargas Valente (2002)

Una exclusión aún mayor han sufrido las mujeres indígenas (cuya participación ha sido casi nula en los diferentes encuentros) quienes muchas veces han sido representadas en los encuentros feministas internacionales por las asesoras de sus organizaciones. Al igual que las mujeres negras, han optado, a partir de 1995, por construir sus propios espacios: los Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas; el primero se llevó a cabo en Quito Ecuador; el segundo, en México (1997); el tercero, en Panamá (2000) y la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, en Oaxaca, en el 2002, en la que se extendió la participación a mujeres de grupos indígenas de otros continentes. A partir de estos encuentros se ha formado una Coordinadora Continental de Mujeres Indígenas, en la que confluyen indígenas de América Latina, Estados Unidos y Canadá.

Estas nuevas voces han vuelto más patente las exclusiones del movimiento feminista latinoamericano y vuelven urgente el replanteamiento de las estructuras organizativas y las agendas políticas, a partir de una perspectiva que articule las diferentes luchas de las mujeres de nuestro continente.

2.- Considerar la cultura como un proceso histórico para evitar los esencialismos culturales.

Al mismo tiempo que las feministas poscoloniales han advertido los peligros de los universalismos, han reconocido que esta preocupación por reconocer y respetar la diferencia puede llevar a esencialismos culturales que muchas veces sirven a los intereses patriarcales al interior de los colectivos identitarios. Las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, da pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas, una amenaza para la identidad colectiva

del grupo. Historizar prácticas culturales como el *sati* (la inmolación de las viudas en las piras funerarias de sus maridos) (Mani, 1987 y Oldenburg Veena, 1994), o la infibulación o cisura genital (Koso-Tomas, 1987 y Mari Tripp, en este volumen) ha permitido a las feministas poscoloniales demostrar que muchas de las prácticas “tradicionales” que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo, que muchas veces tienen su origen en contextos coloniales, y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo.

Estos estudios nos han mostrado que cuando las transformaciones de ciertas tradiciones afectan los intereses de los sectores en el poder es cuando se enarbolan los argumentos en torno a los peligros de la integridad cultural, como el caso del debate en torno a los derechos agrarios de las mujeres en África y en diversos países del sureste asiático, en donde el argumento de la “defensa de la tradición” se ha utilizado para deslegitimar las demandas de las mujeres por la tierra.(ver Mari Tripp, *Op. Cit.*; Agarwal, 1995 y Khadiagala, 1999).

Para evidenciar estos usos del argumento cultural Uma Narayan propone que “Un feminismo antiesencialista puede contrarrestar esta perspectiva estática de la cultura, insistiendo en la importancia de una comprensión histórica de los contextos en los que una “cultura particular” se ve y se define como tal [...] Por lo tanto, una comprensión antiesencialista de la cultura debe poner atención a las “etiquetas” que se eligen para definir una determinada cultura; no son simples descripciones que usamos para definir realidades distintas ya existentes. Por el contrario, se trata de designaciones arbitrarias que se encuentran conectadas a diversos proyectos políticos con tienen distintas razones para insistir en la diferencias que separan a una cultura de otra” (2000: 87 la traducción es mía).

El deconstruir la manera en que ciertos rasgos (y no otros) son seleccionados como representativos de una cultura o esenciales de una identidad, nos permitirá develar las redes del poder que se ocultan detrás de la representación de la diferencia. La misma autora señala que la perspectiva histórica de las identidades nos permite apreciar la manera en que ciertos rasgos de una cultura cambian sin que nadie considere que esto pone en peligro la integridad cultural (al incorporar, por ejemplo, los automóviles, la tecnología agrícola, los medios de comunicación, etcétera) mientras que de manera selectiva se decide que otros cambios si constituyen una pérdida cultural: “El análisis feminista de esos aspectos del cambio cultural pueden ayudar a llamar la atención sobre esos procesos a los he denominado “etiquetación selectiva” (“*selecting labeling*”) mediante los cuales aquellos que tienen poder, para su conveniencia, designan ciertos cambios en valores y prácticas, aparentemente en consonancia con la preservación cultural, mientras que designan otras transformaciones como “pérdidas culturales” e inclusive como “traiciones culturales” (Narayan *Op.Cit.*:89. La traducción es mía).

Desde la antropología, el relativismo cultural de ciertos estudiosos que reivindican la perspectiva de la “supervivencia cultural” ha contribuido a hacer representaciones idealizadas de los pueblos indígenas, sin dejar espacio a las voces y cuestionamientos de las mujeres al interior de sus propios grupos. Estas representaciones han sido utilizadas por los grupos de poder de esos colectivos para legitimar sus privilegios. El otro extremo de esta perspectiva ha sido el de quienes descalifican a partir de su origen colonial todas las instituciones y prácticas de estos colectivos, estereotipando sus culturas, también a partir de un “selecting labeling”.

Estas dos perspectivas han estado presentes en el debate en torno a los derechos culturales de los pueblos indígenas en América Latina. Por un lado, están quienes desde la academia o la lucha política, han representado a las culturas indígenas como

entidades homogéneas al margen de las relaciones de poder y planteado la necesidad de suspender cualquier juicio valorativo con respecto a sus culturas, y --políticamente-- muchas veces han idealizado sus prácticas e instituciones (haciendo eco al ideal roussoniano del 'buen salvaje' que Occidente sigue buscando en sus excolonias). En el otro extremo se encuentran los sectores que, desde el liberalismo, niegan el derecho a una cultura propia y rechazan las demandas autonómicas de los pueblos indígenas, justificando la aculturación y la integración a partir de una reivindicación de los principios republicanos y de un discurso igualitario de la ciudadanía, asumidos como valores universales. Estas visiones polarizadas, una esencialista y la otra etnocéntrica, dejan a los y las indígenas, con pocas opciones para construir su futuro y repensar sus relaciones con los Estados-nación. Sin embargo, existen otras visiones que, desde la práctica política y desde la resistencia cotidiana, están tratando de salir de esta encrucijada y están proponiendo maneras más creativas de repensar las identidades étnicas y genéricas, y de construir una política del reconocimiento cultural que considere la diversidad dentro de la diversidad.

En el contexto mexicano un incipiente movimiento de mujeres indígenas se ha dado a la tarea de confrontar tanto las visiones idealizadas, estereotipadas y descalificadoras de sus culturas. En la lucha por el reconocimiento de los derechos autonómicos de los pueblos indígenas, estas mujeres han jugado un papel fundamental en la defensa de los derechos colectivos de sus pueblos, a la vez que han reivindicado sus derechos de género específicos.

En sus participaciones al interior del movimiento nacional indígena se ha ido perfilando una nueva definición de autonomía que parte de una crítica a las visiones ahistóricas de la cultura indígena y de un rechazo al racismo velado del liberalismo universalizante. De frente al Estado, las mujeres indígenas han cuestionado los

discursos hegemónicos que siguen planteando la existencia de una identidad nacional monocultural, pero, a la vez, de frente a sus propias comunidades y organizaciones, han ampliado el concepto de cultura al cuestionar visiones estáticas de la tradición y al trabajar en su reinención (ver Hernández Castillo, 2001b).

Las propuestas y experiencias de estas mujeres indígenas organizadas, así como la producción intelectual de las feministas poscoloniales nos dan algunas pistas de cómo podemos repensar las políticas del reconocimiento cultural desde una perspectiva de género; propuesta que va más allá del universalismo liberal que, en nombre de la igualdad, niega el derecho a la equidad y del relativismo cultural que, en nombre del derecho a la diferencia, justifica la exclusión y marginación de las mujeres.

3.- El reconocimiento de la manera en que nuestras luchas locales están insertas en procesos globales de dominación capitalista

A pesar de que una de las críticas que se le ha hecho a los Estudios Poscoloniales es, precisamente, que su énfasis en las estrategias narrativas de poder ha descuidado el nivel material de la dominación, muchas de las feministas poscoloniales han respondido a estas críticas deslindándose del relativismo posmoderno con el que a veces se les identifica (por el uso que ambas corrientes hacen de la deconstrucción y del análisis del discurso) y posicionándose con respecto a las estrategias de lucha anticapitalista.

En el artículo de Chandra Mohanty con el que cerramos esta colección, la autora revisa sus argumentos contra el etnocentrismo feminista que desarrolló en su ya clásico artículo de 1984, publicado por primera vez en español en este libro; la autora señala que en aquel momento consideraba importante señalar los peligros del universalismo feminista --argumento que sigue sosteniendo--, pero que en el momento actual esa crítica ya ha sido ampliamente desarrollada por los feminismos

poscoloniales y que considera necesario trabajar no sólo en la etapa deconstructiva de los discursos sino también en la parte constructiva de las estrategias de lucha. El nuevo reto que plantea esta autora es el reconocer las diferencias para poder explicar mejor las conexiones y teorizar mejor nuestras preocupaciones universales y a partir de estas teorizaciones construir alianzas políticas.

Considero que este llamado de Chandra Mohanty a construir coaliciones y alianzas transfornterizas mediante un feminismo anti-imperialista resulta especialmente pertinente en momentos como el actual, en el que la globalización económica y el proyecto civilizatorio de unos pocos está siendo impuesto con la fuerza de las armas. Estos poderes militares no sólo han masacrado impunemente a cientos de niños, mujeres y ancianos iraquíes sino que están poniendo en peligro la supervivencia de la humanidad, al desatar una escalada armamentista en nombre del desarme, al pasar por encima de cualquier legalidad internacional en nombre de la democracia y al legitimar el uso de la violencia en nombre de la paz. El vínculo entre discurso y poder que han expuesto las feministas poscoloniales se vuelve especialmente relevante en este contexto, en el que el lenguaje a través de los medios de comunicación, se está convirtiendo en un arma fundamental para enmascarar el asesinato y la impunidad. Se trata de una guerra que se está librando también en un área en la que las y los científicos sociales tenemos una amplia experiencia. Todos los que participamos en este libro nos ganamos la vida escribiendo y enseñando, y tenemos las herramientas suficientes para contrarrestar los discursos globales que tratan de convencer al mundo de que justicia significa venganza; democracia, autoritarismo; guerra, preámbulo de la paz, y libertad, sumisión. Se trata de los “daños colaterales al lenguaje” que John Berger describe como una de las consecuencias de la agresión militar a Irak y de la “guerra antiterrorista” desatada por

los Estados Unidos a partir de los atentados del 11 de septiembre. Este escritor inglés afirma que estamos ante una pérdida de sentido de las palabras que conduce, de modo inevitable, a una disminución de la facultad de imaginar, ya que la imaginación debe contar con categorías sólidas y precisas a fin de poder saltar entre ellas y por encima de ellas (Berger, 2002). Los discursos sobre *Libertad Absoluta*, *Justicia Infinita*, *Libertad Duradera*, *Ejes del Mal*, van vaciando los conceptos de sentido y afectando las posibilidades de imaginar; estos daños “colaterales” afectan también la capacidad de imaginar otros futuros posibles.

Contrariamente a la visión simplista de que la deconstrucción como herramienta metodológica necesariamente implica relativización total y desmovilización, en nuestro actual contexto, en el que los discursos globalizadores del poder suman sus esfuerzos para colonizar nuestros cuerpos y nuestras mentes, el lenguaje y la deconstrucción se convierten en armas políticas fundamentales. Pero considero importante salir del reducido espacio de la academia, y de los oscuros entramados de la teoría, y recuperar la trinchera del lenguaje, creando puentes de comunicación entre nosotros/nosotras y la gente de a pie. Es fundamental regresarle el sentido a las palabras: recordar que cuando “misiles lanzados por error” asesinan a cincuenta y seis personas en un barrio de Bagdad, no es un “daño colateral”, sino una masacre. Que cuando niños mueren de disentería porque un misil ha dañado una bomba de depuración de aguas residuales, no se está destruyendo “infraestructura enemiga” sino que se está cometiendo asesinato. Que cuando ciudadanos norteamericanos, muchos de ellos hijos de inmigrantes latinoamericanos, mueren por los intereses económicos de sus gobiernos, no se trata de una victoria sino de un crimen. Que cuando se habla del accionar militar de las fuerzas aliadas, se trata de una agresión de los ejército anglo-americanos y no de una coalición internacional como la que enfrentó a Hitler en la Segunda Guerra Mundial.

Las feministas poscoloniales, que han hecho del lenguaje su trinchera de lucha, y que tienen una larga experiencia en develar las estrategias textuales del poder, contribuyen de manera importante a enfrentar estos discursos globales de muerte.

El dejar atrás la etapa de las descalificaciones intelectuales y tratar de construir puentes de comunicación de sur a sur, es un paso fundamental para construir las redes de solidaridad que se necesitan para que nuestras luchas locales puedan impactar de manera más profunda a los poderes globales.

Referencias Bibliográficas

Abu-Lughod, Lili

1986 *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley.

Achúgar, Hugo,

1998 "Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México.

Agarwal, Bina

1995 *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia* Cambridge University Press, Cambridge.

Alexander, Jacqui y Chandra Talpade Mohanty

1997 *Feminist Genealogies, Colonial Legacies and Democratic Futures* Routledge Press, Nueva York y Londres.

Alarcón, Norma

1990 "The Theoretical Subjects of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism" En Gloria Anzaldúa (ed.): *Making Faces/Making Soul: Haciendo caras*, Editorial Aunt Lute, San Francisco pp. 40-68.

Alvarez Sonia, Elisabeth Friedman, (et. al)

2002 “Encountering Latin American and Caribbean Feminisms” en *Signs Journal of Women in Culture and Society* vol. 28 No.2 pp.539-579.

Artía Rodríguez, Patricia

2001 *Desatar las Voces, Construir las Utopías: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca* tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México D.F.

Anzaldúa, Gloria

1987 *Bordelands/La Frontera: The New Mestiza* Spillers-Aunt Lute, San Francisco California.

Bartra, Roger

1992 *El Salvaje en el Espejo* Ed. ERA, México, D.F.

Bonfil Batalla, Guillermo.

1981 *Utopía y Revolución: El Pensamientos Político Contemporáneo de los Indios en América Latina*, Guillermo Bonfil (ed.) Ed. Nueva Imagen, México D.F.

1987 *México Profundo*, SEP-CIESAS, México D.F.

Butler, Judith

2001 *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* México, D.F. Paidós/PUEG-UNAM, México.

Castro-Gómez, Santiago

2000 "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro", En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.

1998 "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coordinadores) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México, pp.169-203.

Castro-Gómez, Santiago (ed.)

2000 *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.)

1998 *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México.

Castro-Gómez, Santiago; Guardiola-Rivera, Oscar y Millán de Benavides, Carmen (eds.)

1999 *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. CEJA, Bogotá.

Chatterjee, Partha

1986 *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Zed Books, Londres.

Cojti Cuxil, Demetrio

1991 *Configuración del Pensamiento Político del Pueblo Maya*, Asociación de Escritores Mayas de Guatemala, Quezaltenango.

Collier, George

1994 *Ya Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Food First Book, Oakland.

Coronil, Fernando

2000 "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.

Dube, Saurabh (ed.)

1999 *Pasados poscoloniales*. El Colegio de México, México D. F.

Dussel, Enrique

2000 "Europa, modernidad y eurocentrismo", En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.

Esteve, Gustavo y Madhu Suri Prakash

1998 *Grassroots Post-modernism: Remaking the Soil of Cultures*, Zed Press, Londres.

Freyermuth, Graciela y Mariana Fernández

1995 "Migration, Organization and Identity: The Case of a Women's Group from San Cristóbal las Casas" En *Signs* Verano 1995, Volumen 20, No. 4.

Galvan, Sergia

1995 "El mundo étnico-racial dentro del feminismo latinoamericano" En *FEMPRESS* Número Especial, Santo Domingo, pp.34-36

Gamio, Manuel

1917 *Forjando Patria*, Ed. Porrúa, México D.F.

Garza Caligaris, Ana María

2002 *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, México, PROIMMSE-UNAM e Instituto de Estudios Indígenas.

Garza Caligaris Anna María, y Sonia Toledo

2004 "Campesinos, indígenas y mujeres en Chiapas. Movimientos sociales en las décadas de los setenta y ochenta" en Maya Lorena Pérez (comp.) *Tejiendo historias. Chiapas en la mirada de las mujeres* INAH, México DF.

Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos

1998 "Declaración de fundación del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos", en *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México.

Gonzalez Casanova, Pablo

1970 "El Colonialismo Interno" en Pablo Gonzalez Casanova *Sociología de la Explotación* Ed. Siglo XXI, México Pp. 221-250.

Harvey, Neil

1998 *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Duke University Press, Durham y Londres.

Hernández Castillo, Rosalva Aída and Héctor Ortíz Elizondo

1996 "Constitutional Amendments and New Imaginings of the Nation: Legal Anthropology and Gendered Perspectives on Multicultural Mexico" en *Political and Legal Anthropology Review* Volume Vol.19 (1):59-69

Hernández Castillo, Rosalva Aída.

2001^a *La Otra Frontera. Identidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial* México D.F.:Ed. Porrúa-CIESAS. [publicado en inglés como *Histories and Stories from Chiapas. Border identities in Southern Mexico* Austin:University of Texas Press, Austin (2001)

2001b “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las Mujeres Indígenas y sus demandas de género” En *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Octubre. pp. 206-230.

2002 “Indigenous Law and Identity Politics in México: Indigenous Men’s and Women’s Perspective for a Multicultural Nation” En *Political and Legal Anthropology Review* Vol. 25 No.1 pp.90-110.

2006 “Posmodernismos y feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias” En Witold Jacorzynski (editor) *Posmodernismo y sus Críticos. Discusiones en Torno a la Antropología Posmoderna* México D.F. Publicaciones Casa Chata/CIESAS. Pp. 71-99

Hurtado, Aída

2000 “Sitios y Lenguas: Chicanas Theoriza Feminism” En Uma Narayan y Sandra Harding *Descentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 128-156.

John Mary. E,

1996 *Discrepant Dislocations. Feminism, Theory and Postcolonial History* University of California Press, Berkeley.

Khadiagala Lynn

2001 “The Failure of Popular Justice in Uganda: Local Councils and Women’s Property Rights En *Development and Change* Vol. 32 No.1 pp. 55-76.

Koso-Thomas O.

1987 *The circumcision of women. A strategy for eradication* Zed Books, Londres.

Lowenhaupt Tsing, Anna

1993 *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton University Press, Princeton.

Mahmood, Saba

2003 *Pious Transgressions: Embodied Disciplines of the Islamic Revival* Princeton University Press, Princeton.

Mani, Lata

1998 *Contentious Traditions: The debate on sati in colonial India* University of California Press, Berkeley.

Mallon, Florencia

1994 "The promise and dilemma of subaltern studies: perspectives from Latin American history", En *American Historical Review*, 99, 5.

Mendieta, Eduardo

1998 "Modernidad, Posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora en el tiempo" En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coordinadores) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México. pp.147-166.

Moraña, Mabel

1998 "El boom del subalterno" En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coordinadores) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México. pp.233-243.

Mignolo, Walter

2000 *Local histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press, Princeton.

1996 "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coordinadores) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México.

Mohanty, Chandra

1991[1984] "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" En Chandra Mohanty; Ann Russo; Lourdes Torres eds. *Third World Women and the Politics of Feminism*, Broomington: Indiana University Press. pp.51-81.

2002 "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* Vol. 28 No.2 pp.499-535.

Moreiras Alberto

1998 "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden" en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coordinadores) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México. pp.59-85

Narayan, Uma

2000 "Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique to Culrural Essentialism" En Uma Narayan y Sandra Harding *Descentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World* Indiana University Press, Bloomington and Indinapolis, pp.80-101

Oldenburg, Veena Talwar

1994 "The continuing invention of the sati tradition" en John Stratton Hawley (ed.) *Sati the blessing and the curse* Oxford University Press, Nueva York. pp.120-167.

Portugal, Ana María

1989 *Mujeres e Iglesia: Sexualidad y Aborto en América Latina* Católicas por el Derecho a Decidir. México.

Prakash, Gyan

1997 "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comp.), *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la Subalternidad*, Historias-Sephis-Aruwiyiri, La Paz.

Rodriguez, Ileana

1998 "Hegemonía y dominio: subalternidad un significado flotante" En Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Coordinadores) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México. pp.101-119

Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (comp.),

1997 *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Historias-Sephis-Aruwiyiri, La Paz.

Said, Edward

1990 [1973] *Orientalismo*. Madrid. Libertarias/Prodhufo.

Shutte, Ofelia

2000 "Cultural Alterity: Cross-cultural Communication and Feminist Theory in North-South Context" En Uma Narayan y Sandra Harding *Descentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp.47-67.

Shiva, Vandana

1988 *Abrazar la Vida. Mujer, Ecología y Desarrollo* Cuadernos Inacabados. Horas y horas la Editorial, Madrid.

Stavenhagen, Rodolfo

1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias* Ed. Siglo XXI, México.

Tomasini Bassols, Alejandro

2006 “Feminismo, Posmodernidad y Filosofía: Comentario a Rosalva Aída Hernández Castillo” ” En Witold Jacorzynski (editor) *Posmodernismo y sus Críticos. Discusiones en Torno a la Antropología Posmoderna* México D.F. Publicaciones Casa Chata/CIESAS. Pp. 99-113

Tripp, Aili Mari

2002 “The Politics of Women’s Rights and Cultural Diversity in Uganda” en Maxine Molyneux y Shahra Razavi (editoras) *Gender, Justice, Development and Rights* Oxford University Press, Oxford. pp.384-413.

Vargas Valente, Virginia

1993 *Los intereses de las Mujeres y los Procesos de Emancipación en América Latina* Programa Universitario de Estudios de Género PUEG-UNAM, México.

2002 “Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. (Una lectura político personal)”. En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Caracas.

Verdesio, Gustavo

1997 “Andanzas y vaivenes teóricos y epistemológicos en un mundo comunicado”
presentado para el Proyecto Diáspora de Investigación y Edición. Jornadas para el 15,
16, 17 de agosto de 1997, Montevideo, Uruguay.

Wallerstein, Immanuel

1996 "La restructuración capitalista y el sistema mundo" en Raquel Sosa (editora) *América Latina y el Caribe. Perspectivas de Reconstrucción* ALAS-UNAM, México pp.69-85.

Zermeño Padilla, Guillermo,

1999 "Condición de subalternidad, condición postmoderna y saber histórico. ¿Hacia una nueva forma de escritura de la historia?", en *Historia y Grafía*, No. 12. Universidad Iberoamericana, México.

Capítulo 3

Bajo los ojos de Occidente Academia Feminista y discurso colonial*

Chandra Talpade Mohanty¹

Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de las “feminismos del tercer mundo” debe tratar dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos hegemónicos de “Occidente”, y la formulación de intereses y estrategias feministas basados en la autonomía, geografía, historia y cultura. El primero es un proyecto de deconstrucción y desmantelamiento; el segundo, de construcción y creación. Estos proyectos —el primero funcionando de forma negativa y el segundo de forma positiva— parecen contradictorios, pero a menos que sus labores respectivas se aborden de forma simultánea, los feminismos del “tercer mundo” corren el riesgo de verse marginados y *ghettizados* tanto en las tendencias principales (de derecha e izquierda) del discurso feminista como en el discurso feminista de occidente.

Es el primer proyecto el que quiero abordar aquí. Lo que busco analizar es específicamente la producción de la “mujer del tercer mundo” como sujeto monolítico singular en algunos textos feministas (occidentales) recientes. La definición de colonización que quiero proponer aquí es predominantemente *discursiva*, y se refiere a una cierta forma de apropiación y codificación de “producción académica” y “conocimiento” acerca de las mujeres en el tercer mundo por medio de categorías analíticas particulares. Estas categorías, empleadas en escritos específicos sobre el tema, toman como referencia los intereses feministas tal como han sido articulados en Estados

* El texto es una versión actualizada y modificada del artículo publicado en *Boundary 2* 12 no. 3/13, no. 1 (primavera / otoño 1984), y reimpreso en *Feminist Review*, no. 30 (otoño 1988). Traducción de María Vinós

¹ Este ensayo no habría sido posible sin la lectura cuidadosa y provocadora de S.P. Mohanty. Me gustaría agradecer también a Biddy Martin por nuestras numerosas discusiones sobre teoría y política feministas. Ambos me ayudaron a discernir algunos de los razonamientos incluidos aquí.

Unidos y Europa Occidental. Si una de las tareas de formular y comprender la ubicación de los “feminismos del tercer mundo” es delinear la forma en que esta ubicación se resiste y *trabaja en contra* de lo que denomino “discurso feminista occidental”, un importante primer paso es el análisis de la construcción discursiva de la “mujer del tercer mundo” en el feminismo de Occidente.

Claramente, el discurso y la práctica política del feminismo occidental no son ni singulares ni homogéneos en sus objetivos, intereses o análisis. Sin embargo, es posible rastrear una *coherencia* de efectos que resultan del supuesto implícito de “Occidente” —con todas sus complejidades y contradicciones— como referente primario en teoría y praxis. Mi referencia al “feminismo de Occidente” no pretende de ninguna forma sugerir que se trata de un conjunto monolítico. Más bien busco hacer notar los efectos similares de varias estrategias textuales utilizadas por escritoras que codifican al Otro como no occidental y, por tanto, (implícitamente) a sí mismas como “occidentales”. Es en este sentido que utilizo el término *feminismo occidental*. Se puede formular un argumento similar en términos de las académicas de clase media urbana en África o Asia que producen estudios académicos acerca de sus hermanas rurales o de clase trabajadora en los que asumen sus culturas de clase media como la norma y codifican las historias y culturas de la clase trabajadora como el Otro. Así pues, si bien este artículo se enfoca específicamente en lo que denomino el discurso del “feminismo de occidente” sobre las mujeres del tercer mundo, la crítica que ofrezco también se aplica a académicas del tercer mundo que escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias analíticas.

El hecho de que el término “colonización” haya llegado a denotar una variedad de fenómenos en recientes escritos feministas y en escritos liberales en general debería tener —por lo menos— cierta relevancia política. Desde su valor analítico como

categoría de intercambio económico de explotación tanto en el marxismo tradicional y contemporáneo (Ver particularmente a teóricos contemporáneos como Baran 1962, Amin 1977 y Gunder-Frank 1967) hasta su uso por mujeres feministas de color en los Estados Unidos para describir la apropiación de sus experiencias y luchas por los movimientos hegemónicos de las mujeres blancas (Ver en particular a Moraga y Anzaldúa 1983, Smith 1983, Joseph y Lewis 1981 y Moraga 1984), la colonización se ha utilizado para caracterizar todo, desde las más evidentes jerarquías económicas y políticas hasta la producción de un discurso cultural particular sobre lo que se llama “tercer mundo”.² Sin importar cuán sofisticado o problemático sea su uso como construcción explicativa, la colonización en casi todos los casos implica una relación de dominación estructural y una supresión, muchas veces violenta, de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión.

Mi preocupación por estos escritos se deriva de mi propia implicación e inversión en los debates contemporáneos de la teoría feminista, y de la urgente necesidad política (particularmente en la era de Reagan/Bush) de formar alianzas estratégicas que corten a través de fronteras nacionales, de clase social y de raza. Los principios analíticos que se discuten a continuación distorsionan las prácticas políticas del feminismo de Occidente y limitan la posibilidad de coaliciones entre las feministas de Occidente (casi siempre de raza blanca) y las feministas de clase trabajadora o de color en el mundo. Estas limitaciones son evidentes en la construcción de la prioridad

² Términos como *tercer* y *primer mundo* son muy problemáticos, tanto al sugerir una similitud sobresimplificada entre las naciones así denominadas, como al reforzar implícitamente las jerarquías económicas, culturales e ideológicas existentes ligadas al uso de tal terminología. Uso aquí el término “*tercer mundo*” con total conocimiento de sus problemas, y únicamente porque ésta es la terminología que está a nuestra disposición en este momento. El uso de comillas supone un cuestionamiento constante de esta designación. Aun cuando no aparezca entre comillas, mi uso del término es siempre crítico.

(implícitamente consensual) de temas alrededor de los cuales aparentemente se espera que *todas* las mujeres se organicen. La conexión necesaria e integral de la academia feminista y la práctica y organización política feministas determinan la relevancia y el estatus de los escritos del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo, puesto que la academia feminista, como la mayor parte de otros tipos de estudios académicos, no se limita a la simple producción de conocimiento sobre cierto sujeto. Se trata de una *práctica* directamente política y discursiva en tanto que tiene propósitos e ideologías. Se puede entender más fácilmente como una forma de intervención en ciertos discursos hegemónicos (por ejemplo, la antropología, sociología y crítica literaria tradicionales, entre otras); es una praxis política que va en contra y se resiste al imperativo totalizador de los cuerpos de conocimiento “legítimos” o “científicos” establecidos a través de los siglos. Así, las prácticas del feminismo académico (ya sea de lectura, escritura, crítica o textual) están inscritas en las relaciones de poder, relaciones a las que se enfrentan, resisten o, quizás, incluso respaldan implícitamente. No existe, por supuesto, la academia apolítica.

La relación entre “Mujer”, un compuesto cultural e ideológico del Otro construido a través de diversos discursos de representación (científicos, literarios, jurídicos, lingüísticos, cinemáticos, etc.) y “mujeres”, sujetos reales, materiales, de sus propias historias colectivas, es una de las cuestiones centrales que la práctica de la academia feminista busca abordar. La conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa, ni una relación de correspondencia o simple implicación.³ Se trata de una relación arbitraria construida por culturas particulares.

³ Estoy en deuda con Teresa de Lauretis por esta formulación, en particular del proyecto feminista teórico. Ver especialmente su introducción en *de Lauretis, Alice Doesn't*:

Quisiera sugerir que los escritos feministas que aquí analizo colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el tercer mundo, y por tanto producen/representan un compuesto singular, la “mujer del tercer mundo”, una imagen que parece construida de forma arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente.⁴

Argumento aquí que las premisas de privilegio y universalismo etnocéntrico, por una parte, y la conciencia inadecuada del efecto de la academia occidental sobre el “tercer mundo”, en el contexto de un sistema mundial dominado por Occidente, por la otra, caracterizan una parte significativa de las obras feministas occidentales sobre las mujeres del tercer mundo. Un análisis de la “diferencia sexual” en forma de una noción monolítica, singular y transcultural del patriarcado o la dominación masculina no puede sino llevarnos a la construcción de una noción igualmente reduccionista y homogénea de lo que yo llamo “la diferencia del tercer mundo”—ese concepto estable, antihistórico, que aparentemente oprime a la mayor parte, si no es que a todas las mujeres de estos países. Y es en la producción de esta “diferencia del tercer mundo” que los feminismos occidentales se apropian y “colonizan” la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres de estos países. Es en este proceso de homogeneización y sistematización del discurso sobre la opresión de la mujer en el

Feminism, Semiotics, Cinema (Bloomington: Indiana University Press, 1984); ver también Sylvia Wynter, “The Politics of Domination”, manuscrito.

⁴ Este razonamiento es similar a la definición de Homi Bhabha del discurso colonial como creador estratégico de un espacio para los pueblos-sujeto a través de la producción de conocimientos y del ejercicio del poder. La cita completa dice: “[el discurso colonial es] un aparato de poder... un aparato que pone en marcha el reconocimiento y desautorización de diferencias raciales/culturales/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para los pueblos-sujeto a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce vigilancia y se estimula una compleja forma de placer/ausencia de placer. El discurso colonial busca la autorización de sus estrategias a través de la producción de conocimientos por parte de colonizados y colonizadores, conocimientos estereotipados, pero que son evaluados antitéticamente” (1983, 23).

tercer mundo donde se ejerce poder en gran parte del discurso feminista reciente, y este poder requiere ser definido y nombrado.

En el contexto de la actual posición hegemónica de Occidente, de lo que Anouar Abdel-Malek (1981) llama la lucha por “el control sobre la orientación, regulación y decisión en el proceso del desarrollo mundial con base en el monopolio del sector avanzado sobre el conocimiento científico y la creación de ideales”, los estudios académicos del feminismo de Occidente sobre el tercer mundo deben ser vistos y examinados precisamente en términos de su inscripción dentro de estas particulares relaciones de poder y lucha. Es evidente que no existe un marco de análisis universal del patriarcado contra el cual estos esfuerzos académicos puedan dirigir su resistencia, a menos que uno crea en una conspiración masculina internacional o una estructura de poder antihistórica y monolítica. Existe, sin embargo, un particular equilibrio de poder en el mundo dentro del cual cualquier análisis cultural, ideológico o socioeconómico debe necesariamente situarse. Abdel-Malek nos es útil una vez más aquí para recordarnos la política inherente a los discursos “culturales”:

El imperialismo contemporáneo es, en un sentido real, un imperialismo hegemónico que ejerce al máximo una violencia racionalizada a un nivel sin precedentes — mediante el fuego y la espada, pero también a través del intento de controlar el corazón y la mente de las personas. Su contenido se define por la acción combinada del complejo industrial/ militar y la hegemonía de los centros de cultura de Occidente, todo ello basado en los niveles avanzados de desarrollo, adquiridos a través del monopolio, del capital financiero y con el respaldo de los beneficios tanto de la revolución científica e industrial como de la segunda revolución industrial misma (145-46).

El feminismo de occidente no puede evadir el reto de situarse y examinar su papel en este marco económico y político global. No hacerlo sería ignorar las complejas interconexiones entre las economías del primer y tercer mundo y sus profundos efectos en la vida de las mujeres en todo el mundo. No estoy cuestionando el valor descriptivo o informativo de la mayoría de los textos del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo, ni tampoco la existencia de excelentes trabajos que no caen en la trampa analítica a la que aquí me refiero. De hecho, más adelante hablo sobre una obra ejemplar de esta categoría. En el contexto de un silencio avasallador sobre las experiencias de las mujeres en estos países, así como de la necesidad de forjar lazos internacionales entre las luchas políticas de las mujeres, este tipo de trabajos no sólo están abriendo brecha , sino que son absolutamente esenciales. Sin embargo, en este artículo quiero llamar la atención sobre el *potencial explicativo* de las estrategias analíticas particulares empleadas en estas obras así como sobre su *efecto político* en el contexto de la hegemonía de la academia occidental. Mientras las obras sobre el feminismo en los Estados Unidos aún se encuentren marginadas (excepto desde el punto de vista de mujeres de color que escriben sobre el feminismo blanco privilegiado), las obras del feminismo de occidente sobre las mujeres del tercer mundo deben ser consideradas en el contexto de la hegemonía global de la academia occidental, es decir la producción, publicación, distribución y consumo de información e ideas. Marginal o no, estas obras tienen efectos e implicaciones políticas más allá de su público feminista o disciplinario. Uno de estos efectos significativos es el de las “representaciones” dominantes del feminismo occidental es su confabulación con el imperialismo en los ojos de mujeres particulares del tercer mundo.⁵ De aquí la urgente necesidad de examinar las implicaciones *políticas* de nuestras estrategias y principios *analíticos*.

⁵ Testimonio de esto es una cantidad de documentos y reportes sobre las Conferencias

Mi crítica aborda tres principios analíticos básicos presentes en el discurso feminista (occidental) sobre las mujeres del tercer mundo. Puesto que trataré principalmente con la serie de Zed Press sobre las mujeres del tercer mundo, mis comentarios sobre el discurso feminista de occidente se encuentran circunscritos a los textos de esta serie⁶. Esta es una forma de mantener mi crítica en foco. Sin embargo, como mencioné antes, aunque trato con feministas que se identifican cultural o geográficamente con “Occidente” lo que digo acerca de estas premisas o principios implícitos se aplica a cualquiera que use estos métodos, ya sean mujeres del tercer mundo en Occidente o mujeres del tercer mundo en el tercer mundo que escriben sobre estos temas y publican en Occidente. Por lo tanto, no estoy proponiendo un argumento culturalista sobre el etnocentrismo, sino más bien, estoy tratando de desenmascarar la

Internacionales Sobre las Mujeres de la ONU, en la Ciudad de México, 1975, y Copenhague, 1980, así como la Conferencia sobre Mujeres y Desarrollo en Wellesley, 1976. Nawal el Saadawi, Fátima Mernissi y Malica Vajarathon (1978) caracterizan esta conferencia como “planeada y organizada por los Estados Unidos”, y sitúan a los participantes del tercer mundo como espectadores pasivos. Se enfocan en particular sobre la falta de conciencia de las mujeres occidentales sobre su propia implicación en los efectos del imperialismo y racismo en su suposición de una “hermandad internacional”. Un reciente ensayo de Valerie Amos y Pratibha Parmar (1984) caracteriza de “imperial” al feminismo euro-americano que busca establecerse como el único feminismo legítimo.

6 La serie “Women in the Third World” de la editorial Zed Press es única en su concepción. Escogí enfocarme en esta serie porque no encontré otra que asumiera que “las mujeres del tercer mundo” son un tema de investigación legítimo y aparte. Desde 1985, cuando escribí este ensayo, han aparecido muchos nuevos títulos en la serie. Sospecho que Zed Press ha llegado a ocupar una posición privilegiada en la divulgación y construcción de discursos por y sobre mujeres del tercer mundo. Varios de los libros en la serie son excelentes, especialmente aquellos que tratan directamente con las luchas de resistencia de las mujeres. Además, Zed Press publica de forma consistente textos feministas progresivos, antirracistas y antiimperialistas. Sin embargo, varios de los textos escritos por sociólogas, antropólogas y periodistas feministas son sintomáticos del tipo de trabajo feminista occidental sobre las mujeres del tercer mundo del que me ocupo aquí. Así pues, un análisis de unos cuantos de estos libros particulares en la serie puede servir como punto de partida representativo en el discurso que pretendo ubicar y definir. Mi enfoque en estos textos es por lo tanto un ensayo en autocrítica: simplemente, espero y exijo más de esta serie. Desde luego, no es necesario señalar que las casas editoriales progresistas también tienen sus propias rúbricas legitimadoras.

forma en la que el universalismo etnocéntrico se produce en ciertos análisis. De hecho, mi razonamiento es válido para cualquier discurso que coloca sus propios sujetos autorales como el referente implícito, es decir, como la unidad de medida mediante la cual se codifica y representa al Otro cultural. Es en este movimiento donde se ejerce poder en el discurso.

La primera presuposición analítica sobre la que me enfoco involucra la ubicación estratégica de la categoría de “mujeres” *vis-à-vis* el contexto de análisis. La presuposición de “mujeres” como un grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación o las contradicciones raciales o étnicas, implica una noción de diferencia sexual o de género o incluso una noción de patriarcado que puede aplicarse de forma universal y a todas las culturas. (El contexto del análisis puede ser cualquiera, desde la estructura de las relaciones familiares y la organización del trabajo hasta las representaciones en los medios de comunicación.) La segunda presuposición analítica es evidente a nivel metodológico, en la carencia crítica con la que se presenta la “evidencia” que sustenta la universalidad y la validez para todas las culturas. La tercera es una presuposición más específicamente política que subyace las metodologías y las estrategias analíticas, es decir, el modelo de poder y lucha que implican y sugieren. Yo argumento que como resultado de las dos formas, o más concretamente, los dos marcos de análisis descritos antes, se asume una noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo, que a su vez produce la imagen de una “mujer promedio del tercer mundo”. Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.). Esto, sugiero, contrasta con la autorepresentación (implícita) de la mujer occidental como

educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones.

La distinción entre la representación de las mujeres del tercer mundo de las feministas occidentales y su autopresentación es del mismo orden que la distinción hecha por algunos marxistas entre la función de “mantenimiento” del trabajo del ama de casa y el verdadero papel “productivo” del trabajo pagado, o la caracterización por parte de teóricos del desarrollo de los países del tercer mundo como ocupados en la producción menor de “materias primas”, en contraste con la actividad productiva “real” del primer mundo. Estas distinciones se hacen sobre a partir de privilegiar a un grupo particular como la norma o el referente. Los hombres que realizan trabajo pagado, los productores del primer mundo y, como sugiero aquí, las feministas occidentales que a veces representan a las mujeres del tercer mundo como un “nosotras desnudas” (término de Michelle Rosaldo [1980]) se construyen a sí mismos como el referente normativo en este análisis binario.

Las “mujeres” como categoría de análisis o Todas somos hermanas en la lucha

Al referirme al término “mujeres” como categoría de análisis, estoy refiriéndome a la premisa crucial de que todos los miembros del género femenino, independientemente de clase y cultura, están constituidos como un grupo homogéneo identificado de forma previa al proceso de análisis. Esta es una premisa que caracteriza a gran parte del discurso feminista. La homogeneidad de las mujeres como grupo se produce no en base a un esencialismo biológico, sino a conceptos sociológicos y antropológicos secundarios y universales. Así, por ejemplo, en cualquier análisis feminista dado, se caracteriza a las mujeres como grupo singular en base a la opresión común de la que son sujeto. Lo que une a las mujeres es la noción sociológica de la “igualdad” de su opresión. Es aquí que tiene lugar la elisión entre “mujeres” como un

grupo construido por el discurso y “mujeres” como sujetos materiales de su propia historia.⁷ Así, la consensual homogeneidad discursiva de “mujeres” como grupo se confunde con la realidad material históricamente específica de los grupos de mujeres. Esto da como resultado la presuposición de las mujeres como un grupo ya constituido, un grupo que ha sido denominado “sin poder”, “explotado” “sexualmente acosado”, etc. por los discursos feministas científicos, económicos, legales y sociológicos. (Nótese que esto se asemeja bastante al discurso sexista que define a las mujeres como débiles, emotivas, incapaces de pensamiento matemático, etc.) Este acercamiento no pretende dedicarse a descubrir las especificidades materiales e ideológicas que constituyen a un grupo particular de mujeres como “sin poder” en un contexto en particular, sino que busca encontrar una variedad de casos de grupos de mujeres “sin poder” para probar de forma general la conclusión de que las mujeres como grupo no tienen poder.

En esta sección me concentro en cinco formas específicas en las que el concepto de “mujeres” como categoría de análisis se utiliza en el discurso feminista occidental sobre las mujeres en el tercer mundo. Cada uno de estos ejemplos ilustra la construcción del concepto de “mujeres del tercer mundo” como grupo homogéneo y “sin poder”, frecuentemente ubicado como *víctima* implícita de sistemas socioeconómicos específicos. Escogí tratar a una variedad de autoras, desde Fran Hosken, que escribe primordialmente sobre la mutilación genital femenina, hasta las escritoras de la escuela Women in International Development, que escriben acerca de del efecto de las políticas de desarrollo sobre las mujeres del tercer mundo tanto para el público occidental como

⁷ He desarrollado más a fondo este argumento particular en una crítica de la construcción del concepto de “women *herstory*” en la introducción de Robin Morgan a su *Sisterhood is Global: The international Women's Movement Anthology* (Nueva York: Anchor Press/Doubleday, 1984). Ver mi ensayo “Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience”, *Copyright 1*, “Fin de Siecle 2000,” 30-44, especialmente 35-37.

para el del tercer mundo. La similitud de las presuposiciones sobre las “mujeres del tercer mundo” en todos estos textos es la base de mi discusión. Esto no significa que esté equiparando todos los textos ni que pretenda que sus cualidades positivas y sus debilidades sean las mismas. Las autoras con quienes trato aquí escriben con distintos grados de sensibilidad y complejidad; sin embargo, el *efecto* de su representación de las mujeres del tercer mundo es consistente. En estos textos se define a las mujeres como víctimas de la violencia masculina (Fran Hosken), víctimas de proceso colonial (María Cutrufelli), víctimas del sistema familiar árabe (Juliette Minces), víctimas del proceso de desarrollo económico (Beverley Lindsay y la escuela [liberal] WID), y finalmente, como víctimas de *el* código islámico (Patricia Jeffery). Esta forma de definir a las mujeres primariamente por su estatus como objetos (cómo se ven afectadas o no afectadas por ciertas instituciones o sistemas) es lo que caracteriza este particular modo de usar el término “mujeres” como categoría de análisis. En el contexto de las mujeres de occidente que escriben/ estudian a las del tercer mundo, tal objetivación (a pesar de sus buenas intenciones) necesita ser nombrada e impugnada. Como Valerie Amos y Pratibha Parmar argumentan elocuentemente, “Las teorías feministas que examinan nuestras prácticas culturales como ‘residuos feudales’ o que nos etiquetan como ‘tradicionales’ también nos representan como mujeres políticamente inmaduras que necesitan ser educadas y formadas en el carácter distintivo del feminismo occidental. Estas teorías deben impugnarse continuamente...” (1984,7).

Las mujeres como víctimas de la violencia masculina

Fran Hosken, al escribir sobre la relación entre derechos humanos y mutilación genital femenina en África y el Medio Oriente, basa toda su discusión/censura de la mutilación genital femenina en una sola premisa privilegiada: el objetivo de esta práctica es “mutilar el placer sexual y la satisfacción de la mujer” (1981,11). Esto, a su

vez, la lleva a afirmar que la sexualidad de la mujer y su potencial reproductivo están bajo control. Según Hosken, la “política sexual masculina” en África y en el mundo “comparte el mismo objetivo político: garantizar la dependencia y subyugación de las mujeres por todos y cualquier medio” (14). La violencia sexual en contra de la mujer (violación, ataque sexual, cisura, infibulación, etc.), por lo tanto, se lleva a cabo con un increíble consenso entre los hombres del mundo” (14). Aquí, las mujeres se definen de forma consistente, como *víctimas* del control masculino, como “sexualmente oprimidas”⁸ Aunque es verdad que el potencial de violencia masculino contra la mujer circunscribe y define la posición social de las mujeres hasta cierto punto, definir a las mujeres como víctimas arquetípicas las convierte en “objetos que se defienden”, convierte a los hombres en “sujetos que ejercen violencia” y a (toda) sociedad en dos grupos, los que detentan el poder (hombres) y las que carecen de poder (mujeres). La violencia masculina debe ser interpretada y teorizada dentro de las sociedades específicas en las que tiene lugar, tanto para poder comprenderla mejor como para

⁸ Otro ejemplo de este tipo de análisis es *Gyn/Ecology*, de Mary Daly (1978) La suposición de Daly, en este texto, de que las mujeres como grupo son víctimas sexuales, la conduce a la muy problemática comparación entre las actitudes hacia las curanderas y brujas en Occidente, la práctica de vendar los pies de las mujeres en China, y la mutilación genital en África. Según Daly, las mujeres en Europa, China y África constituyen un grupo homogéneo como víctimas del poder masculino. Esta etiqueta (víctimas sexuales) no sólo erradica las realidades históricas y materiales específicas y las contradicciones que conducen y perpetúan prácticas tales como la cacería de brujas y la mutilación genital, sino que también colapsa las diferencias, complejidades y heterogeneidades de las vidas, por ejemplo, de las mujeres de diferentes clases, religiones, y naciones de África. Como indicó Audre Lorde (1983), las mujeres de África comparten una larga tradición de curanderas y diosas que quizás las une más apropiadamente que su estatus como víctimas. Sin embargo, tanto Daly como Lorde caen en la trampa de hacer suposiciones —negativas y positivas— universalistas acerca de “las mujeres africanas”. Lo que importa es el rango complejo e histórico de diferencias de poder, de elementos comunes y de resistencias existentes entre las mujeres africanas, rango que construye a las mujeres africanas como “sujetos” de su propia política.

organizar de forma eficaz su transformación.⁹ No podemos basar la hermandad de las mujeres en el género; la hermandad debe forjarse en el análisis y práctica política dentro de circunstancias históricas concretas.

Las mujeres como dependientes universales

La conclusión de Beverly Lindsay en el libro *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class* (1983,298,306) afirma: “las relaciones de dependencia basadas en la raza, sexo y clase se perpetúan a través de instituciones sociales, educativas y económicas. Estos son los vínculos entre las Mujeres del Tercer Mundo”. Aquí, como en otras instancias, Lindsay asume que las mujeres del tercer mundo constituyen un grupo identificable puramente con base en sus dependencias compartidas. Si el único requisito para unirnos como grupo fueran nuestras dependencias compartidas, las mujeres del tercer mundo siempre seríamos vistas como un grupo apolítico sin estatus como sujetos. En cambio, es si acaso el *contexto compartido* de lucha política contra las jerarquías de clase, raza, género e imperialismo el que puede constituir a las mujeres del tercer mundo como un grupo estratégico en este momento de la historia. Lindsay también menciona que, aunque existen diferencias culturales entre las mujeres vietnamitas y negras de los Estados Unidos, “ambos grupos son víctimas de la raza, el sexo y la clase”. De nuevo, se caracteriza a estos dos grupos por su estatus como víctimas.

De forma similar, podemos examinar enunciados como los siguientes: “Mi análisis comenzará enunciando que todas las mujeres africanas son política y económicamente dependientes” (Cutrufelli 1983,13), “Sin embargo, ya sea de forma

⁹ Ver Eldhome, Harris y Young (1977) para una discusión interesante sobre la necesidad de teorizar la violencia masculina dentro de marcos sociales específicos en vez de asumirla como un hecho universal.

aparente o clandestina, la prostitución es la fuente principal, o incluso la única fuente de trabajo, abierta a las mujeres africanas” (Cutrufelli 1983,33). *Todas* las mujeres africanas son dependientes. La prostitución es el único empleo abierto a las mujeres africanas como *grupo*. Ambos enunciados ilustran el tipo de generalizaciones liberalmente incluidas en la reciente publicación de la editorial Zed Press, *Women in Africa: Roots of Oppression*, de Maria Rosa Cutrufelli, a quién la contraportada describe como una escritora, socióloga, marxista y feminista italiana. ¿Es posible, me pregunto, escribir un libro titulado “Las mujeres en Europa: raíces de la opresión”, en la década de 1980? No objeto aquí el uso de agrupamientos universales para propósitos descriptivos. Las mujeres del continente africano pueden ser caracterizadas descriptivamente como “mujeres de África” Es cuando el término “mujeres de África” se convierte en un grupo sociológico homogéneo caracterizado por sus dependencias comunes o su falta de poder (o incluso por su fuerza) que surgen problemas: estamos diciendo demasiado, y muy poco al mismo tiempo.

Esto se debe a que las diferencias de género descriptivas se transforman en la división entre hombres y mujeres. Las mujeres se constituyen como grupo de acuerdo a sus relaciones de dependencia frente a los hombres, sobre quienes se carga implícitamente la responsabilidad por estas relaciones. Cuando “las mujeres de África” (¿opuesto a “los hombres de África como grupo?”) se perciben como grupo precisamente porque son generalmente dependientes y oprimidas, el análisis de las circunstancias históricas específicas se vuelve imposible, porque la realidad siempre está aparentemente estructurada a través de divisiones: dos grupos mutuamente exclusivos y conjuntamente exhaustivos, las víctimas y los opresores. Aquí se sustituye lo biológico por lo sociológico para crear, sin embargo, lo mismo: una unidad de mujeres. Así pues, lo que cuestiono no es el potencial descriptivo de la diferencia de género, sino el

posicionamiento privilegiado y el potencial explicatorio de la diferencia de género como el *origen* de la opresión. Al usar “mujeres de África” (como un grupo ya constituido de personas oprimidas) como categoría de análisis, Cutrufelli le niega especificidad histórica a la ubicación de las mujeres como subordinadas, poderosas, marginales, centrales o cualquier otra descripción, frente a las redes sociales y de poder particulares. Las mujeres son consideradas como un grupo “despojado de poder” antes de que se analice el asunto. Por lo tanto, se trata simplemente de especificar el contexto *después de los hechos*. Las “mujeres” son ahora colocadas en el contexto de la familia, en el del trabajo, en el de las organizaciones religiosas, casi como si estos sistemas existieran fuera de las relaciones de las mujeres con otras mujeres y de las mujeres con los hombres.

El problema con esta estrategia analítica, permítaseme insistir, es que asume que los hombres y las mujeres están ya constituidos como sujetos político-sexuales antes de su entrada al escenario de las relaciones sociales. Solamente adhiriéndonos a esta premisa es posible realizar un análisis que examina los “efectos” de las estructuras familiares, del colonialismo, la organización el trabajo, etc. sobre las mujeres, definidas previamente como grupo. El punto clave que se olvida es que las mujeres son producidas a través de estas mismas relaciones, además de estar implicadas en su configuración. Como argumenta Michelle Rosaldo, “El lugar de la mujer en la vida social humana no es de forma directa producto de las cosas que hace (o aún menos, una función de lo que es biológicamente), sino del significado que adquieren sus actividades a través de interacciones sociales concretas” (1980, 400). El hecho de que las mujeres sean madres en una sociedad específica no es tan relevante como el valor que se atribuye a la maternidad en esa sociedad. La distinción entre el acto de ser madre y el

estatus que al que se le asocia es muy importante: es una distinción que debe enunciarse y analizarse de forma contextual.

Las mujeres casadas como víctimas del proceso colonial

En la teoría de Lévi-Strauss sobre la estructura familiar como sistema de intercambio de mujeres lo que resulta relevante es que el intercambio en sí no constituye la subordinación de la mujer; las mujeres no están subordinadas debido al *hecho* del intercambio, sino debido a las *formas* de intercambio instituidas y los valores asociados a esas formas. Sin embargo, al hablar del ritual de matrimonio de los Bemba, un pueblo matrilocal y matrilineal de Zambia, Cutrufelli, en *Women of Africa*, se centra en el hecho del intercambio de mujeres antes y después de la colonización occidental, en vez de enfocarse al valor atribuido a este intercambio en el contexto particular de los Bemba. Esto lleva a su definición de las mujeres bamba como grupo coherente afectado de forma particular por la colonización. Una vez más, las mujeres bamba son constituidas de forma bastante unilateral como víctimas de los efectos de la colonización occidental.

Cutrufelli recuenta el ritual de matrimonio de los Bemba como un evento con múltiples etapas mediante el cual “un hombre joven se incorpora al grupo familiar de su esposa al vivir en su casa y ser servido a cambio de alimentación y manutención” (43). El ritual se extiende por muchos años, y la relación sexual varía según la maduración sexual de la mujer. Es sólo después que la mujer pasa por una ceremonia de iniciación en la pubertad que se permite el coito, y que el hombre adquiere derechos legales sobre ella. Esta ceremonia de iniciación es el acto más importante de la consagración de los poderes reproductivos de la mujer, por lo que el secuestro de una niña no iniciada no conlleva consecuencias significativas, mientras que la seducción de una mujer iniciada se penaliza con una multa considerable. Cutrufelli afirma que el efecto de la

colonización occidental ha cambiado todo el sistema matrimonial. Ahora, el novio tiene derecho separar a la mujer de su familia a cambio de dinero. Lo que queda implicado es que la mujer ha perdido la protección de las leyes tribales. Sin embargo, aunque es posible ver cómo la estructura del contrato de matrimonio tradicional (comparada con la del contrato de matrimonio poscolonial) le ofrecía a las mujeres cierto grado de control sobre sus relaciones maritales, es sólo a través de un análisis del significado político de las prácticas actuales, por las que se privilegia a las jóvenes iniciadas sobre las no iniciadas y que indican un cambio en las relaciones de poder femeninas como resultado de la ceremonia, que se puede dar un recuento preciso que aclare si de hecho las mujeres bamba estaban protegidas por las leyes rituales en *todo momento*.

Sin embargo, no es posible hablar de las mujeres bamba como un grupo homogéneo dentro de la estructura tradicional del matrimonio. Las mujeres bamba *antes* de la ceremonia de iniciación se constituyen según un conjunto de relaciones sociales distinto al de *después* de la iniciación. Tratarlas como un grupo unificado que se caracteriza por el hecho de su “intercambio” entre familiares masculinos es negar la especificidad socio-histórica y cultural de su existencia y el *valor* diferencial asociado a su intercambio antes y después de la ceremonia de iniciación. Tratarlas como un grupo unificado es tratar la ceremonia de iniciación como un ritual carente de implicaciones o efectos políticos; y es también asumir que la simple descripción de la estructura del contrato matrimonial constituye una denuncia de la situación de las mujeres. Las mujeres como grupo son posicionadas dentro de una estructura dada, pero no se hace ningún esfuerzo por dar seguimiento a los efectos de la práctica del matrimonio en la constitución de las mujeres dentro de una red de relaciones de poder evidentemente cambiante. De esta forma, se asume que las mujeres son sujetos socio-políticos antes de entrar a las estructuras familiares.

Las mujeres y los sistemas familiares

Elizabeth Cowie (1978), en un contexto distinto, señala las implicaciones de este tipo de análisis cuando enfatiza la naturaleza específicamente política de las estructuras familiares. Es necesario analizar las estructuras familiares como prácticas ideológicas que designan a los hombres y a las mujeres como padres, marido, esposa, madre, hermana, etc. Así, sugiere Cowie, las mujeres como mujeres no se *ubican* dentro de la familia sino, más bien, como efecto de las estructuras familiares; son *construidas*, definidas, dentro y por el grupo. Así, por ejemplo, cuando Juliette Mince (1980) alude a la familia patriarcal como la base de “la visión casi idéntica de las mujeres” en las sociedades árabes y musulmanas, cae en este mismo error (ver especialmente página 23). No sólo resulta problemático hablar de una visión de las mujeres compartida por las sociedades árabes y musulmanas (es decir, más de veinte naciones distintas) sin tratar las estructuras de poder históricas, materiales, e ideológicas que construyen tales imágenes, sino que hablar de la familia patriarcal o la estructura familiar tribal como el origen del estatus socioeconómico de la mujer es asumir una vez más que las mujeres son sujetos político-sexuales antes de entrar en la familia. De tal forma, mientras que las mujeres adquieren valor o estatus dentro de la familia, se asume que es la existencia de un sistema singular de patriarcado familiar (común a todas las sociedades árabes y musulmanas) lo que aparentemente estructura a las mujeres como grupo oprimido en estas mismas sociedades. Este sistema familiar, singular y coherente, supuestamente influye en otro elemento dado y distinto, “las mujeres”. El sistema afecta a todas las mujeres, independientemente de sus diferencias culturales y de clase. No sólo se considera a *todas* las mujeres árabes y musulmanas como parte de un grupo oprimido homogéneo, sino que no hay discusión acerca de las *prácticas* específicas dentro de la familia que constituyen a las mujeres como madres, esposas, hermanas, etc. Los árabes

y los musulmanes, según parece, no cambian en absoluto: su familia patriarcal se conserva intacta desde los tiempos del profeta Mohamed. Existen, se diría, fuera de la historia.

Las mujeres y las ideologías religiosas

Un ejemplo más del uso de mujeres como categoría de análisis se puede encontrar en los análisis transculturales que se suscriben a un cierto reduccionismo económico al describir las relaciones entre la economía y otros factores, como la política y la ideología. Aquí, al reducir el nivel de comparación a las relaciones económicas entre los países “desarrollados y aquellos en vías de desarrollo”, se niega cualquier especificidad al tema de la mujer. Mina Modares (1981), en su cuidadoso análisis sobre las mujeres y el Shi’ismo en Irán, enfatiza este mismo problema cuando critica los textos feministas que tratan al Islam como una ideología separada y externa a las relaciones y prácticas sociales y no como un discurso que incluye normas que regulan las relaciones económicas, sociales, y de poder dentro de la sociedad. El estudio, por lo demás muy informativo, de Patricia Jeffery (1979) sobre las mujeres Pirzada y la práctica de *purdah* considera la ideología islámica como una explicación parcial del estatus de las mujeres en tanto que ofrece una justificación para la práctica del *purdah*. Aquí, la ideología islámica se reduce a un conjunto de ideas cuya internación por parte de las mujeres Pirzada contribuye a la estabilidad del sistema. Sin embargo, la explicación primaria de la práctica del *purdah* se encuentra en el control que los hombres Pirzada tienen sobre los recursos económicos y en la seguridad personal que la práctica le ofrece a las mujeres Pirzada.

Al asumir una versión específica del Islam como *el* Islam, Jeffery le atribuye singularidad y consistencia. Modares nota que “La ‘teología islámica’ se impone entonces sobre un elemento dado y distinto llamado ‘mujeres’. Se alcanza una

unificación más: las mujeres (todas las mujeres), independientemente de sus distintas posiciones en las sociedades, están afectadas o no afectadas por el Islam. Estos conceptos nos dan los ingredientes correctos para un estudio transcultural poco problemático de las mujeres” (63). Marnia Lazreg presenta un razonamiento similar al hablar sobre el reduccionismo inherente a los estudios académicos sobre las mujeres en Medio Oriente y África del Norte:

Se establece un ritual por medio del cual la escritora se refiere a la religión como *la* causa de la desigualdad de género, de la misma forma que se hace pasar como la causa del subdesarrollo en gran parte de la teoría de la modernización. De forma preocupante, el discurso feminista sobre las mujeres de Medio Oriente y África del Norte refleja la propia interpretación de los teólogos sobre las mujeres en el Islam...

El efecto general de este paradigma es privar a las mujeres de auto-presencia, de ser. Puesto que las mujeres están inmersas en una religión presentada en términos fundamentalistas, se consideran inevitablemente como evolucionando en un tiempo antihistórico. Las mujeres virtualmente carecen de historia, y cualquier análisis de sus cambios queda por lo tanto excluido (1988, 87).

Aun cuando el análisis de Jeffery no sucumbe a este tipo de noción unitaria de la religión (Islam), sí colapsa todas las especificidades ideológicas en relaciones económicas y universaliza sobre la base de esta comparación.

Las mujeres y el proceso de desarrollo

Los mejores ejemplos de universalización basada en reduccionismo económico pueden encontrarse en la literatura liberal “Women in Development”. Las proponentes

de esta escuela buscan examinar los efectos del desarrollo sobre las mujeres del tercer mundo, en ocasiones desde perspectivas feministas auto-designadas. Por lo menos, hay un evidente interés y compromiso por mejorar las vidas de las mujeres en los países en “desarrollo”. Estudiosas como Irene Tinker y Michelle Bo Bramsen (1972), Ester Boserup (1970) y Perdita Huston (1979) han escrito acerca de los efectos del desarrollo sobre las mujeres del tercer mundo.¹⁰ Todas ellas asumen que “desarrollo” es sinónimo de “desarrollo económico” o “progreso económico”. Como el caso de la familia patriarcal en Minces, del control masculino de la sexualidad en Hosken, y la colonización occidental en Cutrufelli, el desarrollo aquí se convierte en el gran ecualizador. Las mujeres se ven afectadas positiva o negativamente por las políticas de desarrollo, y este es el fundamento de la comparación transcultural.

Perdita Huston (1979), por ejemplo, enuncia que el objetivo de su estudio es describir el efecto del proceso de desarrollo sobre “la familia y sus miembros individuales” en Egipto, Kenia, Sudán, Tunisia, Sri Lanka y México. Huston declara que los “problemas” y “necesidades” expresados por mujeres en el medio rural y urbano de estos países se centran siempre en torno a la educación y capacitación, el trabajo y los salarios, acceso a los servicios de salud y otros servicios, la participación política y los derechos legales. Huston relaciona estas “necesidades” con la falta de sensibilidad de las políticas de desarrollo, que excluyen a las mujeres como grupo o categoría. Para

¹⁰ Estas perspectivas pueden encontrarse también en distintos grados en colecciones como Wellesley Editorial Committee, ed., *Women and National Development: The Complexities of Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), y en *Signs*, Número Especial, “Development and the Sexual Division of Labor”, 7, no. 2 (invierno 1981). Para una excelente introducción al tema de las mujeres en el desarrollo, ver ISIS, *Women in Development: A Resource Guide for Organizing and Action* (Philadelphia: New Society Publishers, 1984). Para una discusión de enfoque político sobre feminismo y desarrollo, y los riesgos para las mujeres pobres del tercer mundo, ver Gita Sen y Caren Grown, *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives* (Nueva York: Monthly Review Press, 1987).

ella, la solución es simple: hay que implementar políticas de desarrollo mejoradas que pongan énfasis en la capacitación de las mujeres trabajadoras, empleen a las mujeres capacitadas y tengan funcionarias de desarrollo rural, apoyen las cooperativas de mujeres, etc. De nuevo, se asume aquí que las mujeres forman un grupo o categoría coherente antes de entrar al “proceso de desarrollo”. Huston asume que todas las mujeres del tercer mundo tienen necesidades y problemas similares. Por lo tanto, sus objetivos e intereses deben también ser similares. Sin embargo, los intereses de las amas de casa con un buen nivel educativo en la clase media urbana en Egipto, por poner un ejemplo, no pueden ser los mismos que los de sus sirvientas, pobres y analfabetas. Las políticas de desarrollo no afectan de igual forma a ambos grupos. Las prácticas que caracterizan el estatus y el papel que juegan las mujeres varían según la clase social. Las mujeres están constituidas como mujeres a través de una complicada interacción entre clase, cultura, religión y otras instituciones y marcos de referencia. No son “mujeres” — un grupo coherente— simplemente en función de un sistema económico o una política particular. El reduccionismo de semejantes comparaciones transculturales resulta en la colonización de los elementos específicos de la existencia cotidiana y de las complejidades de los intereses políticos que representan y movilizan a las mujeres de distintas culturas y clases sociales.

Así pues, resulta revelador que para Perdita Huston, las mujeres de los países tercermundistas que ella describe tienen “necesidades” y “problemas”, pero muy pocas si es que alguna tiene “opciones” o libertad para actuar. Es una representación interesante de las mujeres del tercer mundo, en tanto que nos sugiere algo que vale la pena examinar acerca de la autopresentación latente de las mujeres occidentales. Huston escribe: “Lo que más me sorprendió y conmovió mientras escuchaba a mujeres de tan distintos entornos culturales fue la coincidencia notable en sus valores más básicos; ya

fueran mujeres educadas o analfabetas, del campo o la ciudad, todas le asignaban la mayor importancia a la familia, la dignidad y el servicio a los demás” (1979, 115).
¿Consideraría Huston estos valores como inusuales en las mujeres de Occidente?

Lo que resulta problemático en este uso de “mujeres” como grupo, como categoría de análisis estable, es que se asume una unidad antihistórica y universal entre las mujeres, fundada en la noción generalizada de su subordinación. En vez de demostrar analíticamente la producción de las mujeres como grupos socioeconómicos y políticos dentro de contextos locales particulares, esta jugada analítica limita la definición del sujeto femenino a la identidad de género, ignorando por completo identidades de clase o étnicas. Lo que caracteriza a las mujeres es su género (definido sociológica y no necesariamente biológicamente) por encima de todo lo demás, lo cual indica una noción monolítica de la diferencia sexual. Puesto que las mujeres se constituyen de esta forma como un grupo coherente, la diferencia sexual se convierte en equivalente de subordinación femenina, y el poder se define automáticamente en términos binarios: aquellos que lo tienen (léase hombres), y aquellas que carecen de él (léase mujeres). Los hombres explotan, las mujeres son explotadas. Tales formulaciones simplistas son históricamente reductivas, además de que no son efectivas para diseñar estrategias que combatan la opresión: lo único que logran es reforzar las divisiones binarias entre hombres y mujeres.

¿Cómo sería un análisis que no cometiera este error? El trabajo de Maria Mies ilustra la fuerza que puede tener el trabajo occidental sobre las mujeres del tercer mundo cuando no cae en las trampas descritas arriba. El estudio de Mies sobre las tejedoras de Narsapur, India (1982) pretende hacer un análisis cuidadoso de una industria casera importante en la que las “amas de casa” producen carpetas de punto para el consumo del mercado mundial. A través de un análisis detallado de la estructura de esta industria, de

las relaciones de producción y reproducción, de la división sexual del trabajo, de las ganancias y la explotación y de las consecuencias generales de definir a las mujeres como “amas de casa sin empleo” y su trabajo como “actividad recreativa”, Mies demuestra los niveles de explotación en esta industria y el impacto de este sistema de producción en el trabajo y las condiciones de vida de las mujeres involucradas. Además, es capaz de analizar la “ideología del ama de casa”, la noción de una mujer sentada en su casa, como lo que proporciona el elemento subjetivo y sociocultural necesario para la creación y mantenimiento de un sistema de producción que contribuye al creciente empobrecimiento de las mujeres y que las mantiene totalmente dispersas y desorganizadas como trabajadoras. El análisis de Mies muestra el efecto de una cierta forma de organización patriarcal histórica y culturalmente específica, construida con fundamento en la definición de las tejedoras como “amas de casa sin empleo” a nivel familiar, local, regional, estatal e internacional. Los vericuetos y efectos de las redes de poder particulares no sólo se subrayan, sino que forman los cimientos del análisis de Mies sobre cómo este grupo particular de mujeres se encuentra situado al centro de un mercado mundial hegemónico y explotador.

Este es un buen ejemplo de lo que un análisis cuidadoso, local y políticamente enfocado puede lograr. Demuestra cómo la categoría de mujer se construye en una variedad de contextos políticos que frecuentemente existen de forma simultánea y yuxtapuesta. No hay aquí una generalización fácil sobre las “mujeres” en la India, o las “mujeres en el tercer mundo”, ni tampoco una reducción de la construcción política de la explotación de las tejedoras en términos de explicaciones culturales acerca de la pasividad u obediencia que pudieran caracterizar a las mujeres y su situación. Finalmente, este tipo de análisis local y político, que genera categorías teóricas a partir de la situación y el contexto que se está analizando, también sugiere las estrategias

efectivas correspondientes para actuar en contra de la explotación que enfrentan las mujeres tejedoras. Las mujeres de Narsapur no son simples víctimas del proceso de producción, puesto que se resisten, desafían y subvierten el proceso en varios niveles. A continuación muestro un ejemplo de cómo Mies presenta las conexiones entre la ideología del ama de casa, la conciencia de sí mismas de las tejedoras, y sus interrelaciones como contribuyentes a las resistencias latentes que percibe entre las mujeres:

La persistencia de la ideología del ama de casa, la percepción de las tejedoras de sí mismas como productoras de un bien prescindible y no como trabajadoras, no sólo es mantenida por la estructura de la industria como tal, sino también por la propagación deliberada y el reforzamiento de normas e instituciones patriarcales y reaccionarias. Así, la mayor parte de las tejedoras expresaron la misma opinión acerca de las reglas de *purdah* y la reclusión en sus comunidades, fomentadas también por los exportadores de carpetas. En particular, las mujeres Kapu dijeron que nunca habían salido de sus casas, que las mujeres de su comunidad no podían realizar otro trabajo que no fuera el de tejer, etc., pero a pesar del hecho de que gran parte de ellas aún se adherían completamente a las normas patriarcales de las mujeres *gosha*, había algunos elementos contradictorios en su conciencia. Así, aun cuando miraban con desprecio a las mujeres que podían trabajar fuera del hogar, como las mujeres intocables *mala* o *madiga*, u otras de castas inferiores, no podían ignorar el hecho de que estas mujeres ganaban más dinero precisamente porque *no* eran amas de casa respetables, sino trabajadoras. En una ocasión, incluso admitieron que sería mejor si pudieran salir de la casa y trabajar como *coolies*. Y al preguntarles si estaban listas para salir de sus casas y trabajar en un sólo lugar, una especie de fábrica, contestaron afirmativamente.

Esto demuestra que el influjo del *purdah* y de la ideología del ama de casa, a pesar de estar todavía completamente internado, empieza a resquebrajarse, pues se ha confrontado con varias realidades contradictorias. (157)

Es sólo al entender las *contradicciones* inherentes a la ubicación de las mujeres dentro de varias estructuras que se pueden diseñar acciones políticas efectivas. El estudio de Mies nos ofrece este tipo de análisis. Aún cuando hay actualmente un número creciente de textos de feministas occidentales que siguen esta tradición,¹¹ también hay, desafortunadamente, un gran conjunto de textos que sucumben al reduccionismo cultural antes descrito.

Universalismos metodológicos o: La opresión de la mujer es un fenómeno global

Los trabajos feministas occidentales sobre las mujeres del tercer mundo se suscriben a una variedad de metodologías para demostrar la universalidad transcultural del dominio de los hombres y la explotación de las mujeres. A continuación resumo y critico tres de estos métodos, en orden de complejidad creciente.

En primer lugar, las pruebas de universalismo se proporcionan a través de el uso del método aritmético. El razonamiento es el siguiente: mientras mayor es el número de mujeres que usan el velo, más universal es la segregación y control de la mujer

¹¹ Ver los ensayos de Vanessa Maher, Diane Elson y Ruth Pearson, y de Maila Stevens en Kate Young, Carol Walkowitz y Rosalyn McCullagh, eds., *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective* (Londres: CSE Books, 1981); y los ensayos de Vivian Mota y Michelle Mattelart en June Nash y Helen I. Safa, eds., *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World* (South Hadley, Mass.: Bergin and Gravey, 1980). Para ejemplos de trabajos excelentes de feministas concientes de sí mismas que escriben sobre mujeres en su propia ubicación geográfica e histórica, ver Marnia Lazreg (1988) sobre las mujeres de Argelia, "A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World", de Gayatri Chakravorty Spivak, en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Nueva York: Methuen, 1987), 241-68, y el ensayo de Lata Mani, "Contentious Traditions: The debate on SATI in Colonial India", *Cultural Critique* 7 (otoño 1987), 119-56.

(Deardon 1975, 4-5). De forma similar, un gran número de ejemplos fragmentarios de una variedad de naciones aparentemente resultan en un hecho universal. Por ejemplo, todas las mujeres musulmanas en Arabia Saudita, Irán, Pakistán, India y Egipto usan algún tipo de velo. Por lo tanto, esto indica que el control sexual de las mujeres es un hecho universal en aquellas naciones en las que las mujeres usan el velo (Deardon 1975, 7-10). Fran Hosken afirma que “La violación, la prostitución forzada, la poligamia, la mutilación genital, la pornografía, el maltrato de niñas y mujeres, y la práctica de *purdah* (segregación de las mujeres) son violaciones a los derechos humanos fundamentales” (1981,15). Al equiparar la práctica de *purdah* con la violación, la violencia doméstica y la prostitución forzada, Hosken afirma la función de control “sexual” de la segregación como la explicación primaria de la práctica, cualquiera que sea el contexto. De esta forma se niega a las instituciones de *purdah* cualquier especificidad cultural o histórica, y las contradicciones y aspectos potencialmente subversivos se anulan por completo.

En estos dos ejemplos, el problema no está en afirmar que la práctica de usar el velo está muy extendida. Este tipo de afirmación puede hacerse con base en números, es una generalización descriptiva. Sin embargo, debemos cuestionar el salto analítico que va de la práctica de usar el velo a afirmar su significado general como control de las mujeres. Aún cuando pueda haber un parecido físico entre los velos que usan las mujeres en Arabia Saudita e Irán, el significado específico que conlleva esta práctica varía según el contexto cultural e ideológico. Adicionalmente, el espacio simbólico ocupado por la práctica de *purdah* puede ser similar en algunos contextos, pero esto no indica de forma automática que las prácticas en sí mismas tengan un significado idéntico en el ámbito social. Por ejemplo, como bien se sabe, las mujeres iraníes de clase media adoptaron el velo durante la revolución de 1979 para mostrar su solidaridad

con sus hermanas de la clase obrera que se velaban, mientras que en el Irán contemporáneo, las leyes del Islam obligan a todas las mujeres iraníes a usar el velo. Aún cuando en estas dos instancias se pueden ofrecer explicaciones similares para la práctica del velo (oposición al Shah y a la colonización occidental en el primer caso, y la islamización verdadera de Irán en el segundo), los *significados* concretos ligados a las mujeres iraníes que usan el velo son claramente distintos en ambos contextos históricos. En el primer caso, el uso del velo es un gesto revolucionario y de oposición por parte de las mujeres iraníes de la clase media; en el segundo, se trata de un mandato restrictivo e institucional (ver Tabari 1980 para una discusión detallada). Es a partir de este tipo de análisis diferenciado y de contexto específico que es posible generar estrategias políticas efectivas. Asumir que la sola práctica de velar a las mujeres en varios países musulmanes indica la opresión de las mujeres a través de la segregación sexual no sólo es analíticamente reductivo, sino que además resulta inútil cuando llega el momento de elaborar estrategias políticas de oposición.

En segundo lugar, conceptos tales como la reproducción, la división sexual del trabajo, la familia, el matrimonio, el hogar, el patriarcado, etc. se usan a menudo sin especificarlos en contextos culturales e históricos locales. Las feministas usan estos conceptos para proporcionar explicaciones sobre la subordinación de las mujeres, aparentemente dando por sentada su aplicabilidad universal. Por ejemplo ¿cómo es posible referirse a “la” división sexual del trabajo cuando el *contenido* de esta división cambia radicalmente de un ámbito a otro, y de una coyuntura histórica a otra? En su nivel más abstracto, lo que resulta significativo es el hecho de la asignación diferencial de tareas de acuerdo al sexo; sin embargo, esto es muy distinto al *significado* o *valor* que el contenido de esta división sexual del trabajo asume en contextos distintos. En la mayor parte de los casos, la asignación de tareas de acuerdo al sexo tiene un origen

ideológico. No cabe duda de que una afirmación tal como “en muchos países del mundo, las mujeres están concentradas en el sector de servicios” es válida en términos descriptivos. Entonces, descriptivamente, quizás la existencia de una división similar del trabajo (donde las mujeres trabajan en el sector de servicios —enfermería, trabajo social, etc.—y los hombres, en otro tipo de empleos) en una variedad de países puede afirmarse. Sin embargo, el concepto de “división sexual del trabajo” es más que una categoría descriptiva; indica el valor diferencial colocado en “el trabajo de los hombres” versus “el trabajo de las mujeres”.

A menudo la mera existencia de una división sexual del trabajo se toma como prueba de la opresión de las mujeres en varias sociedades. Esto resulta de una confusión y mezcla de los potenciales descriptivos y explicatorios del concepto de división sexual del trabajo. Situaciones superficialmente similares pueden tener explicaciones radicalmente distintas y específicas históricamente, y no pueden tratarse como idénticas. El aumento de familias encabezadas por una mujer en la clase media de los Estados Unidos, por ejemplo, podría interpretarse como una señal de gran independencia y avance feminista, por la cual se considera que las mujeres han optado por ser madres solteras, que hay mayor número de madres lesbianas, etc. Sin embargo, el reciente aumento de familias encabezadas por mujeres en América Latina,¹² donde podría considerarse que las mujeres tienen mayor poder de decisión, se concentra en los estratos más pobres de la sociedad, ámbito en el que las opciones son las más constreñidas económicamente. Se puede seguir un razonamiento similar con el aumento de familias encabezadas por mujeres entre las negras y chicanas en los Estados Unidos. La correlación positiva entre este aumento y el nivel de pobreza entre estas mujeres en

¹² Olivia Harris, “Latin American Women—An Overview”, en Harris, ed., *Latin American Women* (Londres: Minority Rights Group Report no. 57, 1983), 4-7. Otros reportes del MRG son Ann Deardon (1975) y Rounaq Jahan (1980).

los Estados Unidos incluso ha adquirido un nombre: la feminización de la pobreza. Así pues, aunque es posible afirmar que existe un aumento en las familias encabezadas por mujeres en los Estados Unidos y en Latinoamérica, este aumento no puede considerarse como un indicador universal del empobrecimiento de las mujeres. El significado y la explicación de tal aumento obviamente varía de acuerdo al contexto sociohistórico.

De forma similar, la existencia de una división sexual del trabajo en la mayor parte de los contextos no es suficiente para explicar la subyugación universal de las mujeres en el mundo laboral. El hecho de que la división sexual del trabajo indique una devaluación del trabajo de las mujeres debe demostrarse a través de un análisis de contextos locales particulares. Además, la devaluación de las *mujeres* también debe mostrarse a través de un análisis cuidadoso. En otras palabras, “división sexual del trabajo” y “mujeres” no son categorías analíticas comparables. Conceptos tales como la división sexual del trabajo sólo son útiles si se generan a través de un análisis local y contextual (ver Elfhom, Harris y Young 1977). Si se asume que estos conceptos son aplicables universalmente, la homogeneización resultante de prácticas de clase, raza, religión y de las prácticas cotidianas de las mujeres en el tercer mundo puede crear un falso sentido de comunalidad global en la opresión, en los intereses y luchas entre las mujeres.

Finalmente, algunas escritoras confunden el uso de género como categoría organizadora superior del análisis con la prueba universal e instantánea de esta categoría. En otras palabras, los estudios empíricos de las diferencias de género se confunden con la organización analítica del trabajo transcultural. La reseña de Beverly Brown (1983) del libro *Nature, Culture and Gender* (Strathern y McCormack 1980) ilustra bien este punto. Brown sugiere que las categorías naturaleza/cultura y femenino/masculino son categorías súperordinadas que organizan y ubican categorías

menores (como silvestre/doméstico, o biología/tecnología) dentro de su lógica. Estas categorías son universales en el sentido de que organizan el universo de un sistema de representaciones. Esta relación es totalmente independiente de la validación universal de cualquier categoría particular. Su crítica pende del hecho de que, más que aclarar la generalizabilidad de naturaleza/cultura: femenino/masculino como categorías subordinadas de organización, el libro construye la universalidad de esta ecuación para ubicarla al nivel de verdad empírica, sujeta a investigación en el trabajo de campo. Así pues, la utilidad del paradigma naturaleza/cultura:femenino/masculino como forma de organizar la representación dentro de cualquier sistema sociohistórico particular se pierde. Aquí se asume un universalismo metodológico con base en la reducción de las categorías analíticas naturaleza/cultura: femenino/masculino a la demanda de pruebas empíricas de su existencia en diferentes culturas, se confunde el discurso de representación con la realidad material, y se borra la distinción antes hecha entre “Mujer” y “mujeres”. Los trabajos feministas que confunden esta distinción (que, curiosamente, a menudo están presentes en la auto-representación de ciertas feministas occidentales) finalmente tiende a construir imágenes monolíticas de “las mujeres del tercer mundo” al ignorar las relaciones complejas y dinámicas entre su materialidad histórica en el nivel de opresiones específicas y decisiones políticas, por un lado, y sus representaciones discursivas generales, por el otro.

Resumiendo: he hablado aquí de tres jugadas metodológicas identificables en los trabajos transculturales del feminismo (entre otras disciplinas académicas) que buscan revelar un elemento universal en la posición subordinada de las mujeres en la sociedad. La siguiente y última sección pretende unificar todas las anteriores y delinear los efectos políticos de las estrategias analíticas en el contexto de textos escritos por feministas occidentales sobre las mujeres en el tercer mundo. Estos razonamientos no están en

contra de la generalización, sino más bien a favor de generalizaciones cuidadosas e históricamente específicas que respondan a realidades complejas. Mis razonamientos tampoco niegan la necesidad de formar identidades y afinidades políticas y estratégicas. Así pues, mientras que las mujeres de diferentes religiones, clases y castas en la India pueden formar una unidad política basada en la organización en contra de la brutalidad policíaca hacia las mujeres (ver Kishwar y Vanita 1984), el *análisis* de la brutalidad policíaca debe ser contextual. Las coaliciones estratégicas que construyen identidades políticas de oposición para sí mismas están basadas en uniones provisionales, pero el análisis de estas identidades de grupo no puede basarse en categorías universalistas y antihistóricas.

Esta última sección vuelve sobre el tema antes tratado de la naturaleza inherentemente política de los trabajos académicos feministas, e intenta aclarar mi argumento sobre la posibilidad de detectar una jugada colonialista en el caso de una conexión hegemónica en los trabajos académicos del primer-tercer mundo. Los nueve textos en la serie de Zed-Press sobre las mujeres en el tercer mundo a los que me he referido¹³ se enfocaban sobre las siguientes áreas comunes al examinar el “estatus” de la mujer dentro de varias sociedades: religión, estructuras familiares, sistema legal, división sexual del trabajo, educación, y finalmente, resistencia política. Gran parte de los trabajos feministas de Occidente sobre las mujeres del tercer mundo se refieren a

¹³ Lista de publicaciones de Zed Press: Patricia Jeffery, *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah* (1979); Latin American and Caribbean Women’s Collective, *Slaves of Slaves: The Challenge of Latin American Women* (1980); Gail Omvedt, *We Shall Smash This Prison: Indian Women in Struggle* (1980); Juliette Minces, *The House of Obedience: Women in Arab Society* (1980); Bobby Siu, *Women of China: Imperialism and Women’s Resistance, 1900-1949* (1981); Ingela Bendt y James Downing, *We Shall return: Women in Palestine* (1982); Maria Rosa Cutrufelli, *Women of Africa: Roots of Oppression* (1983); Maria Mies, *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market* (1982); Miranda Davis, ed., *Third World/Second Sex: Women’s Struggles and National Liberation* (1983).

estos temas. Por supuesto, los textos de la serie de Zed Press incluyen diversos enfoques. Por ejemplo, dos de ellos, *Women of Palestina* (Downing 1982) y *Indian Women in Struggle* (Omvedt 1980), se enfocan explícitamente en la militancia y participación política femenina, mientras que *Women in Arab Society* (Minces 1980) trata sobre el estatus legal, religioso y familiar de las mujeres árabes. Además, cada texto presenta una variedad de metodologías y grados de cuidado al hacer generalizaciones. Es interesante notar, sin embargo, que la mayoría asume “mujeres” como categoría de análisis en la forma anteriormente señalada.

Claramente, esta es una estrategia analítica que no se limita ni es sintomática de las publicaciones de Zed Press en general. Sin embargo, cada uno de los textos en cuestión asume que las “mujeres” en las varias culturas tratadas tienen una identidad coherente como grupo antes de entrar en relaciones sociales. De esta forma, Omvedt puede hablar de las “mujeres de la India” al referirse a un grupo particular de mujeres en el estado de Maharashtra; Cutrufelli sobre “las mujeres de África”, y Minces sobre “las mujeres árabes” como si estos grupos de mujeres tuvieran algún tipo de coherencia cultural evidente distinta de los hombres de estas sociedades. Se asume que el “estatus” o “posición” de las mujeres es obvio, porque las mujeres como grupo previamente constituido son *colocadas* dentro de estructuras religiosas, económicas, familiares y legales. Sin embargo, este enfoque —a través del cual las mujeres son percibidas como un grupo coherente en todo contexto, indiferentemente de su clase o identidad étnica— estructura el mundo en una dicotomía, en términos finalmente binarios, en donde las mujeres siempre se perciben en oposición a los hombres, en los que el patriarcado significa necesariamente el dominio masculino y en los que se asume implícitamente que los sistemas religiosos, legales, económicos y familiares son construidos por los hombres. De esta forma, tanto las mujeres como los hombres aparecen siempre como

poblaciones enteras y constituidas, y las relaciones de dominio y explotación se postulan también en términos de pueblos enteros, pueblos que entran en relaciones de explotación. Esta dicotomía simplista sólo es concebible cuando hombres y mujeres se perciben como diferentes categorías, o como grupos que, como tales, poseen categorías distintas y *previamente constituidas* de experiencia, conocimiento e intereses.

¿Que implicaciones acarrea esto sobre la estructura y funcionamiento de las relaciones de poder? Construir como un elemento común las luchas de las mujeres del tercer mundo en contra de una noción general de opresión (primordialmente contra el elemento en el poder, es decir, los hombres) indiferente a la clase y cultura requiere asumir lo que Michel Foucault (1980,135-45) denomina el modelo “jurídico-discursivo” del poder, cuyas principales características son la “relación negativa” (límite y carencia), la “insistencia en la norma” (que forma un sistema binario), el “ciclo de prohibición”, la “lógica de la censura” y la “uniformidad” del mecanismo que funciona en distintos niveles. El discurso feminista sobre el tercer mundo que asume una categoría o grupo homogéneo llamado mujeres opera necesariamente a través de la construcción de divisiones de poder originarias. Las relaciones de poder se estructuran en términos de una fuente de poder unilateral e indiferenciada y de una reacción acumulativa al poder. La oposición es un fenómeno generalizado creado como respuesta al poder, que a su vez, está en posesión de ciertos grupos de personas.

El principal problema con esta definición del poder es que encierra todas las luchas revolucionarias en estructuras binarias —la posesión del poder *versus* la carencia de poder. Las mujeres son grupos unificados, carentes de poder. Si la lucha por una sociedad justa se considera en términos de un movimiento de las mujeres como *grupo* que va de la carencia a la posesión de poder (y esta es la implicación en el discurso feminista que estructura la diferencia sexual en términos de la división entre los sexos),

entonces la nueva sociedad sería idéntica a la organización existente de relaciones de poder, constituyéndose como una simple *inversión* de lo que ya existe. Si las relaciones de dominio y explotación se definen en términos de divisiones binarias, de grupos dominantes y grupos dominados, ¿estamos asumiendo que la ascensión al poder de las mujeres como grupo es suficiente para desarmar la organización de relaciones existente? Pero las mujeres como grupo no son esencialmente superiores o infalibles. El meollo del asunto se encuentra en la suposición inicial de que las mujeres son una categoría o grupo homogéneo (“las oprimidas”), una suposición familiar en los feminismos radical y liberal en Occidente.¹⁴

¿Qué sucede cuando esta suposición de “mujeres como grupo oprimido” se sitúa en el contexto de los textos del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo? Es aquí donde ubico la jugada colonialista. Al contrastar la representación de las mujeres del tercer mundo con lo que anteriormente llamé la auto-representación de los feminismos occidentales en el mismo contexto, podemos ver cómo los feminismos occidentales por sí solos se convierten en los verdaderos “sujetos” de esta contra-historia. Las mujeres del tercer mundo, en cambio, nunca se colocan más allá de la generalidad debilitante de su estatus de “objeto.”

Aunque las suposiciones de los feminismos radical y liberal que constituyen a las mujeres como una clase sexual puedan dilucidar (aún inadecuadamente) la autonomía de luchas particulares de mujeres en Occidente, la aplicación de la noción de mujeres como categoría homogénea a las mujeres en el tercer mundo coloniza y apropia las pluralidades de la ubicación simultánea de diferentes grupos de mujeres en marcos

¹⁴ Para una discusión sucinta de los feminismos radical y liberal en Occidente, ver Hester Eisentein, *Contemporary Feminist Thought* (Boston: G.K. Hall & Co., 1983), y Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminsim* (Nueva York: Longman, 1981).

de referencia de clase y étnicos, y al hacerlo finalmente les roba su *agencia* histórica y política. De forma similar, muchas autoras de la editorial Zed Press que se basan en las estrategias analíticas básicas del marxismo tradicional también crean implícitamente una “unidad” de mujeres al sustituir “actividad de las mujeres” por “trabajo” como la determinante teórica primaria de la situación de las mujeres. Aquí de nueva vuelta las mujeres se ven constituidas como grupo coherente no con fundamento en sus cualidades o necesidades “naturales,” sino en la “unidad” sociológica del papel la producción doméstica y el trabajo asalariado (ver Haraway 1985, especialmente pág. 76). En otras palabras, el discurso feminista de Occidente, al asumir a las mujeres como grupo coherente y previamente constituido que se coloca dentro de las estructuras familiares, legales y de otros tipos, define a las mujeres del tercer mundo como sujetos *afuera* de las relaciones sociales en vez de fijarse en cómo las mujeres se constituyen *a través* de estas mismas estructuras.

Las estructuras legales, económicas, religiosas y familiares se tratan como fenómenos susceptibles al juicio de los estándares occidentales. Es aquí donde entra en juego la universalidad eurocentrista. Cuando estas estructuras se definen como “subdesarrolladas” o “en desarrollo” y se coloca a las mujeres dentro de ellas, se crea una imagen implícita de la “mujer tercermundista promedio”. Esta es una transformación de la “mujer oprimida” (implícitamente occidental) en “mujer oprimida del tercer mundo”. Mientras que la categoría de “mujer oprimida” se genera a través de un enfoque exclusivo en la diferencia de género, la categoría de “mujer oprimida del tercer mundo” tiene un atributo adicional, ¡la “diferencia del tercer mundo”! La “diferencia del tercer mundo” incluye una actitud paternalista hacia las mujeres del

tercer mundo.¹⁵ Puesto que la discusión de los varios temas que identifique anteriormente (familia, educación, religión, etc.) se conducen en el contexto del relativo “subdesarrollo” del tercer mundo (resulta injustificable confundir el desarrollo con el camino aparte tomado por Occidente en su desarrollo, así como ignorar la direccionalidad de las relaciones de poder primer-tercer mundo) las mujeres del tercer mundo como grupo o categoría se definen automática y necesariamente como religiosas (léase: no progresistas), orientadas hacia la familia (léase “tradicionales”), menores de edad (léase: “aún no están concientes de sus derechos”), analfabetas (léase: “ignorantes”), domésticas (léase: “primitivas”) y, a veces, revolucionarias (léase: “¡su país está en guerra, tienen que luchar!”) Es así como se produce la “diferencia del tercer mundo”.

Cuando la categoría de “mujeres sexualmente oprimidas” se ubica dentro de sistemas particulares del tercer mundo definidos a escala con lo que dictan las suposiciones eurocentristas, no sólo se define a las mujeres del tercer mundo de cierta forma antes de su entrada a las relaciones sociales, sino que, como no se hacen conexiones entre los desplazamientos de poder entre el primer y tercer mundo, se refuerza la suposición de que el tercer mundo simplemente no ha evolucionado tanto como el primer mundo. Esta forma de análisis feminista, al homogeneizar y sistematizar las experiencias de distintos grupos de mujeres en estos países, borra todos los modos y

¹⁵ Amos y Parmar describen los estereotipos culturales presentes en el pensamiento feminista euroamericano: “La imagen es la mujer asiática pasiva, sujeta a las prácticas opresivas dentro de la familia asiática, con un énfasis en el deseo de “ayudar” a las mujeres asiáticas a liberarse de su papel. O está también la fuerte y dominante mujer afroantillana, que a pesar de su “fuerza” es explotada por el sexismo que se percibe como un rasgo fuerte en las relaciones entre las mujeres y hombres afroantillanos” (9). Estas imágenes ilustran el grado al cual llega el paternalismo como un elemento esencial del pensamiento feminista que incorpora los estereotipos arriba mencionados, un paternalismo que puede conducir a la definición de las prioridades de las mujeres de color por parte de las feministas euroamericanas.

experiencias marginales y de resistencia¹⁶. Es significativo que, de todos los artículos que revisé en la serie de Zed Press, no hay ninguno que se estudie la política del lesbianismo o en la política de organizaciones étnicas o religiosas marginales en grupos de mujeres del tercer mundo. Así, la resistencia puede definirse únicamente como acumulativamente reactiva, y no como algo inherente en la operación del poder. Si, en verdad, como recientemente propuso Michel Foucault, el poder sólo puede entenderse en el contexto de la resistencia¹⁷, este error de conceptualización es problemático tanto analítica como estratégicamente. Es un error que limita el análisis teórico y a la vez refuerza el imperialismo cultural de Occidente. Pues en el contexto de un balance de poder entre el primer y el tercer mundo, los análisis feministas que alimentan y mantienen la hegemonía de la idea de la superioridad de Occidente producen un conjunto correspondiente de imágenes universales de la “mujer del tercer mundo”, imágenes tales como la de la mujer tapada con el velo, la madre poderosa, la casta virgen, la esposa obediente, etc. Estas imágenes existen en un esplendor universal y antihistórico, y ponen en marcha un discurso colonizador que ejerce un poder bien específico en la definición, codificación y mantenimiento de las conexiones existentes entre el primer y el tercer mundo.

Para concluir, entonces, permítaseme sugerir algunas similitudes desconcertantes entre la rúbrica típicamente legitimadora de tales textos feministas de Occidente sobre las mujeres del tercer mundo, y la rúbrica legitimadora del proyecto del humanismo en general —el humanismo como proyecto ideológico y político de Occidente, que

¹⁶ Hablo sobre teorizar la experiencia en mi ensayo “Feminist Encounters” (1987) y en un ensayo co-escrito con Biddy Martin “Feminist Politics: What’s Home Got to Do with It?”, en Teresa de Lauretis, ed., *Feminist Studies/Critical Studies* (Bloomington: Indiana University Press., 1986) 191-212.

¹⁷ Este es uno de los argumentos centrales de M. Foucault (1978, 1980) en su reconceptualización de las estrategias y mecanismos de las redes de poder.

involucra la recuperación del “Oriente” y “la Mujer” como Otros. Muchos pensadores contemporáneos, entre ellos Foucault (1978, 1980), Derrida (1974), Kristeva (1980), Deleuze y Guattari (1977), y Said (1978), han escrito abundantemente acerca del antropomorfismo y etnocentrismo subyacentes, elementos de una problemática humanística hegemónica que repetidamente confirma y legitima la centralidad del Hombre (occidental). Teóricas feministas como Luce Irigaray (1981), Sara Kofman (ver Berg 1982), y Helene Cixous (1981) también han escrito sobre la recuperación y ausencia de mujer/ mujeres dentro del humanismo occidental. El enfoque principal de estas pensadoras podría describirse simplemente como un develamiento de los intereses políticos que subyacen la lógica binaria del discurso e ideología humanista mediante los cuales, como lo dice un reciente y valioso ensayo, “el primer término (mayoritario) — Identidad, Universalidad, Cultura, Altruismo, Verdad, Cordura, Justicia, etc.— que es en realidad secundario y derivado (una construcción) se privilegia sobre y coloniza al segundo término (minoritario) —diferencia, temporalidad, anarquía, error, interés, locura, desvío, etc.—, que de hecho, es primario y seminal” (Spanos 1984). En otras palabras, es sólo en tanto que “Mujer/ Mujeres” y “el Oriente” se definen como *Otros*, o periféricos, que el Hombre/ Humanismo (occidental) puede representarse a sí mismo como el centro. No es el centro lo que determina la periferia, sino la periferia lo que, en su cualidad limitadora, determina el centro. Así como feministas tales como Kristeva y Cixous deconstruyen el antropomorfismo latente en el discurso occidental, yo he sugerido una estrategia paralela en este ensayo para desvelar el etnocentrismo latente en textos feministas particulares sobre las mujeres del tercer mundo.¹⁸

¹⁸ Para un razonamiento que demanda una nueva concepción del humanismo en trabajos sobre las mujeres del tercer mundo, ver Marnia Lazreg (1988). Aunque la posición de Lazreg pueda parecer diametralmente opuesta a la mía, yo la veo como una extensión provocativa y potencialmente positiva de algunas de las implicaciones que se

Como mencioné antes, la comparación entre la autopresentación del feminismo occidental y su representación de las mujeres del tercer mundo deja resultados significativos. Las imágenes universales de “la mujer del tercer mundo” (la mujer tapada con el velo, la virgen casta, etc.), imágenes construidas al añadir “la diferencia del tercer mundo” a “la diferencia sexual”, están basadas en supuestos que subyacen (y por lo tanto, obviamente, dan mayor nitidez) a la imagen de las mujeres occidentales como personas seculares, liberadas y en control de sus propias vidas. Esto no quiere sugerir que las mujeres occidentales *son* seculares, liberadas y controlan sus propias vidas. Me estoy refiriendo a una auto-presentación *discursiva*, no necesariamente a una realidad material. Si esto fuera una realidad, no habría necesidad de movimientos políticos en Occidente. De forma similar, sólo es posible definir al “tercer mundo” como subdesarrollado y económicamente dependiente desde el punto de vista privilegiado de Occidente. Sin el discurso sobre-determinado que crea al *tercer* mundo,

desprenden de mis argumentos. Al criticar el rechazo feminista del humanismo en nombre del “Hombre Esencial”, Lazreg apunta a lo que ella llama el “esencialismo de la diferencia” en estos mismos proyectos feministas. Pregunta : “¿Hasta que punto puede el feminismo de Occidente desdeñar la ética de responsabilidad al escribir sobre mujeres diferentes? Aquí no se trata de incluir a otras mujeres dentro de la experiencia propia, ni tampoco de sostener una verdad aparte para ellas. Más bien, se trata de permitirles ser mientras reconocemos que lo que son es tan significativo, válido y comprensible como lo que somos... De hecho, cuando las feministas esencialmente le niegan a otras mujeres la humanidad que reivindican para sí mismas, desechan cualquier límite ético. Se involucran en el acto de separar el universo social en ellas y nosotras, sujetos y objetos” (99-100).

Este ensayo de Lazreg y el ensayo de S.P.Mohanty (1989) titulado “Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism”, sugieren direcciones positivas para realizar el tipo de análisis transcultural y conciente de sí que va más allá del modo deconstructivo hasta un modo fundamentalmente productivo en el diseño de áreas yuxtapuestas de comparación transcultural. El segundo ensayo reivindica no ya un “humanismo” sino una reconsideración de la cuestión “humana” en un contexto posthumanista. Argumenta que (1) no existe necesariamente una “incompatibilidad entre la deconstrucción del humanismo occidental” ni “semejante elaboración positiva” del ser humano, y además, que (2) tal elaboración es esencial si hemos de evitar las incoherencias y debilidad de una posición relativista en el discurso político-crítico contemporáneo.

no habría un (singular y privilegiado) primer mundo. Sin la “mujer del tercer mundo”, la auto-presentación de la mujer occidental antes descrita sería problemática. Estoy sugiriendo, entonces, que la una habilita y sostiene a la otra. Esto no quiere decir que la rúbrica de los textos del feminismo occidental sobre el tercer mundo tiene la misma autoridad que el proyecto del humanismo occidental. Sin embargo, en el contexto de la hegemonía del *establishment* académico occidental en la producción y divulgación de textos, y en el contexto del imperativo legitimador del discurso humanista y científico, la definición de “mujer del tercer mundo” como monolito bien puede ligarse a la más amplia praxis económica e ideológica de la investigación científica y el pluralismo “desinteresado”, que son las manifestaciones superficiales de una latente colonización económica y cultural del mundo “no-occidental”. Ha llegado la hora de ir más allá del Marx que supuso posible decir: No pueden representarse a sí mismos; deben de ser representados.

Referencias Bibliográficas

Abdel Malek, Anouar.

1981 *Social Dialectics: Nation and Revolution*. Albany: State University of New York Press.

Amin, Samir

1977. *Imperialism and Unequal Development*. Nueva York: Monthly Review Press.

Amos, Valery, and Pratibha Parmar.

1984. "Challenging Imperial Feminism" *Feminist Review* 17:3-19.

Baran, Paul A.

1962. *The Political Economy of Growth*. Nueva York: Monthly Review Press.

Berg, Elizabeth.

1982. "The Third Woman" *Diacritics* (verano): 11-20.

Bhabha, Homi.

1983. "The Other Question—The Stereotype and Colonial Discourse" *Screen* 24, no. 6:23.

Boserup, Esther.

1970. *Women's Role in Economic Development*. Nueva York: St. Martin's Press; Londres: Allen and Unwin.

Brown, Beverly.

1983. "Displacing the Difference —Review, *Nature, Culture and Gender*". 8:79-89.

Cixous, Helene.

1981. "The Laugh of the Medusa" en Marks y De Coutivron (1981).

Cowie Elizabeth.

1978. "Woman as Sign". 1:49-63.

Cutrufelli, Maria Rosa.

1983. *Wwomen of Africa: Roots of Oppression*. Londres: Zed Press.

Daly, Mary

1978. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.

Deardon, Ann, ed.

1975. *Arab Women*. Londres: Minority Rights Group Report no.27.

de Lauretis, Teresa.

1984. *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington: Indiana University Press.

1986. *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press.

Deleuze, Giles, y Felix Guattari.

1977. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Nueva York: Viking.

Derrida, Jacques

1974. *Of Grammatology*. Baltimore. John Hopkins University Press.

Eisenstein, Hester

1983. *Contemporary Feminist Thought*. Boston: G K Hall and Co.

Eisenstein, Zillah

1981. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Nueva York: Longman.

Eldhom, Felicity, Olivia Harris, y Kate Young.

1977. "Conceptualizing Women" en *Critique of Anthropology*, "Women's Issue", no. 3.

el Saadawi, Nawal, Fatima Mernissi, y Mallica Vaharathon

1978. "A Critical Look at the Wellesley Conference". *Quest* 4, no. 2 (invierno): 101-107.

Foucault, Michel.

1978. *History of Sexuality: Volume One*. Nueva York: Random House.

1980. *Power/Knowledge*. Nueva York: Pantheon.

Gunder-Frank, Andre.

1967. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Nueva York: Monthly Review Press.

Haraway, Donna.

1985. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's". *Socialist Review* 80 (marzo/abril): 65-108.

Harris, Olivia.

1983a. "Latin American Women—An Overview". En Harris (1983b).

1983b. *Latin American Women*. Londres: Minority Rights Group Report no. 57.

Hosken, Fran.

1981. "Female Genital Mutilation and Human Rights". *Feminist Issues* 1, no. 3.

Huston, Perdita

1979. *Third World Women Speak Out*. Nueva York: Praeger.

Irigaray, Luce

1981. "This Sex Which is Not One" y "When the Goods Get Together". En Marks y de Courtivron (1981).

Jahan, Rounak.

ed. 1980. *Women in Asia*. Londres: Minority Rights Group Report no. 45.

Jeffery, Patricia.

1979. *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*. Londres: Zed Press.

Joseph, Gloria y Jill Lewis.

1981. *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist perspectives*. Boston: Beacon Press.

Kishwar, Madhu, y Ruth Vanita.

1984. *In Search for Answers: Indian Women's Voices from Manushi*. Londres: Zed Press.

Kristeva, Julia

1980. *Desire in Language*. Nueva York: Columbia University Press.

Lazreg, Marnia.

1988. "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman about Women in Algeria". *Feminist Issues* 14, no. 1 (primavera): 81-107.

Lindsay, Beverly, ed.

1983. *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of race, Sex and Class*. Nueva York: Praeger.

Lorde, Audre.

1983. "An Open Letter to Mary Daly". En Moraga y Anzaldúa (1983), 94-97.

Marks, Elaine, y Isabel De Courtivron.

1981. *New French Feminisms*. Nueva York: Schocken Books.

Mies, Maria.

1982. *The Lacemakers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*. Londres: Zed Press.

Minces, Juliette.

1980. *The House of Obedience: Women in Arab Society*. Londres: Zed Press.

Modares, Mina.

1981. "Women and Shi'ism in Iran" *m/f* 5 y 6:61-82.

Mohanty, Chandra Talpade.

1987. "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience". *Copyright* 1, "Fin de Siecle 2000", 30-44.

Mohanty, Chandra Talpade y Biddy Martin.

1986. "Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?" en de Lauretis (1986).

Mohanty, S. P.

1989. "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism". *Yale Journal of Criticism* 2 (marzo):1-31.

Moraga, Cherrie,

1984. *Loving in the War Years*. Boston: South End Press.

Moraga, Cherrie y Gloria Anzaldúa, eds.

1983. *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. Nueva York: Kitchen Table Press.

Morgan, Robin, ed.

1984. *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*. Nueva York: Anchor Press/ Doubleday; Harmondsworth: Penguin.

Nash, June y Helen I. Safa, eds.

1980. *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World*. South Hadley, Mass.: Bergin and Garvey.

Rosaldo, M.A.

1980. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding". En *Signs* 53:389-417.

Said, Edward.

1978. *Orientalism*. Nueva York: Random House.

Sen, Gita y Caren Grown.

1987. *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*. Nueva York: Monthly Review Press.

Smith, Barbara, ed.

1983. *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Nueva York: Kitchen Table Press.

Spanos, William V.

1984. "Boundary 2 and the Polity of Interest: Humanism, the 'Center Elsewhere' and Power". *Boundary 2* 12, no. 3/13, no. 1 (primavera/otoño).

Spivak, Gayatri Chakravorty.

1987. *In Other Words: Essays in Cultural Politics*. Londres y Nueva York: Methuen.

Strathern, Marilyn, y Carol McCormack, eds.

1980. *Nature, Culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tabari, Azar.

1980. "The Enigma of the Veiled Iranian Women". *Feminist Review* 5:19-32.

Tinker, Irene y Michelle Bo Bramsen, eds.

1972. *Women and World development*. Washington, D.C.: Overseas development Council.

Young, Kate, Carol Walkowitz y Roslyn McCullagh, eds.

1981. *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*. Londres: CSE Books.

Capítulo 4

Teoría Feminista y el Agente Social Dócil:

Algunas Reflexiones sobre el Renacimiento Islámico en Egipto*

Saba Mahmood¹

Durante los últimos veinte años, una de las preguntas clave que ha ocupado a muchas teóricas del feminismo es cómo deben los temas de especificidad histórica y cultural informar tanto el análisis como la política de cualquier proyecto feminista. Aunque este cuestionamiento ha producido intentos serios por integrar temas de diferencia sexual, racial, de clase y nacional dentro de la teoría feminista, el tema de la diferencia religiosa ha quedado relativamente inexplorado en estos esfuerzos académicos. Es, quizá, en las discusiones sobre el Islam donde se manifiesta más evidentemente la difícil relación entre el feminismo y las tradiciones religiosas. Esto se debe, en parte, a la relación contenciosa que las sociedades islámicas han tenido con lo que ha venido a denominarse “Occidente”, pero también--en parte-- al desafío que los movimientos islámicos contemporáneos plantean a la política secular y liberal de la que el feminismo ha sido una parte integral, si bien crítica. En particular, el apoyo de las mujeres a un movimiento que parece contrario a sus propios intereses y planes, en un

* Publicado originalmente en *Cultural Anthropology* 16 (2): 202-236 Traducido por María Vinós

¹ Estoy profundamente agradecida a Talal Asad, Jane Collier, Charles Hirschkind y Sylvia Yanagisako por su aportación crítica en distintas etapas de este artículo. También quisiera agradecer a Lauren Berlant, Dipesh Chakrabarty, Chakra Barty, William Glover, Suad Joseph, Ira Lapidus, Patchen Marker, Donald Moor y Candace Vogler por sus comentarios al primer borrador. Finalmente, mi agradecimiento a Daniel Segal y los tres lectores anónimos de *Cultural Anthropology* por su lectura cuidadosa y sus comentarios. Los fondos para llevar a cabo la investigación de este proyecto los aportó la National Science Foundation, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, y el Social Science Research Council. Agradezco el generoso apoyo durante la etapa de redacción del Chancellor's Postdoctoral Fellowship de la Universidad de California en Berkeley, y la Harvard Academy Fellowship de Harvard University. Partes de este artículo se presentaron en la Universidad de California en Davis y Berkeley, New York University, University of Toronto, y University of Chicago; mi agradecimiento a los organizadores y al público por sus contribuciones en estos foros.

momento histórico en el que aparentemente habría mayores posibilidades de emancipación a su alcance, origina nuevos dilemas para las feministas.²

En este artículo exploraré algunos de los problemas conceptuales que la participación de las mujeres en el movimiento islámico plantea a las teóricas feministas y analistas de género a través del recuento etnográfico de un movimiento urbano en una mezquita para mujeres, el cual forma parte de un amplio renacimiento islámico en El Cairo, Egipto. En este movimiento, mujeres provenientes de diversos entornos socioeconómicos se reúnen para enseñar y aprender las escrituras islámicas, las prácticas sociales y las formas de comportamiento corporal que se consideran esenciales para cultivar el ideal de la virtud.³ Aunque las musulmanas egipcias siempre han recibido, en alguna medida, educación religiosa informal, el movimiento de la mezquita representa un acercamiento sin precedentes a materiales académicos y razonamientos teológicos que hasta ahora habían sido territorio exclusivo de hombres eruditos. Este tipo de movimientos suelen provocar bostezos de aburrimiento entre la intelectualidad secular, pues ciertamente evocan una serie de asociaciones incómodas — fundamentalismo, opresión de la mujer, conservadurismo social, atavismo reaccionario, primitivismo cultural, etc. Mi objetivo en este artículo no es analizar el reduccionismo del complejísimo fenómeno que implica esta serie de asociaciones, ni redimir al islamismo mediante el rescate de un potencial liberador latente, sino referirme

² Este dilema parece complicarse más por el hecho de que la participación de las mujeres en el movimiento islámico en países como Irán, Egipto, Indonesia y Malasia no se limita a las clases media y baja (clases a las que suele considerarse como “naturalmente afines” a la religión) sino que incluye a las clases altas.

³ Realicé mi trabajo de campo de 1995 a 1997 en cinco mezquitas de diferente nivel socioeconómico en El Cairo, Egipto. También realicé observación participativa de la vida cotidiana de las integrantes y líderes del movimiento de la mezquita. Complementé esta experiencia con un estudio de un año sobre cuestiones de jurisprudencia islámica y práctica religiosa con un sheikh de la Universidad Islámica de Al-Azhar.

directamente a las concepciones del ser, la agencia moral y la disciplina que subyacen en las prácticas de este movimiento no liberal, con la intención de lograr entender los deseos que lo animan.

Sin embargo, mi pretensión va más allá de ofrecer un “testimonio antropológico” del renacimiento islámico; pretendo, también, que este material pueda contribuir a esgrimir una contestación a la normativa liberal, la cual asume que este tipo de movimientos se opone a la libertad y a la agencia social. De esta forma, mis trazos etnográficos mantendrán una discusión continua con, y en contra de, los conceptos analíticos de la academia feminista, a través de los cuales se suele describir a movimientos como el que me interesa. Espero que este artículo sea una continuación de la conversación, iniciada por críticas feministas, mediante la exploración de las tensiones alrededor del carácter dual del feminismo, como proyecto analítico y político. (Butler 1990; Mohanty 1991; Rosaldo 1983; Strathern 1987, 1988)⁴

En concreto, empezaré este artículo explorando cómo una noción particular de la agencia humana en la academia feminista, aquella que busca localizar la autonomía política y moral del sujeto frente al poder, se relaciona con los estudios sobre mujeres involucradas en tradiciones religiosas patriarcales como el Islam. Argumentaré que, a pesar de los importantes conocimientos que ha proporcionado, este modelo de agencia social limita de forma severa nuestra capacidad para comprender y cuestionar las vidas de mujeres cuyos deseos, afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales. Con el fin de analizar la participación de las mujeres en movimientos religiosos, como el de la mezquita del Cairo que describo aquí, sugiero que consideremos la agencia social no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de

⁴ Una discusión paralela sobre las tensiones generadas entre las pretensiones objetivistas de la investigación en ciencias sociales y la posición moral del investigador frente a su tema de estudio, puede encontrarse en Rainbow 1983.

dominación sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas. La ventaja analítica que otorga esta concepción de agencia social será explorada en la segunda parte de este artículo, a través de un examen del cultivo y desempeño de las virtudes islámicas de género entre las participantes del movimiento con las que trabajé en Cairo. Al analizar este material espero no sólo acercar al sujeto normativo de la teoría feminista a un deseo de liberación de las relaciones de dominación sino, también, repensar la relación conceptual entre deseo y construcción del ser, desempeño y constitución del sujeto, y acción moral y representación en los debates feministas.

Topografía del movimiento de la mezquita

Esta es la primera vez en la historia de Egipto en la que tantas mujeres se han movilizado para reunirse públicamente en las mezquitas y enseñarse unas a otras la doctrina islámica, alterando de esta forma el carácter históricamente masculino de las mezquitas y la pedagogía islámica.⁵ Esta tendencia, por supuesto, es resultado de la movilidad y el sentido de derecho a partir de la cada vez mayor presencia de mujeres en la vida pública. Un efecto contradictorio de este desarrollo es la proliferación de formas de culto aparentemente incongruentes con la trayectoria de las transformaciones que les dieron origen.⁶ Aunque el movimiento ha dado a las mujeres la fuerza para entrar al

⁵ Las mezquitas han jugado un papel importante en el renacimiento islámico de Egipto: desde 1970 se ha dado un incremento sin precedentes en el número de mezquitas establecidas por los barrios o por asociaciones no gubernamentales, muchas de las cuales ofrecen una serie de servicios sociales a los habitantes de la ciudad, especialmente a los pobres, de salud, asistencia y educación. Debido a que el gobierno egipcio emprendió un programa de liberalización económica desde la década de los setenta consecuente los servicios sociales del Estado se redujeron; así, estas mezquitas satisfacen de alguna manera las carencias sociales de muchos egipcios.

⁶ Actualmente hay muy pocos barrios en esta ciudad de once millones de habitantes en los que las mujeres no impartan lecciones religiosas para otras mujeres. La asistencia a estas reuniones varía entre 10 y 500 mujeres, dependiendo de la popularidad de la

campo de la pedagogía islámica en el ambiente institucional de las mezquitas, su participación está difícilmente estructurada, y busca sostener los pilares de una tradición discursiva que considera la subordinación personal a una voluntad trascendente (y por lo tanto, en muchos casos, masculina) como el objetivo anhelado.⁷

Según las organizadoras, el movimiento de las mezquitas nació como respuesta a la percepción de que el conocimiento religioso, como forma de organizar la vida cotidiana, está siendo cada vez más marginado bajo las estructuras modernas del gobierno secular. Las participantes de este movimiento critican frecuentemente una forma de religiosidad cada vez más prevaleciente en Egipto, aquella en la que se da al Islam el estatus de sistema abstracto de creencias que no tienen influencia en la forma en la que las personas estructuran y viven la vida cotidiana. Se entiende que esta tendencia, a la que se suelen referir como la secularización (*'almana*) o la occidentalización (*taghrib*) de la sociedad egipcia, ha reducido al conocimiento islámico (como forma de conducta y como conjunto de principios) al estatus de “costumbre y folklore” (*ada wa fukloriyya*). El movimiento de las mujeres de la mezquita busca, por tanto, educar a los musulmanes legos en estas virtudes, capacidades éticas y formas de razonamiento que, en la percepción de las participantes, se han vuelto remotas o irrelevantes en la vida de los musulmanes ordinarios.

instructora. El movimiento continúa siendo organizado de manera informal por las mujeres, y no tiene un centro organizativo que supervise su coordinación.

⁷ En contraste, por ejemplo, con el movimiento de las mujeres de la República Islámica de Irán, el cual reinterpreta los textos sagrados con el objetivo de generar un modelo más equitativo de relaciones entre las mujeres y los hombres musulmanes. Véase Afshar 1998 y Najmabadi 1998.

En el Egipto actual el Islam se ha encarnado en una variedad de prácticas, movimientos e ideas.⁸ Así, entre los musulmanes, están aquellos que ven el Islam como parte constitutiva del terreno cultural sobre el que la nación egipcia ha adquirido su carácter histórico específico; aquellos que entienden el Islam como un sistema doctrinal con fuertes implicaciones políticas y jurídicas para la organización del Estado y la sociedad; aquellos, como las mujeres con las que trabajé, para quienes el Islam consiste, principal y primeramente, en prácticas individuales y colectivas de vida piadosa.⁹ Esto no significa, sin embargo, que el movimiento de mujeres de la mezquita sea apolítico en el sentido más amplio de la palabra, o que represente un alejamiento de los problemas sociopolíticos. Al contrario, la forma de religiosidad que busca realizar es predicada y resulta transformadora de muchos aspectos de la vida social.¹⁰ El movimiento de las mujeres de la mezquita ha provocado cambios en una variedad de comportamientos sociales del Egipto contemporáneo, entre ellos, la vestimenta y el habla, las actividades recreativas de los niños y de los adultos, las inversiones económicas, la asistencia a los pobres y los términos para el debate público.

Aunque en ocasiones el movimiento de la mezquita se percibe como una alternativa tranquila a las formas más militantes de activismo islámico, existen varias formas en las que el movimiento resulta incómodo a ciertos aspectos del proyecto liberal secular que el Estado promueve.¹¹ En parte, estas tensiones se deben a las formas

⁸ Hirschkind (1999), Mahmood (1998), Salvatore (1997) y Starrett (1998) han realizado estudios recientes del movimiento islámico en Egipto.

⁹ Hirschkind (2001) realizó un análisis etnográfico detallado sobre la manera en que el movimiento religioso ha ido modelando el debate cívico y público en El Cairo.

¹⁰ La religiosidad se refiere aquí más a la conducta práctica (y por tanto “secular”) que a los estados espirituales internos que la connotación puritana inglesa conlleva.

¹¹ El secularismo comúnmente se concibe como la esfera de la vida real emancipada de las restricciones ideológicas de la religión (Cf. Blumenberg 1985; Connolly 1999). Sin embargo, como Asad argumenta, fue precisamente la oposición entre las esferas secular

específicas de voluntad, deseo, razón y práctica que el movimiento busca cultivar, y a la manera en que reorganiza la vida pública y el debate, de acuerdo con estándares ortodoxos de religiosidad islámica; no es sorprendente, por lo tanto, que el gobierno egipcio recientemente buscara regularizar y autorizar este movimiento, reconociendo que la proliferación de este tipo de sociabilidad islámica dificulta si no es que imposibilita la tarea de garantizar una sociedad secular y liberal.¹²

Agencia social, resistencia, libertad

Las devotas del movimiento de mujeres de la mezquita ocupan un lugar incómodo en la academia feminista: persiguen prácticas e ideales engarzados en una tradición que históricamente ha otorgado a las mujeres un estatus subordinado, y buscan cultivar virtudes que se asocian a la pasividad y sumisión femenina (por ejemplo, timidez, modestia, perseverancia y humildad —algunas de las cuales examino a continuación). En otras palabras, los términos mismos que las mujeres utilizan para imponer su presencia en esferas previamente masculinas por definición son aquellos que

y religiosa (la segunda es percibida como proveniente de la primera) lo que aportó la base para una concepción normativa moderna no sólo de la religión sino también de la política. La yuxtaposición de las esferas secular y religiosa ha sido facilitada a través del desplazamiento de las autoridades religiosas de las esferas del Estado y de sus instituciones legales. Decir que una sociedad es secular no significa que la “religión” sea borrada de su política, sus leyes, y sus formas de asociación. Más bien, la religión es admitida en estas esferas bajo la condición de que tome formas particulares; cuando se separa de estas formas, se enfrenta a un conjunto de barreras regulatorias. La prohibición del velo como forma de vestido apropiada para las niñas y mujeres en Turquía y Francia es un caso ilustrativo.

¹² En 1996 el parlamento egipcio aprobó una ley mediante la cual se nacionalizaría la mayor parte de las mezquitas de los barrios (*al-masajid al-ahali*) para el año 2001, y el Ministerio de Religión requiere ahora que todas las mujeres y hombres que deseen predicar en las mezquitas tomen un curso de dos años ofrecido por el Estado, sin importar su educación previa en asuntos religiosos (al-Hayat 1997). Además, las lecciones de las mujeres de la mezquita son grabadas y observadas de forma regular por empleados estatales. En los últimos dos años, el gobierno suspendió las lecciones ofrecidas por dos de las más populares instructoras de mezquita, argumentando que habían hecho comentarios en contra de los intereses del Estado.

garantizan su subordinación. En la década de los sesentas era común explicar la participación de las mujeres en este tipo de movimientos en términos de falsa conciencia o de introyección de normas patriarcales a través de la socialización; sin embargo, este tipo de explicaciones se ha vuelto cada vez más obtuso. Desde los años setenta, a partir de estudios humanísticos y sociales que dieron un lugar central al modo en que la agencia social humana responde dentro de estructuras de subordinación, las feministas han buscado entender las formas en las que las mujeres resisten al orden masculino dominante, subvirtiendo los significados hegemónicos de prácticas culturales y reutilizándolos para sus propios intereses y fines. Una pregunta central en estos estudios es ¿Cómo contribuyen las mujeres a la reproducción de su propia dominación y cómo la resisten o la subvierten? Las académicas que han seguido esta línea de análisis han tendido, por lo tanto, a explorar las tradiciones religiosas en términos de los recursos conceptuales y prácticos que ofrecen y que las mujeres pueden redirigir y recodificar de forma útil para garantizar “sus propios intereses y fines”, una recodificación que se considera como el espacio de agencia social de la mujer.¹³

Debe reconocerse que, cuando surgió, el interés por localizar la agencia social de la mujer jugó un papel importantísimo en la ampliación y complejización de los debates en torno al género en sociedades no occidentales, más allá de los registros simplistas de la sumisión y el patriarcado. En particular, el interés en la agencia social de las mujeres aportó un correctivo crucial a los estudios académicos sobre el Medio Oriente, que por décadas habían presentado a las mujeres árabes y musulmanas como entes pasivos y sumisos, encadenados a las estructuras de la autoridad masculina.¹⁴ Este

¹³ En el contexto musulmán, ver por ejemplo Hale (1986), Hegland (1998), MacLeod (1991) y Torab (1996). Un argumento similar, en el contexto de los movimientos evangelizadores cristianos, puede encontrarse en Brusco 1995 y Stacey 1991.

¹⁴ Una reseña de los estudios académicos sobre el Medio Oriente en Abu-Lughod 1989.

esfuerzo académico llevó a cabo la noble tarea de restituir la voz ausente de las mujeres en los análisis sobre las sociedades del Medio Oriente, mostrando que las mujeres son agentes activos que tienen una vida mucho más rica y compleja de lo que habían sugerido los estudios del pasado.¹⁵ Aunque reconozco su continua importancia, en este artículo quisiera examinar las premisas que acompañan este marco analítico, particularmente porque constituyen una barrera para explorar el tipo de movimiento con el que quiero tratar.

Los estudios de Janice Boddy son un ejemplo elocuente e inteligente de este acercamiento. Boddy trabajó en un pueblo de habla árabe en la región norte del Sudán, sobre un culto *zar* de sanación que usa expresiones islámicas y mediums espirituales que está formado mayoritariamente por mujeres (1989). A través de una rica etnografía de las prácticas de las mujeres en la aldea sudanesa, Boddy propuso que en una sociedad en la que la “ideología oficial” del Islam está dominada y controlada por los hombres, la práctica del *zar* puede entenderse como un espacio de discurso subalterno y un “medio para la cultivación de la conciencia de las mujeres” (1989:345). Argumenta que la posesión *zar* sirve como “una suerte de proceso contra-hegemónico...: *una respuesta femenina a la praxis hegemónica*, y al privilegio del hombre que implica esta ideología, que finalmente no escapa de sus categorías ni límites” (1989:7, cursivas mías).

¹⁵ En cierto sentido, esta tendencia dentro de los estudios de género tiene cierta similitud con el tratamiento del campesinado en la nueva academia de izquierda, que también busca restaurar una agencia social humanista (frecuentemente expresada de forma metafórica como “voz”) al campesino, en la historiografía de las sociedades agrarias; un proyecto articulado en contra de las formulaciones marxistas clásicas que habían asignado al campesinado una ausencia (*non-place*) en la construcción de la historia moderna. El Proyecto de Estudios Subalternos es un claro ejemplo de esta nueva perspectiva académica (véase, por ejemplo Guha y Spivak 1988). No sorprende que Ranajit Guha, fundadora del Proyecto de Estudios Subalternos, haya hecho el llamado por una historiografía, tanto del campesinado, como una que restaure a las mujeres como agentes sociales, y no como instrumentos (1996:12).

Concluye afirmando que las mujeres a las que estudió “utilizan, quizás de forma subconsciente, quizás de forma estratégica, lo que en Occidente preferimos llamar *instrumentos de su opresión*, como medio para reafirmar su valor tanto de forma colectiva, a través de ceremonias que organizan y escenifican, como individualmente, en el contexto de sus matrimonios, insistiendo en su complementariedad dinámica con el hombre. *Esto en sí mismo es una forma de resistir y poner límites a la dominación*” (1989:345, itálicas mías).

Sin considerar la riqueza etnográfica de este estudio, lo que es más relevante para los fines de mi argumento es el grado en el que la agencia social femenina aparece alternadamente con una conciencia feminista a veces reprimida y a veces activa, articulada en contra de las normas culturales masculinas hegemónicas de las sociedades árabes musulmanas.¹⁶ Incluso en las ocasiones en las que resulta difícil localizar una agencia social *feminista* explícita, existe la tendencia de buscar expresiones y momentos de resistencia que puedan sugerir un desafío al dominio masculino. Cuando las acciones de las mujeres parecen reinscribir lo que aparentemente son los “instrumentos de su propia opresión”, el analista social puede indicar momentos de desordenamiento y de articulación de focos de oposición a la autoridad masculina, que se encuentran o bien localizados en los intersticios de la conciencia de la mujer (frecuentemente denominados como conciencia feminista naciente) o, bien, en los efectos objetivos de las acciones de la mujer, sin importar qué tan carentes de intención sean. La agencia social, en este tipo de análisis, se entiende como la capacidad de realizar los propios intereses en contra del peso de las costumbres, tradiciones, voluntad trascendental u otros obstáculos, ya sean individuales o colectivos. Así, los deseos humanistas de

¹⁶ Para un recuento similar de las prácticas *zar* de las mujeres en Sudán, ver Hale 1986, 1987.

autonomía y autoexpresión son la brasa medio apagada que puede estallar en llamas como un acto de resistencia cuando las condiciones lo permiten.¹⁷

Lo que casi no se problematiza en este tipo de análisis es la universalidad del deseo, central en el pensamiento liberal y progresista; presupuesto por el concepto de resistencia que autoriza a liberarse de las relaciones de subordinación, y en el caso de las mujeres, de las estructuras de dominación masculinas. Este posicionamiento de la agencia social femenina como consubstancial a la resistencia a las relaciones de dominación, y el ideal social de libertad que lo acompaña naturalmente, en mi opinión, es un producto del carácter dual del feminismo como proyecto de *prescripción* tanto *analítico* como *político*. A pesar de las muchas vertientes y diferencias en el feminismo, lo que le otorga a esta tradición su coherencia política y analítica es la premisa de que, allí donde la sociedad está estructurada para servir los intereses masculinos, el resultado será o la negligencia o la supresión directa de los intereses femeninos.¹⁸ El feminismo, por lo tanto, ofrece un *diagnóstico* del estatus de las mujeres en todas las culturas así como una prescripción para cambiar su situación, que se entiende como marginal, subordinada y oprimida (Strathern 1988:26-28). Así, la articulación de las condiciones de libertad relativa que le permiten a las mujeres formular y establecer objetivos e intereses autodeterminados continúa siendo el objeto de la política y teoría feminista.

¹⁷ Se pueden encontrar aspectos de este argumento en varias obras antropológicas sobre las mujeres en el mundo árabe, tales como S.Davis 1983, Dwyer 1983, Early 1993, MacLeod 1991 y Wikan 1991.

¹⁸ A pesar de los debates dentro del feminismo, esta es una premisa que se comparte en varias posturas feministas, entre ellas, las radicales, socialistas, liberales y psicoanalíticas, y que marca la esfera del discurso feminista. Incluso en el caso de las feministas socialistas o marxistas, que argumentan que la dominación de la mujer está determinada por relaciones sociales de producción económica, hay por lo menos un reconocimiento de las tensiones inherentes entre los intereses de las mujeres y los de la sociedad en general, dominada y moldeada por los hombres (ver Hartstock 1983; MacKinnon 1989). Para un argumento antropológico sobre el carácter universal de la desigualdad de género, ver Yanagisako y Collier 1987).

Como en el caso del liberalismo, la libertad es normativa del feminismo: se aplica un escrutinio crítico a aquellos que buscan limitar la libertad de la mujer, y no a quienes buscan extenderla.¹⁹

Con el fin de explorar con mayor profundidad la noción de libertad de la cual se sirve la academia feminista, resulta útil hacer una distinción que algunos teóricos del liberalismo usan entre libertad positiva y negativa (Berlin 1969; Green 1986; Simhony 1993; Taylor 1985). La libertad negativa se refiere a la ausencia de obstáculos externos en la elección y acción autoguiadas, ya por parte del Estado, por corporaciones o por personas privadas.²⁰ La libertad positiva, por otra parte, se entiende como la capacidad de realizar una voluntad autónoma, generalmente diseñada de acuerdo a las demandas de la “razón universal” o del “interés individual” y, por lo tanto, libre del peso de las costumbres, la voluntad trascendental y la tradición. Aunque aún hay un debate considerable alrededor de la formulación y coherencia de estas nociones entrelazadas²¹, lo que quiero resaltar aquí es el concepto de autonomía individual que es central en ambas, y los elementos acompañantes de coerción y consentimiento que son claves para la topografía de la libertad. Para que un individuo sea libre se requiere que sus acciones sean consecuencia de su “propia voluntad”, y no de la costumbre, tradición o coerción directa. Así, incluso aquellas acciones no liberales pueden ser discursivamente

¹⁹ John Stuart Mill, una figura central en la tradición liberal y feminista, por ejemplo, afirmaba que “el peso de la evidencia supuestamente debe recaer sobre aquellos que están en contra de la libertad; que luchan por cualquier restricción o prohibición... la suposición *a priori* es a favor de la libertad...” (Mill 1991:472)

²⁰ Dentro de la filosofía política clásica, esta noción (identificada con los pensamientos de Bentham y Hobbes) encuentra su aplicación más directa en debates acerca del papel apropiado de la intervención del Estado en la esfera protegida de la vida privada de los individuos. Esta es también la razón por la que las feministas han debatido la pertinencia de las leyes anti-pornografía propuestas por algunas feministas (ver ejemplos en Bartky 1990; MacKinnon 1993; Rubin 1984; Samois Collective 1987)

²¹ Ver Hunt 1991, McCallum 1967, Simhony 1993, y West 1993.

toleradas si se determina que son realizadas por un individuo libre que actúa por su propia voluntad. (Cf. Christman 1991).²² Es importante hacer notar que la idea de autorealización en sí misma no es un invento de la tradición liberal, sino que existía en la historia premoderna en varias formas, por ejemplo, en la noción platónica de dominio personal sobre las propias pasiones, o en la más religiosa noción de realización, a través de la autotransformación, presente en el budismo, así como en una variedad de tradiciones místicas, entre ellas el Islam y el cristianismo. La contribución especial del liberalismo es ligar de forma integral la noción de la realización personal con la autonomía individual en tanto que el proceso de realización personal viene a significar la capacidad para realizar los deseos de la “verdadera voluntad” del individuo. (Cf. Gray 1989).²³

Estas dos nociones abonan el territorio sobre el cual se lleva a cabo gran parte del debate feminista: por ejemplo, la concepción positiva de libertad parece ser operativa en aspectos del proyecto de historiografía feminista (a veces denominado *her-story*, en oposición a *his-tory*) que busca capturar instancias históricas o culturales específicas de acciones autodirigidas por parte de las mujeres, en las que no están

²² Los actos de *sati* (incineración de la viuda) eran tolerados por los británicos, a pesar de su oposición oficial a la práctica, en los casos en los que los funcionarios determinaban que la viuda no era forzada sino que iba “voluntariamente a la pira” (Una excelente discusión de este debate se encuentra en Mani 1999). De forma similar, algunos críticos del sadomasoquismo en los Estados Unidos argumentan que la práctica puede ser tolerada bajo la condición de que sea asumida por adultos conscientes que tienen una “opción” al respecto, y no como resultado acciones “coercitivas”.

²³ El carácter inasible de la voluntad, formada de acuerdo con la razón y el interés propio, es en sí mismo un tema controvertido para una variedad de pensadores liberales, como Hobbes, Spinoza, Hegel, Rousseau y Freud (Heller, Sosna y Wellbery 1986; Taylor 1989). Durante el siglo XX, en las sociedades liberales, el psicoanálisis y la psicología han jugado un papel crucial en la determinación de lo que es el “verdadero” ser interior y lo que deben ser los deseos y necesidades que lo acompañan (Ver por ejemplo Hackings 1995; Rose 1997).

implicadas las normas patriarcales o la voluntad de otros.²⁴ La concepción negativa de la libertad parece subyacer los estudios de género que buscan delinear aquellos espacios independientes de la influencia y la presencia posiblemente coercitiva del hombre en la vida de las mujeres, como los espacios con posibilidades reales para la autorealización de las mujeres.²⁵ Esto explica los esfuerzos de muchas historiadoras y antropólogas feministas del mundo árabe musulmán para delimitar aquellas condiciones y situaciones en las que las mujeres parecen articular de forma autónoma “su propio” discurso (como en el caso de la poesía, la producción de textiles, los cultos de posesión, y otros semejantes), e incluso conferir un significado potencialmente liberador a las prácticas de segregación sexual que tradicionalmente habían sido interpretadas como elementos que marginaban a las mujeres de la arena pública o la política convencional (Ahmed 1982; Wikan 1991).

Mi intención aquí no es cuestionar la profunda transformación que el discurso liberal sobre la libertad y emancipación ha permitido en la vida de las mujeres en todo el mundo, sino llamar la atención sobre las formas en las que sus presuposiciones han llegado a naturalizarse en los estudios de género. Es claro que tanto las nociones positiva y negativa de libertad han sido usadas de forma productiva para expandir el horizonte del legítimo territorio de la práctica y el debate feministas. Por ejemplo, en la década de los setenta, en contraste con las demandas de las feministas blancas de clase media que pedían el desmantelamiento de la institución de la familia nuclear por ser un elemento clave en la opresión de la mujer, las feministas indígenas y afro-americanas

²⁴ Para una discusión iluminadora sobre el proyecto historiográfico de “*her-story*” ver Scott (1998;15-27)

²⁵ Para una discusión interesante de las contradicciones generadas por la posición privilegiada otorgada al concepto de autonomía en la teoría feminista, ver Adams y Minson 1978.

argumentaban que para ellas la libertad consistía en poder formar una familia, puesto que la larga historia de esclavitud, genocidio y racismo había operado precisamente rompiendo sus comunidades y familias (ver para ejemplo en Brant 1984; Collins 1991; A. Davis 1983; Lorde 1984).²⁶ Argumentos como este lograron extender la noción de “autorealización/autosatisfacción” al considerar elementos de raza, clase e identidad étnica como constitutivos de su propia definición, de forma tal que la autonomía individual debía ser reconsiderada a la luz de estos temas.

En este artículo quisiera extenderme más allá de la dirección iniciada por estos debates, y dar un argumento que contribuya a separar las nociones de autorrealización, voluntad autónoma y agencia social del objetivo progresista de la política emancipadora. Es importante destacar que este llamado no es, como podría pensarse en primera instancia, un ensayo de los argumentos presentados por feministas postestructuralistas. Hemos podido constatar que, a pesar de que la crítica postestructuralista ha sido clave para descentrar las nociones liberales de autonomía, voluntad y sujeto trascendental, el sujeto normativo de la teoría feminista postestructuralista continúa siendo liberador y su agencia social está, en su mayor parte, conceptualizada en términos de resistencia a las normas sociales (ahondaré más sobre este tema a continuación).

Está claro que la idea de la libertad individual como *el* ideal político es relativamente nueva en la historia moderna, y que muchas sociedades, entre ellas la occidental, han vivido con aspiraciones distintas a esta. Para el caso, la narrativa individual (y colectiva) de la libertad no puede agotar los deseos de quienes viven en las

²⁶ De forma similar, *Black Women Feminist Statement* en la Combahee River Collective 1977 (Hull, Scott y Smith 1982) rechaza el llamado a favor del separatismo lésbico, hecho por las mujeres blancas, porque la historia de la opresión racial le requería a las mujeres negras hacer alianzas con miembros masculinos de sus comunidades para poder seguir luchando en contra del racismo institucionalizado.

sociedades liberales. De hecho, si aceptamos la noción de que todas las formas de deseo son construcciones sociales (como gran parte de los estudios recientes del feminismo argumentan), entonces es importante cuestionar las condiciones bajo las cuales emergen las distintas formas de deseo, incluyendo aquellas que resultan de la subordinación a una variedad de objetivos, y desnaturalizar aquellas que garantizan la emergencia de una política feminista.

Consideremos, por ejemplo, el caso de las mujeres de la mezquita con las que trabajé. La realización de la religiosidad coloca a estas mujeres en relaciones conflictivas con una variedad de estructuras de autoridad: basadas en estándares instituidos de la ortodoxia islámica, en las normas del discurso liberal, en la autoridad paternal y familiar masculina o en las instituciones del Estado. Sin embargo, la lógica de estos conflictos no fue objeto de elaboración, por parte de las mujeres y, por lo tanto, no puede ser comprendida como argumento en favor de la igualdad de género o como resistencia a la autoridad masculina. Tampoco es posible leer las prácticas de estas mujeres como una reescritura de los roles tradicionales debido a las formas significativas en las que han reconfigurado la práctica de género de la pedagogía islámica y la institución social de las mezquitas. Por supuesto, se puede argumentar en respuesta que, sin importar cuáles fueran las intenciones de estas mujeres, los efectos reales de sus prácticas pueden ser analizados en términos del reforzamiento o socavación de las estructuras de dominación masculinas, y por lo tanto sigue siendo válido el tipo de análisis que mencioné antes. Aunque acepto que tal lectura es posible, yo diría que sigue estando obstaculizada no sólo por los términos binarios de resistencia y subordinación sino porque, además, no presta suficiente atención a las motivaciones, deseos y objetivos.

Los múltiples estudios producidos por el resurgimiento de la popularidad del velo en el Egipto urbano, a partir de la década los ochenta, es un caso ilustrativo (El-Guindi 1981; Hoffman-Ladd 1987; MacLeod 1991; Radwan 1982; Zuhur 1992). La proliferación de estos estudios revela la sorpresa de muchos ante el hecho --contrario a sus expectativas-- de que tantas “mujeres egipcias modernas” decidan usar el velo. Algunos estudios ofrecen explicaciones funcionalistas que citan una variedad de razones por las que las mujeres se velan (por ejemplo, para evitar el acoso sexual en el transporte público, para reducir el costo del atuendo de trabajo, etc.). Otros análisis identifican el velo como una forma de resistencia ante la mercantilización del cuerpo femenino en los medios masivos de comunicación y la hegemonía de los valores occidentales en general. Aunque ha sido importante la aportación de estos estudios, resulta sorprendente que las ideas de modestia y religiosidad femenina, como virtudes islámicas, reciban tan poca atención, sobre todo si consideramos que es precisamente en estos términos en los que muchas de las mujeres que han adoptado esta práctica explican su decisión.²⁷ En su lugar, su “motivación real” es presentada en los términos autorizados por las categorías del analista (como protesta social, necesidad económica, *anomia*, estrategia utilitaria), mientras que moralidad, divinidad y virtud reciben el estatus de espectros imaginarios de los dominados.²⁸ No quiero sugerir, claro está, que debemos restringir nuestro análisis a los términos usados por la gente a la que estudiamos. Más bien quiero subrayar la importancia de prestar atención a las omisiones

²⁷ Ver, en contraste, la interesante discusión de Abu-Lughod del velo como aspecto crítico del concepto de modestia (*hasham*) entre las beduinas egipcias (1986: 159-167)

²⁸ Por ejemplo, en uno de los escasos estudios psicológicos escritos sobre el velo (Zuhur 1992:83), aunque la mayoría de las entrevistadas citaron la religiosidad como su principal motivo para usarlo, el autor argumenta que “más que la recién encontrada religiosidad” que sus informantes mencionan, las verdaderas motivaciones para usar el velo radican en los incentivos y beneficios socioeconómicos que reciben las mujeres que se velan en la sociedad egipcia.

que implica cualquier proceso de traducción, especialmente cuando el lenguaje de las ciencias sociales se adjudica un universalismo transparente, y el lenguaje utilizado por la “gente común” se entiende como una aproximación tosca a su realidad.²⁹

La discusión que estoy planteando en este artículo debiera serle familiar a los antropólogos que desde hace tiempo han reconocido que los términos que la gente usa para organizar su vida no son simplemente presupuestos superficiales y universalmente compartidos sobre el mundo y nuestro lugar en él sino, de hecho, que en ocasiones son constitutivos de la diversidad de formas de identidad personal, conocimiento y experiencia.³⁰ A continuación quiero analizar la lógica específica del discurso de la religiosidad que incide no tanto en las intenciones del sujeto sino en las relaciones entre las palabras, conceptos y prácticas propias de una tradición discursiva particular. Yo insistiría en el llamado a comprender la coherencia de este discurso que, por supuesto, no es un llamado a justificar o argumentar a favor de un esencialismo o relativismo cultural irreversible. (p. 209)

Docilidad y agencia social

En mi intento de ir más allá de la teleología de la emancipación que sustenta muchos recuentos de la agencia social de las mujeres, he encontrado útiles los conocimientos ofrecidos por las teóricas postestructuralistas sobre los conceptos de poder y constitución del sujeto para analizar el movimiento de las mujeres de la mezquita. Intrínseca a esta formulación es la reconceptualización del poder como un

²⁹ Para una reflexión sobre los problemas que implica la traducción de asuntos referentes a dioses, espíritus o lo “sobrenatural”, al lenguaje del tiempo y la historia secular, ver Chakrabarty 1997 y Raciere 1994).

³⁰ Para una excelente exploración del problema acerca del uso del lenguaje en la construcción cultural de la personalidad, ver Keane 1997 y Rosaldo 1982. También ver la crítica de las concepciones occidentales de “la sociedad y la cultura” asumidas por los acercamientos feministas deconstructivistas al analizar las relaciones de género en sociedades no occidentales como Melanesia, de Marilyn Strathern (1992).

conjunto de relaciones que no sólo dominan al sujeto, sino que también, y esto es importante, otorgan las condiciones para su existencia. Siguiendo a Foucault, la teórica feminista Judith Butler denomina a esto *la paradoja de la subjetivización*, porque las condiciones y procesos que lo subordinan son los mismos que convierten al sujeto en consciente de sí mismo y en agente social (Butler 1997b; Foucault 1980, 1983). En otras palabras, se puede decir que el conjunto de capacidades inherentes a un sujeto, las habilidades que definen sus modos de agencia social, no son los residuos de un individuo libre de dominación que existía antes de que se ejercieran las operaciones de poder, sino que son, en sí mismas, producto de tales operaciones. Tal conceptualización del poder y la formación del sujeto nos ayuda a entender la agencia social no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de *subordinación* crean y hacen posible.

Para hacer más claro este punto, podemos considerar el ejemplo de una pianista virtuosa que se somete al doloroso régimen de disciplina, así como a las estructuras jerárquicas de aprendizaje para adquirir la habilidad —la agencia social requerida— para tocar el instrumento con destreza. Es importante señalar que su agencia social depende de su capacidad para recibir enseñanza, una condición clásicamente denominada docilidad. Aunque hemos venido a asociar la docilidad con el abandono de la agencia social, el término implica, literalmente, la maleabilidad requerida para que alguien pueda instruirse en una habilidad o conocimiento específico —un significado que conlleva menos sentido de pasividad y más de lucha, esfuerzo y logro.³¹ Tal forma de conceptualizar la agencia social dirige nuestra atención a los métodos prácticos en

³¹ Uno de los significados de docilidad citados en el *Oxford English Dictionary* es “la cualidad de ser enseñado, estar listo y dispuesto a recibir instrucción; aptitud de ser enseñado; sometimiento al entrenamiento” (OED, CD-ROM 2nd ed. ver “docility”)

los que los individuos trabajan sobre sí mismos para convertirse en sujetos voluntarios de un discurso particular. Esta forma de entender la agencia social no es la invocación a un sujeto autónomo y autoconstituido ni a la subjetividad como espacio privado de cultivación. Más bien, llama nuestra atención a las formas específicas en que uno lleva a cabo cierto número de operaciones sobre los propios pensamientos, cuerpo, conducta y formas de ser para alcanzar cierto “estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección e inmortalidad” (Foucault 1997:24) de acuerdo con una tradición discursiva particular.³²

Aunque la formulación anterior se basa en el razonamiento de Butler, es importante señalar que difiere de su obra, en tanto que nos obliga a considerar la agencia social (a) en términos de las capacidades y habilidades requeridas para llevar a cabo cierto tipo de acciones (entre las cuales la resistencia a un conjunto particular de relaciones de dominación es *un tipo de acción*) y (b) como inevitablemente ligada a las la historia y cultura específicas a través de las cuales se forma el sujeto. Para aclarar esto es necesario dar un breve resumen de la concepción de agencia social de Butler y la noción de desempeño que la acompaña. En contraste con aquellos que argumentan que las diferencias de género parten de sistemas biológicos y/o culturales de significados, Butler trajo nuevas nociones analíticas, al proponer que el género es el efecto del poder fijado a través del ejercicio repetido de normas. Sostuvo que “el género no es un centro interno ni una esencia estática, sino un ejercicio reiterado de normas tales que producen, retroactivamente, la apariencia del género como un profundidad interna de obediencia.” (1997 c:14). Según Butler, en la repetición y reiteración, cada estructura de normas (entre ellas las de género) también lleva consigo su propia posibilidad de deshacerse; en

³² Mi análisis se basa en la obra posterior de Foucault sobre la ética y “tecnologías del ser” (1988, 1997). Ver la interesante discusión de Ian Hacking (1986) sobre cómo este aspecto de la obra de Foucault contrasta con su enfoque anterior sobre el proceso mediante el cual los sujetos se convierten en objetos del discurso.

tanto que la reiteración es falible, puede ser reapropiada o resignificada con fines distintos a su consolidación. Butler sugiere:

La paradoja de la subjetivización (*assujétissement*) es precisamente que el *sujeto que resistiría tales normas* es en sí habilitado, o incluso creado, por tales normas. Aunque esta limitación constitutiva no anula la posibilidad de agencia social, sí localiza la agencia social como una práctica reiterativa o rearticuladora inherente al poder, y no como una relación externa de oposición al poder. [1993:15, las cursivas son mías]

Por tanto, para el análisis de Butler son cruciales dos movimientos simultáneos. Primero, Butler localiza la resistencia a las normas dentro de la estructura del poder en sí y no en la conciencia de un individuo autónomo.³³ Segundo, considera este acto de resistencia el ejemplo paradigmático de la agencia social.³⁴ Aunque, como seguramente está claro a estas alturas, estoy considerablemente de acuerdo con su primer argumento, encuentro el segundo más problemático. A pesar de que Butler reconoce en ocasiones que la agencia social no debe conceptualizarse como “siempre y solamente en oposición al poder” (1997b:17), su teorización de la agencia social (así como sus demostraciones) casi siempre se deriva de la articulación de la resistencia a las normas sociales y se dirige a la función subordinante del poder.³⁵ La agencia social, en otras palabras, se

³³ En otra parte, Butler escribe “El que ninguna formación social pueda perdurar sin reintegrarse, y que cada reintegración ponga a la ‘estructura’ en cuestión en peligro, sugiere que la posibilidad de su destrucción es a la vez la condición de posibilidad de la estructura misma”. (1997c:14).

³⁴ Butler explica de forma clara y concisa esto al formular su teoría de la subyugación: “un recuento de la capacidad de iteración del sujeto... muestra como la agencia social bien puede consistir en oponerse y transformar los términos sociales de los cuales se genera” (1997b:29)

³⁵ Ver, por ejemplo, Butler 1993: 121-166 y 1997a para un análisis de instancias específicas de agencia social.

conceptualiza en la obra de Butler, en su mayor parte, en términos de la capacidad para subvertir las normas (particularmente las normas heterosexuales).

Aunque la preocupación de Butler por localizar las posibilidades de resistencia a la subordinación es comprensible a la luz de su compromiso con la política progresista, yo argumentaría que una investigación sobre los procesos que fijan tal deseo de resistencia, y que son a la vez los procesos de subordinación que afectan su propio razonamiento, no son irrelevantes políticamente. Aunque el sujeto trascendente liberal que subyace en las dos nociones de libertad antes mencionadas es claramente cuestionado en el análisis de Butler (como lo es también la noción de voluntad autónoma), lo que queda intacto es el estatus natural que se le adjudica al deseo de resistencia a las normas sociales, y el enjaulamiento de la noción de agencia social en el espacio de la política emancipadora. De hecho, si el deseo de libertad y/o resistencia a las normas no es un deseo innato que motiva a todos los seres en todo momento, sin importar cuales sean sus búsquedas, proyectos, condiciones históricas y culturales sino que está profundamente mediado por otras capacidades y deseos, entonces surge la pregunta de cómo analizamos las operaciones de poder que construyen distintos tipos de deseos, capacidades y virtudes que son histórica y culturalmente específicos, y cuya trayectoria no sigue la entelequia de la política emancipadora.

En pocas palabras, mi argumento es el siguiente: si la capacidad para efectuar cambios en el mundo y en uno mismo es histórica y culturalmente específica (tanto en términos de qué significa “cambio” y la capacidad por la cual se efectúa), entonces su significado y sentido no puede ser fijado *a priori*, sino que tiene que emerger del análisis de las redes particulares de conceptos que habilitan modos específicos de ser, de responsabilidad y de eficacia. Visto de esta forma, lo que aparentemente podría ser un caso de pasividad y docilidad deplorables, desde un punto de vista progresista, puede

muy bien ser una forma de agencia social, que debe ser entendida en el contexto de los discursos y las estructuras de subordinación que crean las condiciones de su representación. En este sentido, la capacidad de agencia social está implicada no sólo en aquellos actos que producen cambio (progresista) sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad, la estasis y la estabilidad (ver mi discusión del concepto de *sabr* a continuación).

A continuación elaboraré, sobre estos argumentos, el análisis de dos ejemplos etnográficos de mi trabajo de campo con mujeres egipcias del movimiento de la mezquita. Lo “etnográfico” aquí representa menos una constatación de lo “real” y más una substanciación de mi llamado anterior a prestar atención al funcionamiento específico del poder disciplinario que habilita formas particulares de inversión y agencia social. En el curso de mi discusión, espero conseguir que los debates feministas contemporáneos reconsideren el lugar asignado a la encarnación religiosa y a las virtudes morales, con particular atención a la noción de desempeño elaborada por Butler.

Cultivando la timidez

En mi trabajo de campo llegué a conocer a cuatro mujeres trabajadoras, de clase media-baja, de entre 35 y 39 años de edad, todas ellas educadas y experimentadas en el arte de la religiosidad islámica. De hecho, podría considerárseles virtuosas de la religiosidad. Además de asistir a las lecciones en la mezquita, se reunían en grupo para leer y discutir temas de la doctrina islámica y la exégesis del Corán. Notablemente, ninguna de ellas provenía de familias devotas y, de hecho, algunas de ellas habían tenido que luchar contra sus familiares para convertirse en devotas religiosas. Me contaron acerca de sus luchas, no sólo con sus familias sino, más significativamente, con ellas mismas, por cultivar su religión de una forma más exacta.

Al igual que otras mujeres del movimiento de la mezquita con las que trabajé, estas mujeres buscaban la excelencia religiosa en sus vidas cotidianas, lo que describían como la condición de *estar cerca de Dios* (expresado como *taqar-rab allah* y/o como *taqwa*). Aunque la religiosidad es alcanzable a través de prácticas de carácter tanto devoto como mundano, requiere más que el simple desempeño de acciones: la religiosidad entraña la inculcación de disposiciones completas a través de un entrenamiento simultáneo del cuerpo, las emociones y la razón como lugares de disciplina, hasta que las virtudes religiosas adquieren el estatus de hábitos encarnados.

Entre las virtudes religiosas (*fadail*), que debieran adquirir los musulmanes devotos, en general, y las mujeres, en particular, se encuentra la de la modestia o timidez (*al-haya*), tema de discusión común entre las participantes de la mezquita. Practicar la *al-haya* significa ser reservada, modesta y capaz de sentir y representar timidez. Aunque todas las virtudes islámicas están sexualizadas (es decir, que su medida y estándar varían para hombres y mujeres), esto es particularmente cierto en los casos de la timidez y la modestia. La dificultad de cultivar esta virtud se me hizo presente cuando, en el curso de una discusión acerca de la exégesis de un capítulo del Corán llamado “La Historia” (*Surat al-Qasas*), una de las mujeres, Amal, llamó nuestra atención sobre el verso veinticinco. Este verso describe a una mujer avanzando tímidamente —con *al-haya*— hacia Moisés para pedirle que se acerque a su madre y a su padre y pida su mano en matrimonio. A diferencia de las otras mujeres en el grupo, Amal es particularmente segura y participa siempre activamente con sus opiniones, ya sea frente hombres o mujeres. En una situación normal, yo no la hubiera descrito como tímida, porque consideraba que la timidez era contraria a las cualidades de franqueza y confianza en una persona. Sin embargo, como supe, Amal había aprendido a afirmarse

de una forma que es coherente con los estándares islámicos de reserva, discreción y modestia requeridos por la religiosidad musulmana. He aquí la conversación:³⁶

Al contemplar la palabra *istihya'*, que es la forma diez del sustantivo *haya'*³⁷, Amal dijo “yo solía pensar que, aunque Dios nos quería tímidas (*al-haya'*), si yo actuaba con timidez iba a ser hipócrita (*nifaq*), porque no sentía la timidez en mi interior. Pero un día, mientras leía el verso veinticinco del Surat al-Qasas, me di cuenta de que *al-haya* se encuentra entre las buenas acciones (*huwwa min al-a'mal al-saliha*), y que, dada mi natural falta de *al-haya'*, tenía primero que crearla. Me di cuenta de que crearla (*sana'*) en una misma no es hipocresía (*nifaq*) y que, a fin de cuentas, tu interior también aprende a tener *al-haya'*”. Aquí me miró y se detuvo a explicar el significado de la palabra *histhya*: “significa hacerse tímida, incluso si se tiene que crear la timidez (*Ya'ni ya Saba, ya'mil nafsuhu yitkisif hatta lau san'ati*)”. Amal continuó explicando: finalmente entendí que cuando haces esto, el sentido de timidez acaba por imprimirse en tu interior (*al-sha'ur yitba' 'ala juwwaki*)”. Otra amiga, Nama, una mujer soltera de unos treinta años que había estado escuchando en silencio, añadió: “Es como usar el velo (*hijab*). Al principio, cuando lo usas, te sientes avergonzada (*maksufa*) y no lo quieres usar porque la gente piensa que te ves más vieja y menos atractiva, que no te vas a casar, que nunca vas a encontrar un marido. Pero *tienes* que usar el velo, primero porque es el mandato de Dios (*hukm Allah*) y, luego, porque con el tiempo, por dentro te sientes tímida sin él y, si te lo tuvieras que quitar, toda tu persona se sentiría incómoda (*mish radi*) al respecto”.

³⁶ La conversación del grupo fue grabada en una cinta por la autora en El Cairo, Egipto, el 5 de enero de 1997.

³⁷ La mayoría de los verbos árabes se basan en una raíz de tres consonantes de la cual derivan diez formas verbales (y a veces 15).

Es posible leer esta conversación como una instancia de la socialización de las normas femeninas que a la vez reflejan y reproducen la subordinación de la mujer. Sin embargo, a continuación analizaré esta conversación a la luz de dos grupos de problemas un tanto distintos, que se refieren a la conceptualización de agencia social que esboqué antes. En particular, quisiera hacer notar (a) el carácter distintivo de las técnicas disciplinarias utilizadas para crear la capacidad de timidez, como se describen en esta conversación; y (b) la relación conceptual que estas prácticas articulan entre memoria, actos corporales y la constitución del ser. Para empezar, lo que resulta sorprendente aquí es que, en vez de tener deseos humanos innatos que provocan comportamientos externos, es la secuencia de prácticas y actos la que determina nuestros deseos y emociones. En otras palabras, las acciones no emergen de sentimientos naturales sino que los *crean*. Además, en esta concepción, es a través de la repetición de actos corporales que se entrena la memoria, el deseo y el intelecto para que se comporten de acuerdo a los estándares establecidos de conducta.³⁸ Es notable que Amal no considere hipocresía el simular la timidez en las primeras etapas de su autocultivación, como lo considerarían ciertas concepciones liberales del ser (capturadas en la frase común “¿cómo puedo actuar sinceramente, si mi corazón no está en ello?”). Tomando la falta de timidez como señal de un proceso de aprendizaje incompleto, Amal desarrolla esta cualidad al sincronizar su comportamiento externo y su motivación interna hasta que la discrepancia entre ambas se disuelve. Este es un ejemplo de una

³⁸ Es interesante notar que la distinción que uso en este artículo entre mente y cuerpo no fue utilizada por las mujeres con las que trabajé. Al referirse a la timidez, por ejemplo, hablaban en términos de una forma de ser y actuar donde cualquier separación entre mente y cuerpo era difícil de discernir. He retenido esta distinción con fines analíticos para comprender la relación específica articulada entre ambos en esta tradición de formación del ser. Ver también la nota al pie 42, más adelante.

relación mutuamente constitutiva entre el aprendizaje y el sentido del cuerpo —como dice Nama, tu cuerpo literalmente se siente incómodo si no usas el velo.

En segundo lugar, lo que también resulta significativo de este programa de autocultivación es que los actos corporales, como usar el velo o conducirse con modestia en las interacciones sociales (en particular con los hombres), no funcionan como máscaras manipulables en un juego de apariencias públicas, separables de un ser interior esencial sino que son los *marcadores críticos*, así como los *medios ineluctables* con los cuales se aprende la religiosidad. Así, si al principio ponerse el velo es una forma de aprender el atributo de la timidez, es, también ya la práctica de la timidez. En otras palabras, no se puede simplemente descartar el velo una vez que se ha adquirido la cualidad de timidez, puesto que el velo es parte de lo que define esa cualidad.³⁹ Este es un aspecto crucial del programa disciplinario que siguen las participantes del movimiento de la mezquita, un aspecto cuyo significado se encuentra una vez que el velo se entiende únicamente en términos de su valor simbólico como marca de subordinación o como identidad islámica de la mujer. Aunque no cabe duda de que el mandato sobre el uso del velo se predica sobre una lógica inamovible de desigualdad de género, esta concepción del uso del velo como práctica disciplinaria es más compleja.⁴⁰

³⁹ Comparando esto con la práctica disciplinaria de hacer dieta, por ejemplo, donde una vez que se ha perdido el exceso de peso, se puede abandonar la dieta hasta recuperarlo. Decir que los sistemas de poder marcan su verdad en el cuerpo humano a través de disciplinas de autoformación no es decir mucho, a menos que una explique también la relación conceptual articulada entre distintos aspectos del cuerpo y la particular concepción del cuerpo.

⁴⁰ Aunque tanto hombres como mujeres deben seguir los estándares de conducta modesta, hay consenso entre las cuatro escuelas de jurisprudencia islámica de que son las mujeres quienes tienen finalmente que ser más vigilantes que los hombres en su vestido, lenguaje y conducta. Esta perspectiva es sostenida por los reformadores musulmanes modernos (como Mohammed ‘Abdu y ‘Abu Shiqqa), según el argumento de que las mujeres son físicamente más atractivas que el hombre, y que son estos últimos los que tienden más hacia el deseo sexual (‘Abu Shiqqa 1995, Vol 4).

Igualmente importante es toda la conceptualización acerca del papel que juega el cuerpo en la creación del ser, en la que el comportamiento externo del cuerpo constituye tanto el potencial como el medio a través del cual se realiza la interioridad.

Podemos contrastar esta concepción, por ejemplo, con la perspectiva de Adal Hussein, un dirigente clave del partido político islámico egipcio Hizb al-‘Amal (partido de los trabajadores)⁴¹ quien pronunció los siguientes comentarios en el contexto de una discusión sobre el velo, en un documental sobre el movimiento islámico:

“Durante este período del renacimiento [islámico] y de orgullo propio y por nuestro pasado, ¿por qué no enorgullecernos de los símbolos que nos distinguen de otros [como el velo]? Decimos que la primera condición es que el atuendo sea modesto. Pero ¿por qué no añadir otra condición, que nos gustaría que el vestido fuera una continuación de lo que hemos creado en esta región, como el sari de la India? ¿Por qué no podemos tener nuestro propio atuendo, que expresa decencia, un requisito del Islam, así como la especial belleza que sería la marca de nuestra sociedad, que ha sido grande en la cultura y la civilización?” [York 1992]

Mientras que el cuerpo de las mujeres tiene que acarrear el peso de la modestia, según Hussein y las participantes del movimiento de la mezquita, la conceptualización más amplia de la relación del cuerpo y la construcción del ser es muy diferente. Para las mujeres con las que trabajé, el velo no es una cuestión de “elección civilizatoria”, como parece serlo para Hussein: es antes que nada una orden

⁴¹ Nótese que los grupos políticos islámicos como *Hizb al-‘Amal*, frecuentemente critican al movimiento de religiosidad, en general (del que el movimiento de las mujeres de la mezquita es parte integral), por su enfoque limitado en el tema ‘religiosidad’ (*Tadayyun*) a expensas de el cambio sociopolítico.

de Dios. Su importancia tampoco radica en el significado simbólico que lleva como marca de la identidad árabe/musulmana (como el sari de la India). De hecho, las participantes del movimiento de la mezquita argumentarían que quienes se ponen el velo por razones de significado simbólico entienden erróneamente el mandamiento islámico: una se vela no para expresar identidad, sino como una condición necesaria, si bien insuficiente, para adquirir el objetivo interno de esa práctica, es decir, la creación de un ser tímido y modesto. El velo es, en este sentido, el medio tanto de *ser* como de *llegar a ser* cierto tipo de persona, mientras que para Hussein el acto de usar el velo es una expresión de un ser representado y no un acto que de hecho contribuye a crear ese ser.

La complicada relación entre aprendizaje, memoria, experiencia y el ser que sostiene al modelo pedagógico que siguen las participantes del movimiento de la mezquita ha sido en ocasiones discutido por la academia a través del término latino *habitus*, que significa una facultad adquirida en la que el cuerpo, la mente y las emociones se entrenan de forma simultánea para alcanzar la maestría en una disciplina (por ejemplo, la meditación, la danza, o un instrumento musical). El término *habitus* es mejor conocido en las ciencias sociales por el trabajo de Pierre Bourdieu, quien lo utiliza como concepto teórico para explicar cómo las posiciones estructurales y de clase de sujetos individuales llegan a encarnarse como disposiciones, sobre todo a través de procesos inconscientes (1977). Mi propia obra sigue la historia más antigua y rica del término, una historia, sin embargo, que habla sobre el carácter central de las capacidades gestuales en ciertas tradiciones de cultivación moral. De origen aristotélico, y adoptado por las tres tradiciones monoteístas, *habitus* se refiere, en el sentido más antiguo, a un proceso pedagógico en el que las virtudes morales se adquieren mediante una coordinación de

comportamiento externo (es decir, actos corporales, conducta social) y disposiciones internas (estados emocionales, pensamientos, intenciones)⁴². Así, *habitus*, en este contexto, se refiere a un esfuerzo consciente para reorientar los deseos, al que se llega a través de la correspondencia con motivos internos, acciones externas, inclinaciones y estados emocionales, y la práctica reiterada de acciones virtuosas.⁴³ Como técnica pedagógica necesaria para el desarrollo de las virtudes morales, *habitus* no es un término universal, aplicable a todo tipo de conocimiento, ni tampoco sirve necesariamente como puente conceptual entre el mundo objetivo de estructuras sociales y la conciencia subjetiva, como en la formulación de Bourdieu.

Una noción similar de aprendizaje habituado a través del conocimiento práctico se encuentra también en los escritos de pensadores islámicos medievales y de fines del medievo, como al-Ghazah, al-Miskawayh e Ibn Khaladun. En su estudio del historiador árabe-musulmán del siglo XIV Ibn Khaladun, Ira Lapidus argumenta que aunque la palabra árabe *malaka* ha sido traducida frecuentemente como hábito, su significado queda mejor representado por el término latino *habitus*, que lo describe como la cualidad interna desarrollada a través de la práctica externa hasta que la cualidad llega a regular y gobernar el comportamiento sin necesidad de una

⁴² Ver Neederman 1989-90 para el énfasis en la tradición aristotélica en el entrenamiento consciente de varias facultades humanas y disciplinas asiduas en la cultivación de *habitus*. Para Bourdieu, el *habitus* es sobre todo inculcado a través de procesos inconscientes.

⁴³ Al retener la distinción entre motivos internos y comportamiento externo, tan frecuentemente citada por las mujeres de la mezquita, no quiero sugerir que se trata de una descripción apropiada de la realidad ni un principio analítico. Más bien me interesa comprender los distintos tipos de relaciones posicionadas entre cuerpo/mente, cuerpo/alma, interno/externo cuando tales distinciones se utilizan en una tradición de pensamiento. Por ejemplo, la distinción platónica entre cuerpo/alma sugiere la primacía metafísica del alma sobre el cuerpo. Aristóteles replanteó esta relación, concibiendo a ambos como una unidad inseparable en la que el alma se convertía en la forma material del cuerpo. Las mujeres con las que trabajé parecían considerar al cuerpo casi como la manifestación material del alma, donde el segundo era una condición de la primera.

deliberación consciente (1984). En esta concepción, el *malaka* es necesario para adquirir excelencia en una serie de artes prácticas (como la carpintería), pero su más alto grado se manifiesta en la práctica de la fe. Como con otras artes, indica Lapidus, la obtención de *malaka* en la fe se logra mediante la práctica, y luego llega a gobernar toda práctica y acción. Aunque *malaka* no es un término que haya estado presente en mi trabajo con las mujeres de la mezquita, expresa un sentido sobre el cual gran parte de las conversaciones acerca de la religiosidad y la virtud se llevan a cabo entre los participantes del renacimiento islámico.

En la concepción descrita arriba, la repetición de acciones establece una cierta labor de construcción del ser que puede, en un principio, parecer similar a la noción de desempeño de Butler, de la que hablamos en la primera parte de este artículo; ambas perspectivas subrayan que es con la reiteración de prácticas (o, según Butler, de normas) con que la voluntad, deseo, intelecto y cuerpo del sujeto llegan a adquirir una forma particular. Pero existen significativas diferencias implícitas en ambos sentidos de desempeño que es importante describir. En el esquema de Butler se enfatiza el *carácter paratáctico* del desempeño, donde cada evento es una repetición exitosa o fallida del anterior. Cuando es fallida ésta se analiza en términos del potencial del evento para resignificar normas. En contraste, el modelo de desempeño que yo describo enfatiza el carácter sedimentario y acumulativo de los eventos reiterados, donde cada evento elabora sobre los anteriores y donde existe un sistema cuidadosamente calibrado mediante el cual se miden las diferencias entre eventos en términos de qué tan exitosamente (o no) el evento se ha arraigado en el cuerpo y la mente. Las participantes de la mezquita, sin importar su nivel de religiosidad, ejercían una vigilancia tenaz para examinar en sí mismas qué tan bien (o mal) su

desempeño exterior reflejaba su disposición interior (como lo hicieron Amal y Nama en la conversación descrita).

Resulta significativo notar cómo la cuestión de la ruptura de normas se presenta de forma diferente en cada una de las economías de disciplina aquí descritas. No sólo son distintos los criterios mediante los cuales se determina si un desempeño ha sido percibido como eficaz o fallido, sino que las prácticas que siguen a la identificación de un acto (ya sea exitoso o no) también son distintas. En segundo lugar, el modelo operativo entre las participantes de la mezquita enfatiza el carácter acumulativo del desempeño, reiterado en la formación material del sujeto encarnado, mientras que el modelo de Butler se basa en un análisis del poder interpretado, en gran parte, en términos de procesos de resignificación cuyo potencial de ruptura yace en el carácter indeterminado de los signos. En el modelo de desempeño que opera en la mezquita, en tanto que se entiende que el cuerpo constituye el “medio desarrollable” (Asad 1993:76) a través del cual se realizan formas particulares de ser y de actuar, uno tendría literalmente que volver a entrenar al cuerpo para que se comportara de forma distinta para desestabilizar o romper la solidez de las normas. Tanto la rebelión como la obediencia tienen que ver con la docilidad del cuerpo.

Al delinear estas diferencias no pretendo afirmar *a priori* la superioridad de un planteamiento sobre el otro, sino indicar que los planteamientos analíticos están anclados en contextos históricos y culturales, y que cuando se pretenden aplicar a movimientos sociales no liberales, como el que aquí describo, vale la pena detenerse a reflexionar si los elementos constitutivos de un análisis particular son adecuados para aquello que se examina. No es suficiente, por lo tanto, decir que los sujetos se constituyen mediante símbolos porque es el contexto práctico el que determina el significado que tiene un símbolo; los mismos conjuntos de símbolos pueden articular

regímenes bien distintos de poder y disciplina. Como mi análisis de la práctica del velo y la timidez muestra, lo que está en juego en estas prácticas simbólicas no es sólo la regulación del cuerpo femenino por la autoridad religiosa masculina sino los conceptos mismos a través de los cuales el cuerpo y la mente se articulan en la formación del ser disciplinado. Esto significa que la cuestión de reforma de esta tradición no puede partir simplemente de defender la emancipación de las mujeres del control masculino sino que necesita interesar de forma mucho más profunda la arquitectura del ser que sostiene una forma particular de vida y apego, de la cual la timidez y la práctica del velo forman parte.

¿Permanecer es establecer?

En esta parte del artículo quiero dirigirme a dos concepciones contrastantes de agencia social que encontré en el curso de mi trabajo de campo, un contraste que ilumina la forma en que podríamos pensar en la agencia social no sólo como la capacidad para el cambio progresivo sino también, de forma importante, para permanecer, sufrir y persistir. Talal Asad, en un artículo reciente, ha cuestionado la forma en la que la idea de agencia social se ha vinculado a la conciencia y responsabilidad en la literatura antropológica reciente, una vinculación que “sirve para historizar estructuras sociales al otorgarle a actores conscientes la responsabilidad por los cambios progresistas” (2000:2). Asad afirma que tal interpretación presupone una antropología particular del sujeto, antropología que familiariza al explorar el papel del desamparo y el dolor en relación a formas de agencia social de la historia religiosa musulmana y cristiana. De forma similar, Veena Das, en una discusión sobre la violencia infligida sobre las mujeres durante la partición del subcontinente indio, nos invita a considerar la habilidad de estas mujeres para sobrevivir la presencia continua de este dolor, no precisamente como un

desafío y trasgresión dramáticos sino en términos de “realizar actos pequeños”, cosa que no tiene el sentido de “sumisión pasiva sino de compromiso activo” (Das 1999:11-12, ver también Das 1995). En distintas formas, ambos han mostrado que la experiencia del dolor no se limita al sufrimiento pasivo sino que permite también formas de habitar el mundo que deben explorarse a través de un análisis de los lenguajes en los que reside el dolor.

Inspirándome en estas exploraciones, a continuación hablaré de las formas notablemente distintas en las que dos mujeres profesionales se enfrentaron a las presiones de ser solteras en una sociedad en la que el matrimonio heterosexual se considera una norma obligatoria. Una de ellas participa en el movimiento de la mezquita y se autodenomina como islamista; la segunda, es una mujer a la que conocí a través de mi círculo de amigos en la Universidad Americana del Cairo y que se identifica como “musulmana-secular”. En mi análisis, quiero explorar las claras narrativas del ser, invocadas por ambas mujeres en el transcurso de la discusión de cómo lograron sobrevivir a las situaciones dolorosas a las que se enfrentan las mujeres solteras. Al yuxtaponer estas dos narrativas, argumentaré que aunque sería usual considerar a una de éstas como la estrategia “más gestional” que la otra, sería reduccionista hacer semejante lectura de los esfuerzos necesarios para aprender y practicar las virtudes que, si bien pueden resultar incómodas a la sensibilidad humanista, siguen siendo constitutivas de agencia social en formas importantes.

El grado al que las mujeres son presionadas en Egipto para encontrar marido y casarse se me reveló en una conversación con Nadia, una mujer a la que conocí a través de su trabajo en las mezquitas. Nadia tenía alrededor de treinta y cinco años, y llevaba dos de casada, pero no tenía hijos. Ella y su esposo vivían en un pequeño departamento en un barrio de clase media baja en Cairo. Nadia enseñaba en una

escuela cercana a su casa y, dos veces por semana, después de trabajar, enseñaba el Corán a niños pequeños en una mezquita como parte del trabajo que consideraba su responsabilidad social en la labor continua de la religiosidad. Muchas veces se quedaba después a escuchar las lecciones en la mezquita que impartía una de las maestras (*da'iyya*) más conocidas. En ocasiones, después de la lección, yo tomaba el autobús de regreso con Nadia y sus amigas. El viaje de regreso era largo y muchas veces teníamos oportunidad de platicar.

Durante uno de estos viajes de regreso observé una conversación entre Nadia e Iman, su amiga desde hacía muchos años. Iman aún no cumplía treinta años, y también trabajaba como voluntaria en la mezquita. Aquel día Iman parecía agitada y, una vez en el autobús, habló de su problema con Nadia inmediatamente. Al parecer, un colega, casado con otra mujer, se le había acercado para pedir su mano en matrimonio.⁴⁴ De acuerdo a los estándares egipcios, Iman ya había pasado la edad casadera. Iman se encontraba agitada porque, aunque el hombre era muy respetado en su lugar de trabajo y ella siempre lo había tenido en alta estima, ya tenía una primera esposa. Estaba confundida sobre cómo debía proceder, y le pedía consejo a Nadia. Para mi sorpresa, Nadia le aconsejó a Iman que le dijera a este hombre que debía acercarse a sus padres para pedir su mano en matrimonio, y permitir que sus padres investigaran el pasado del pretendiente para asegurarse de que se tratara de un buen prospecto para ella.

Me sorprendió esta respuesta porque había anticipado que Nadia le aconsejaría a Iman no pensar más en el asunto, puesto que el hombre no sólo había trasgredido las normas de conducta apropiadas al acercarse directamente a Iman y no a sus padres,

⁴⁴ Las leyes islámicas le permiten al hombre tener hasta cuatro esposas.

sino que además ya estaba casado. Yo había llegado a respetar altamente el juicio de Nadia en cuestiones de religiosidad porque se conducía conforme a sus principios: en numerosas ocasiones la había visto dejar pasar oportunidades que le hubieran significado ventajas materiales y sociales por salvaguardar sus principios. Así que una semana después, cuando estuve a solas con ella, le pregunté a Nadia lo que había estado repitiéndome: ¿por qué no le dijo a Iman que se desligara completamente de este hombre? Nadia me miró con algo de confusión y me preguntó por qué me parecía que este consejo era apropiado. Cuando le expliqué, continuó la conversación de esta forma:⁴⁵

Pero no hay nada de malo en que un hombre se acerque a una mujer para pedirle su mano directamente si sus intenciones son serias y no está jugando con ella. Esto ha ocurrido muchas veces, incluso en los tiempos del profeta, dijo Nadia. Pero ¿qué pasa si ya está casado?, la interrumpí. ¿Tu crees que ella no debería considerar casarse con un hombre que ya está casado?, me preguntó Nadia, después de mirarme. Asentí con la cabeza. Nadia me miró larga y contemplativamente y dijo: No sé como sean las cosas en los Estados Unidos, pero aquí en Egipto estos temas no son tan simples [*al-mas'ila di mish sahla fi Masr, ya Saba*]. El matrimonio es un gran problema aquí. Una mujer que no logra casarse es rechazada por toda la sociedad como si tuviera alguna enfermedad [*al-marad*], como si fuera una ladrona [*harami*]. Es un tema muy doloroso en verdad. [*hadhahi mas'ila muzlima jiddan, jiddan haqiqi*]”.

Le pregunté a Nadia qué quería decir con esto. Me respondió:

⁴⁵ Extraído de una entrevista grabada por la autora en El Cairo, Egipto, el 5 de febrero de 1997.

Si no te has casado hacia, por decir, los dieciocho a veinticuatro años, como es el caso de Iman, todos a tu alrededor te tratan como si tuvieras un defecto [*al-naqs*]. Dondequiera que vayas, la gente te pregunta: “¿por qué no te casaste [*mathawwaztish ley*]?” Todo mundo sabe que una no puede pedir casarse con un hombre, que tiene que esperar hasta que un hombre se acerque. Y sin embargo, ¡actúan como si la decisión estuviera en tus manos! Tú sabes que yo no me casé hasta los 34 años. Dejé de visitar a mis parientes, lo cual es socialmente reprochable, porque cada vez que iba de visita encontraba las mismas preguntas. Lo que es peor es que tu familia [inmediata] empieza a pensar que tienes algún defecto [*al-‘aib*], porque no se te ha acercado ningún hombre. Te tratan como si tuvieras una enfermedad.

Nadia hizo una pausa para reflexionar y continuó: “Esto no quiere decir que las casadas lleven necesariamente una vida feliz. Pues el matrimonio es una bendición [*na‘ma*] pero puede ser también una prueba/problema [*fitna*]. Hay maridos que son crueles [*qasi*], que golpean a sus esposas, traen otras esposas a la misma casa y no le dan lo mismo a cada una. Pero los que se burlan de tí cuando no estás casada no piensan en estos aspectos del matrimonio, sólo hablan del matrimonio como bendición [*na‘ma*]. Incluso una mujer que tiene un marido horrible y lleva una vida difícil de casada tratará de hacerte sentir mal por ser soltera.”

Me sorprendió la claridad de Nadia acerca de la injusticia de esta situación hacia las mujeres y los peligros del matrimonio. Le pregunté a Nadia si los hombres recibían el mismo tratamiento, y me respondió con un resonante “¡Claro que no! Se asume que un hombre, si quisiera, podría declarársele a cualquier mujer: si no está casado es porque no lo ha querido, o no había una mujer que lo mereciera. Pero para la mujer se asume que nadie la quería a ella, porque no le corresponde la primera movida.”

Nadia sacudió la cabeza otra vez y continuó. No, esta situación es muy dura, te mata, ¡oh, Saba! [*al-maudu‘ sa‘b wa qatil*]. Tienes que tener un carácter muy fuerte [*shakhsiyya qawiyya*] para que todo esto no te afecte, porque terminas por pensar tú también que hay algo profundamente mal contigo que explica por qué no te has casado”. Le pregunté qué quería decir con ser fuerte. Nadia me respondió: “Tienes que tener paciencia frente a la dificultad [*lazim tikuni sabira*], confiar en Dios [*tawwakali ‘ala Allah*], y aceptar el hecho de que esto es lo que Su voluntad ha decidido como tu destino [*qada*]; si te quejas al respecto todo el tiempo estás negando que sólo Dios, y no los seres humanos, tiene la sabiduría para saber por qué vivimos en las condiciones en las que vivimos”.

Le pregunté a Nadia si ella había logrado alcanzar este estado de ánimo, dado que se había casado bastante grande. Nadia me respondió de forma inesperada: “¡Oh, Saba! Uno no aprende a ser paciente [*sabira*] o a confiar en Dios [*mutawakkila*] sólo en tiempos de dificultad. Hay mucha gente que tiene problemas, y ni siquiera se queja, pero no son pacientes, no perduran [*sabirin*]. Una practica la virtud de la paciencia [*sabr*] porque es una buena acción [*al-‘amal al-salih*], sin importar cuál sea tu situación: ya sea que tu vida sea difícil o feliz”. Al notar mi sorpresa, me dijo: “Sí, piensa cuántas veces la gente sólo se vuelve hacia Dios en tiempos difíciles, y cómo lo olvidan en tiempos buenos. Practicar la paciencia en los momentos de tu vida en los que eres feliz es tener conciencia de Sus derechos [*haqqahu*] sobre ti en todo momento”. Le pregunté a Nadia: “Pero pensé que decías que había que tener paciencia para poder enfrentar las dificultades. Nadia me respondió diciendo: es una consecuencia secundaria [*al-natija al-thanawiyya*] de realizar buenas acciones, entre ellas, la paciencia. Dios es compasivo y te recompensa dándote la capacidad de

enfrentar con coraje los momentos difíciles. Pero debes practicar la *sabr* porque es lo correcto en el camino de Dios [*fi sabil lillah*]”.

Me quedé muy impactada con la claridad con la que Nadia describía el predicamento de las mujeres en la sociedad egipcia, una situación creada y regulada por normas sociales por la que, a su vez, se culpaba a las mujeres. Nadia también enunciaba claramente que las mujeres no se merecían el trato que se les daba, y que muchas de sus personas más queridas, entre ellas sus familiares, eran igualmente responsables por el sufrimiento al que la habían sometido cuando era soltera. Aunque el Islam permite la poligamia, Nadia y otras compañeras del movimiento de la mezquita frecuentemente señalaban que, según el Corán, el matrimonio con más de una mujer está condicionado a la capacidad del hombre de tratar a todas sus esposas por igual (tanto emocional como materialmente), una condición casi imposible de cumplir.⁴⁶ Por esta razón, se entiende que los matrimonios polígamos crean dificultades para las mujeres, y las mujeres de la mezquita generalmente no los aconsejan.⁴⁷ El consejo de Nadia a Iman de que considerara casarse con un hombre ya casado, sin embargo, estaba basado en el reconocimiento de la dificultad extrema que implica la vida como mujer soltera en Egipto.

Aunque la respuesta de Nadia sobre las decisiones que había que enfrentar coincidía con la opinión de otros de mis amigos egipcios seculares, fue su defensa de

⁴⁶ Tanto la escuela Hanabli como la Malaki, de pensamiento islámico, permiten tradicionalmente que la esposa estipule en el contrato de matrimonio que, si el marido toma una segunda mujer, ella tiene derecho al divorcio. Lo que queda claro es que ninguna de las escuelas otorga a la mujer el derecho legal de evitar que el marido tome una segunda esposa (sobre debates acerca de la poligamia entre académicos religiosos contemporáneos, ver Scovgaard-Petersen 1997: 169-170, 232-233).

⁴⁷ Esto se respalda por el ideal liberal de familia nuclear y matrimonio de acompañamiento que, como Lila Abu-Lughod indica (1998), se ha vuelto cada vez más normal entre islamistas y egipcios seculares-liberales.

la cultivación de *sabr* (que en una traducción burda es *perseverar frente a las dificultades sin quejarse*) lo que les pareció más problemático. En cuanto a que *sabr* significa perdurar de cara a la dificultad y sin quejarse, invoca para muchos la pasividad que frecuentemente se anima a las mujeres a cultivar frente a la injusticia.⁴⁸

Sana, una mujer profesionista y soltera de treinta y tantos años, que provenía de una familia de clase media alta, estaba de acuerdo con la descripción de Nadia de la creciente dificultad que encontraban las mujeres solteras en Egipto, pero no coincidía, en absoluto, con su consejo sobre la *sabr*. Sana dijo “la *sabr* es un importante valor islámico, pero los religiosos [*mutadayyin*] creen que es la solución para todo. Es una forma muy pasiva de enfrentar la situación”. Aunque Sana también opinaba que era necesario tener un “carácter fuerte” (*Shakhsiyya quawiyya*) para poder lidiar con semejantes circunstancias, para ella esto significaba adquirir autoestima o seguridad en sí misma (*thiqa fi al-nafs wa al-dhat*). Como explicó, “la autoestima te hace independiente de lo que los otros piensan de ti. Empiezas a pensar en tu valor no en términos de matrimonio y hombres sino en términos de quién eres realmente; en mi caso, me siento orgullosa de mi trabajo y de que lo desempeño bien. ¿A dónde iría a parar con *sabr*? En vez de ayudarte a mejorar tu situación, te lleva a aceptarla como tu destino, pasivamente”.

Aunque Nadia y Sana comparten el reconocimiento de la situación dolorosa que enfrentan las mujeres solteras, difieren notablemente en sus respectivos acercamientos al sufrimiento, y cada una establece una modalidad distinta de agencia

⁴⁸ He retenido el uso del término *sabr* en este artículo en vez de la común traducción como “paciencia”, porque *sabr* comunica un sentido que paciencia no logra articular: el de perseverar, de aguantar las dificultades sin quejarse, y el de ser constante.

social frente a él. Para Sana, la capacidad de sobrevivir la situación que enfrenta está en buscar poder en sí misma a través de la cultivación de la autoestima, una capacidad psicológica que, desde su punto de vista, permite tomar decisiones autónomas y actuar independientemente de la opinión ajena. Así la utilidad de la autoestima radica precisamente en que es un medio para alcanzar metas escogidas de forma autónoma y autodirigida.⁴⁹ Para Sana, uno de los principales espacios en los que puede adquirir esta autoestima es el de sus logros profesionales. Nadia también era maestra, pero claramente no consideraba su trabajo profesional de la misma forma.

Es importante notar que para Nadia, la práctica de *sabr* no necesariamente otorga el poder de inmunidad contra las opiniones de los demás. Según su punto de vista, uno ejerce la práctica de *sabr*, primera y únicamente, porque es un atributo esencial del carácter devoto, que debe practicarse sin importar la situación en la que una se encuentre. Más que aliviar el sufrimiento, *sabr* permite soportar y vivir las contrariedades de forma correcta, de acuerdo a la prescripción de una tradición de cultivación islámica.⁵⁰ Como dice Nadia, si la práctica de *sabr* fortalece tu capacidad de enfrentar el sufrimiento social, es como consecuencia secundaria y no esencial. La justificación del ejercicio de *sabr*, en otras palabras, no reside en su capacidad de reducir el sufrimiento ni de facilitar la realización de las decisiones y/o objetivos autodirigidos de una persona. Cuando le pregunté a Nadia al respecto, me dio el ejemplo de la figura de Ayyub (Job), conocido por su ejemplar paciencia frente a las

⁴⁹ En el lenguaje de la libertad positiva, Sana puede considerarse como “agente libre” en tanto que es capaz de formular sus proyectos de acuerdo a sus propios deseos, valores y objetivos, y no a los de otros.

⁵⁰ Nótese la particularidad de esta tradición, que el movimiento de la religiosidad en Egipto sigue, y que es bien distinta de otras tradiciones de cultivación moral en el Islam, como la tradición *shi‘i* o *sufi*.

dificultades físicas y sociales extremas en el Islam (y el cristianismo). Nadia indicó que Ayyub es conocido *no* por su capacidad de elevarse más allá del dolor, sino precisamente por la forma en que vivía su dolor. Su perseverancia no hizo que su sufrimiento disminuyera: su dolor tuvo fin sólo cuando Dios lo decidió. Desde este punto de vista es no sólo la ausencia de queja frente a la adversidad la que cuenta como *sabr*, sino la forma en que *sabr* infunde la vida de una persona y su modo de ser, que la convierte en una *sabira* (persona que practica *sabr*). Como Nadia me hizo notar antes, aunque *sabr* se realiza a través de tareas prácticas, su consumación no se encuentra solamente en la práctica

Debe notarse que la concepción de *sabr* de Nadia está asociada a la idea de la causalidad divina, cuya sabiduría no puede ser descifrada por la simple inteligencia humana. Así, como Sana, muchos egipcios seculares consideran fatalista y derrotista el planteamiento de Nadia; lo consideran como la aceptación de una injusticia social cuyo origen real se encuentra en estructuras patriarcales y de construcción social y no en la voluntad de Dios manifiesta como destino (*qada'*).⁵¹ De acuerdo con esta lógica, responsabilizar a los seres humanos por la injusticia social permite una posibilidad de cambio que la causalidad divina anula. Nótese, sin embargo, que la concepción de Nadia no absuelve de responsabilidad a los seres humanos por la situación injusta que enfrentan las mujeres solteras. Más bien, como me comentó después, la predestinación es una cosa y la elección otra (*al-quadr shai wa al ikhtiyar*

⁵¹ Uso el término “egipcios seculares” como abreviación para referirme a aquellos para quienes la práctica religiosa tiene una relevancia limitada fuera de la devoción personal. Generalmente, como la nota al pie 10 indica, el secularismo ha sido utilizado por los académicos para comentar un conjunto de cambios históricos (políticos, sociales y religiosos) más o menos interrelacionados que toman la historia europea como punto de partida. Los procesos de secularización en las sociedades no occidentales pueden ser similares en ciertos aspectos a los de la experiencia europea, sin embargo, en mi opinión, aún no se ha realizado un análisis suficientemente robusto acerca de en qué consiste el secularismo en distintos contextos históricos y culturales.

shai akhir): mientras que es Dios el que determina el destino de una persona (si nace rica o pobre, por ejemplo), son los seres humanos los que deciden cómo enfrentar las situaciones que se les presentan (por ejemplo, robar o trabajar para mejorar su situación); finalmente, Dios les pedirá cuentas por lo último. Lo que tenemos aquí es un concepto de agencia social humana definido en términos de responsabilidad individual y limitado por una estructura teologal, por un lado, y social, por el otro. Es interesante notar que este planteamiento no privilegia ni el ser relacional ni el autónomo, tan familiares para los antropólogos (Cf. Joseph 1999) sino una concepción de la ética individual en la cual cada persona es responsable de sus propias acciones.⁵²

La práctica de la autoestima estructuraba las posibilidades de acción para Sana, de la misma forma que la práctica de *sabr* lo hacía para Nadia, al permitir ciertas formas de ser y anular otras. Está claro que ciertas virtudes han perdido su valor en la imaginación liberal (como la humildad, la modestia y la timidez) y son consideradas emblemáticas de la pasividad y la inacción, particularmente si no refuerzan la autonomía del individuo: *sabr*, por ejemplo, bien puede marcar un defecto de acción, la falta de acción bajo la inercia de la tradición. Pero *sabr* como lo describe Nadia y otras mujeres no marca la indecisión para actuar: es más bien integral a un proyecto constructivo, a un espacio de inversión, lucha y logros considerables. Lo que las

⁵² Notablemente, el Islam Sunni, la tradición a la que se adhieren las participantes del movimiento de la mezquita, comparte con el protestantismo dos ideas centrales. La primera es la premisa de que cada seguidor de la tradición es potencialmente capaz de inculcar sus más altos valores y es responsable de la disciplina personal necesaria para alcanzar este objetivo. La segunda es la premisa de que las más altas virtudes de la tradición deben seguirse y practicarse en una variedad de circunstancias sociales en la vida cotidiana, y no a través de la reclusión en una comunidad (de monjas, curas o monjes) o a través de una orden religiosa predefinida (como es el caso con ciertas variedades del cristianismo, hinduismo y budismo). Como resultado, la vida entera se vuelve el escenario en el que estos valores y actitudes se deben formar y expresar.

discusiones con Nadia y Sana revelan son dos formas de acercarse a la injusticia social, una basada en una tradición que hemos llegado a valorar y la otra, en una tradición no liberal que está siendo resucitada por el movimiento con el que yo trabajé.

Reconocer esto no es subestimar el proyecto de reforma de las condiciones sociales opresivas, que ni Sana ni Nadia podían resolver, por una variedad de razones. En otras palabras, el ejercicio de *sabr* no le impedía de forma particular a Nadia embarcarse en un proyecto de reforma social, de la misma forma que el ejercicio de la autoestima no se lo facilitaba a Sana. Por lo tanto, es necesario abstenerse de formar correlaciones apresuradas acerca de la disposición secular y la capacidad para transformar las condiciones de injusticia social. Más allá de este argumento, lo que también quisiera subrayar es que analizar las acciones de la gente en términos de sus intentos de transformación social, ya sean exitosos o frustrados, significa necesariamente reducir la heterogeneidad de la vida a la más bien plana narrativa sobre el colapso o la resistencia ante las relaciones de dominación. Así como nuestras vidas, por alguna razón, no se amoldan a las demandas de tan estrictos requisitos, sería importante no olvidarlo al analizar las vidas de mujeres como Nadia o Sana, o al analizar movimientos de reforma moral como el que se describe aquí. Como sugería antes, aún cuando el campo de la política egipcia está, sin duda, siendo transformado por las actividades del movimiento de las mujeres de la mezquita, sus efectos son bien distintos de los de los partidos políticos islamistas que buscan controlar al Estado. En consecuencia, las herramientas analíticas que se utilicen deben también reflejar los distintos proyectos que cada uno establece.

Conclusión

Me gustaría aclarar las implicaciones de este marco analítico sobre cómo pensamos sobre la política, especialmente a la luz de algunas de las preguntas que se me hicieron al presentar este artículo en seminarios y conferencias. Frecuentemente se me pregunta si semejante perspectiva hermenéutica para analizar las actividades del movimiento islámico no conlleva necesariamente la suspensión del juicio político o, incluso, si de hecho no “abrazo” una serie de prácticas que son dañinas para las mujeres. ¿Cuál, se me pregunta, es la “política implícita” en este artículo?

En cierta forma, estas preguntas hablan de la tensión que acompaña el carácter dual del feminismo como proyecto analítico y político, en tanto que ninguna empresa analítica es considerada suficiente en sí misma, a menos que se posicione de frente a la subordinación de la mujer. Marilyn Strathern observó otro tanto cuando escribió acerca de la “incómoda relación entre el feminismo y la antropología”. Strathern argumentaba que “en tanto el debate feminista es un debate politizado, nuestro territorio común es así concebido como la aportación práctica que la academia feminista ofrece a la disolución del problema de las mujeres... Al presentar una historia etnográfica como auténtica [‘estas son las condiciones en esta sociedad’] no se puede evitar ser juzgada por la posición que ocupa en este debate. Al no asumir una posición explícitamente feminista, en ocasiones he sido considerada como no feminista” (1988: 28)

Aunque aprecio los astutos comentarios de Strathern sobre la empresa de pensar/ escribir en el doble filo de el análisis y la defensa, también creo que el razonamiento que ofrezco aquí tiene repercusiones acerca de cómo pensamos en la política. En este artículo he argumentado que los objetivos emancipadores del feminismo deben ser reconsiderados a la luz del hecho de que el deseo de libertad y liberación es un deseo

históricamente situado, cuya fuerza motivadora no puede ser asumida *a priori* sino que debe ser reconsiderada a la luz de otros deseos, aspiraciones y capacidades que inciden en un sujeto histórica y culturalmente localizado. Lo que se desprende de esto, yo afirmaré, es que al analizar la cuestión de la política debemos empezar con una serie de cuestionamientos fundamentales acerca de la relación conceptual entre cuerpo, ser y agencia social moral, tal como se constituye en diferentes ubicaciones culturales y políticas, y dejar de sostener un modelo particular como axiomático, como es frecuentemente el caso con las narrativas progresistas. Esto es particularmente inherente al movimiento que describo aquí, en tanto que está organizado alrededor de la formación del ser y la conducta ética (y no de la transformación de instituciones jurídicas o estatales), cuya comprensión adecuada requiere necesariamente lo que en otros contextos se ha llamado la *política del cuerpo*, es decir, la constitución del cuerpo dentro de las estructuras de poder.

Si hay un tema que la tradición feminista ha dajado claro, es que las cuestiones de política deben ser llevadas al nivel de la arquitectura del ser, el proceso (social y técnico) a través del cual sus elementos constitutivos (instintos, deseos, emociones, memoria) se identifican y se hacen coherentes. Aunque este interés en la política encarnada en el cuerpo ha sido usado para explicar cómo la desigualdad de género funciona de distintas formas en una variedad de sistemas culturales, se ha prestado mucha menos atención a la forma en que la exploración de “formas viscerales de evaluación” (Connolly 1999) puede familiarizar las suposiciones liberales-izquierdistas sobre la relación constitutiva entre acción y encarnación, al hablar de política. Las relaciones encarnadas en el cuerpo entre las mujeres, su mundo y ellas mismas, una vez interpretadas como el establecimiento de estructuras de desigualdad, sirven muchas veces como el escenario en el que se representan

proyectos, afectos y compromisos ya conocidos. Sin embargo, si se concede que la política requiere más que argumentación racional y evaluación de principios morales abstractos, y que los juicios políticos emergen del nivel intersubjetivo de ser y actuar, entonces se desprende que este nivel debe ser incluido para pensar constitutiva y críticamente sobre qué trata o debería tratar la política.

Sugerir que prestemos atención a este registro visceral no es simplemente un llamado a mayor precisión analítica sino que responde, más bien, a la necesidad de asumir responsabilidad sobre todas las implicaciones de las posturas políticas asumidas por la academia progresista; reconocer compromisos, valores y modos de existencia encarnada en el cuerpo que deben ser destruidos y reconstruidos para que las mujeres se conviertan en el tipo de sujetos que tales posturas presuponen. Una de las preguntas que surgen de este artículo es cómo se imaginaría uno la política de igualdad de género al situarse en mundos de vida particulares, en vez de hablar desde una posición de conocimiento que ya sabe lo que se requiere para deshacer la desigualdad. Claramente, yo no he ofrecido una respuesta a esta pregunta sino que he sugerido algunas de las direcciones en las que pienso que es necesario seguir para formular un juicio político informado.

Uno de los problemas que acompaña a las discusiones sobre los movimientos islámicos es que cualquier análisis situado es necesariamente percibido por muchos seculares (radicales y liberales por igual) como una aprobación de todo tipo de formaciones religiosas —teocracias, activismo militante, autoritarismo patriarcal— y, por lo tanto, como destructivo de la posibilidad de crítica política. Pocas veces he presentado mi trabajo públicamente sin que me pregunten si mi análisis lleva implícita la tolerancia hacia las injusticias que enfrentan las mujeres en Irán, Pakistán o en Afganistán, por parte del gobierno talibán. Uno de los resultados de tal postura

ha sido aplastar cualquier análisis matizado del carácter heterogéneo de lo que se describe ampliamente como islamismo. Se pierden importantes distinciones analíticas y políticas cuando la política islamista orientada hacia el Estado se pinta con la misma brocha que los movimientos de reforma moral. Mucho más problemática es la suposición que respalda la preocupación de que una actitud crítica hacia la política secular y sus valores humanistas, especialmente si no se dedica a la denuncia reiterada del daño hecho por los movimientos islámicos en todo el mundo, es necesariamente cómplice de sus prácticas autoritarias. El hecho de que los proyectos seculares-humanistas no inspiren una demanda paralela de los crímenes cometidos en su nombre, sin mencionar la violencia sin precedentes del siglo pasado, prueba la fe de la que el humanismo secular sigue beneficiándose entre los intelectuales.⁵³

Mi razonamiento es simplemente que, para poder juzgar de forma moral y políticamente informada, incluso aquellas prácticas que consideramos reprobables, es importante tomar en consideración los deseos, motivaciones, compromisos y aspiraciones de la gente para quien estas prácticas son importantes. Así, para poder explorar los tipos de daño específicos a las mujeres ubicadas en situaciones históricas y culturales particulares, no es suficiente simplemente señalar, por ejemplo, que una tradición de religiosidad o modestia femenina sirve para prestar legitimidad a la subordinación de la mujer. Más bien es sólo a través de la exploración de estas tradiciones, en relación con los compromisos prácticos y formas de vida en las que están incrustadas, que podemos llegar a comprender el significado que esa subordinación tiene para las mujeres que la encarnan.

⁵³ Para una discusión paralela a la que hago aquí, ver la excelente respuesta de Chakrabarty a sus críticos, quienes cuestionaron su compromiso a la política progresista por su escrutinio crítico al ideal del secularismo en el contexto de la política de Hindutva (1995).

Este no es solamente un argumento analítico, sino que refleja, yo diría, un imperativo político que nace al caer en cuenta de que ya no podemos asumir que la razón y moralidad secular son exhaustivas de las formas de florecimiento humano válido. En otras palabras, la exploración de las tradiciones no liberales es una apertura particular intrínseca a una práctica académica políticamente responsable, una práctica que parte no de una posición de certeza sino de riesgo, de compromiso crítico y de voluntad para reevaluar los puntos de vista propios a la luz de los del otro. Dicho de otra forma, esta es una invitación para elegir una investigación en la que la analista no asuma que las posturas políticas que sostiene serán necesariamente reivindicadas o proporcionarán el territorio de su análisis teórico; se trata de mantener abiertas las posibilidades de que uno podría terminar por hacer una serie de preguntas a la política de las que creía tener las respuestas al iniciar la investigación.

Referencias Bibliográficas

Abu-Lughod, Lila

1986 *Veiled Sentiments*. Berkeley University of California Press.

1989 *Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World*. Annual Review of Anthropology 18: 267-306.

1998 "The Marriage of Islamism and Feminism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics". *En Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Lila Abu-Lughod, ed. Pp. 243-269. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Abu Shiqqa, 'Abd al-Halim Muhammed

1995 *Tahrir al-Mara' fi 'Asr al-Risala: Dirasa 'an al-Mara' Jami'at li-Nusus al-Quran al-karim wa Sahih al-Bukhari wa Muslim*. (Deliberation of Women in the Age of Prophecy: Studies About Women in Light of the Quran and Sahih al-Bukhari and Muslim). Kuwait: Dar al-Qalm wa al-Nashr lil-Tauzi' bil Kuwait.

Adams, Perveen, y Jeff Minson

1978 The "Subject" of Feminism. m/f 2: 43-61

Afshar, Haleh

1998 *Islam and Feminisms: an Iranian Case Study*. New York: St. Martin's Press.

Ahmed, Leila

1982 "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem" En *Feminist Studies* 8 (3): 521-534.

Asad Talal

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Press.

1999 *Religion, Nation-State, Secularism. en Nation and Religion: Perspectives in Europe and Asia*. Peter Van der Veer y Hartmut Lehman, eds. pp. 178-196. Princeton NJ Princeton University Press.

2000 "Agency and Pain" En *Culture and Religion* 1 (1): 29-60.

Bartky, Sandra

1990 *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge Press.

Berlin, Isaiah

1969 *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Blumenberg, Hans

1985 *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge MA: MIT Press.

Boddy, Janice

1989 *Wombs and Alien Spirits: Men and Women in the Zar cult in North Africa*.
Madison: University of Wisconsin Press.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brant, Beth ed.

1984 *A Gathering of Spirits*. Rockland, Canada: Sinister Wisdom Books.

Brusco, Elizabeth

1995 *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

Butler, Judith

1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York:
Routledge

1993 *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.

1997a *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York Routledge.

1997b *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford CA: Stanford
University Press.

1997c "Further Reflection on Conversations of Our Time". En *Diacritics* 27 (1): 13-
15.

Chakrabarty, Dipesh

1995 "Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critics of Subaltern Studies" En *Economic and Political Weekly* (14): 751-759.

1997 "The Time of History and the Times of God" En *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*. Lisa Lowe y David Lloyd, eds. pp.36-50. Durham, NC: Duke University Press.

Christman, John

1991 "Liberalism and Individual Positive Freedom" En *Ethics* 101: 343-359.

Capítulo 5

Temas desafiantes: Género y Poder en los Contextos Africanos *

Amina Mama

“Lo cierto es que no podemos separar la ‘normalidad’ de la jerarquización de identidades. Los grandes mecanismos hegemónicos, racionales, político-filosóficos son precisamente los que fabrican la normalidad, con el consentimiento del grupo al que concierne.” (Etienne Balibar, 1998: 777)

De las palabras que denotan “identidad” en alguna de las lenguas africanas, no hay ninguna con la que puedo afirmar que siento algún grado de familiaridad. Quizá haya buenas razones para esto. En castellano la palabra “identidad” implica un sujeto singular, individual, con un ego claramente delimitado. En África, si tuviera que generalizar, diría que si preguntas a una persona quién es ella o él, a su nombre seguirá de inmediato un adjetivo, un término común que indicará un origen étnico o de clan (véase Omoregbe, 1999: 6). Hoy en día las burocracias africanas utilizan formatos que piden a los solicitantes (de pasaporte, una licencia de conducir, ingresar a la escuela pública o acceder a vivienda o servicios de salud) que especifiquen “tribu”.

La idea de identidad es interesante para la mayoría de los africanos, principalmente porque sigue siendo tan desconcertante. Parece que constantemente estamos buscando la integridad y unidad que esa noción implica, sin conseguirlo o llegar a término con ella. Se nos ha pedido pensar más “allá de la identidad” pero, para

* Presentado en plenaria de la *Nordic Africa Institute Conference: “Beyond Identity: Rethinking Poor in Africa”*, Upsala, 4-7 de octubre de 2001. Traducido por Lauro Medina.

muchos de nosotros, nosotras, la identidad sigue siendo una búsqueda, algo todavía en proceso. Creo que es clara la razón por la cual los pensadores africanos —o, en efecto, otros sujetos poscoloniales— fracasan ante las perspectivas de ir “más allá de la identidad”. Está relacionada con la naturaleza contenciosa del término en nuestra crianza, en tanto que lugar de opresión y resistencia. Recordamos vagamente la imposición colonial que nos *dijo* quiénes éramos: una raza de cafres, nativos y negros.

Hablando por mí, tengo que decir que no estaba muy conciente de estas cosas creciendo en una ciudad poscolonial habitada por gente proveniente de todo el mundo: libaneses, sirios y egipcios; empresarios y profesionales, médicos provenientes de India, maestros provenientes de Pakistán, ingleses, escoceses y monjas irlandesas, ingenieros italianos, industriales japoneses, trabajadores petroleros chinos y una buena representación de grupos étnicos de Nigeria, musulmanes y cristianos. Había diferencias, cierto, pero me recuerdo a mi misma aprendiendo a comer con palos chinos, cocinando con pasta recién hecha y apreciar un buen café a edad temprana, junto con todos los detalles culturales del África occidental.

Me parece recordar que comencé a “desarrollar” una “identidad más específica” sólo hasta que me enviaron a estudiar a Europa unos padres que tenían la esperanza de librarme de los horrores de la guerra civil en Biafra, la cual, después de todo, inició en Kaduna en 1866. Desarrollé una conciencia de mi diferencia, mi otredad, cuando estaba tan lejos de casa, de la familia y la comunidad cosmopolita que conocía. Fue en un internado inglés donde por primera me vi obligada a decir y afirmar una identidad, incluso sólo para corregir el sinsentido cotidiano al que estaba sujeta por maestros que eran tan provincianos como mis compañeras/os estudiantes.

Quizá el sistema de apoyo “allá en casa” había sido un reafirmante poco real, pues habíamos crecido asumiendo que éramos “ciudadanos del mundo” en un mundo

que ahora se convertía en uno profundamente dividido. En Inglaterra estas alas cosmopolitas quedaron reducidas a un tamaño provinciano, hasta el punto que quedé reducida a ser una “chica de color” o una “negra”, a la que varios trataban pensándome como una huérfana, una refugiada o una inmigrante. Además, suponiendo que tenía un “problema de identidad”. Es posible que esta experiencia formativa diera origen a mi interés ya añejo de trabajar sobre el tema de la identidad.

Fue durante mis múltiples visitas y, finalmente, mi regreso a África que gradualmente me percaté de la naturaleza del problema. No solamente no hay concepto abarcador de la identidad en la mayor parte de los países de África, sino que no hay aparato sustantivo para la producción del tipo de singularidad que parece requerir el término. La trivial insistencia burocrática sobre lo tribal y marcadores raciales, nuestras nuevas banderas e himnos nacionales e incluso los grandes estadios nacionales, y basílicas, no pueden, y siguen sin poder, compararse con la administración imperial y aparato ideológico que se oculta detrás de la producción de la cultura inglesa y su frente político más abarcador: la identidad británica. Entonces, ¿cómo se produjo la britanidad?

Quizá tenemos que recordar que las psicotecnologías europeas son implícitamente diseñadas para servir a las necesidades administrativas de selección burocrática y control social de los estados benefactores del capitalismo tardío (Donzelot, 1980; Rose, 1985). La atención que se puso a las mediciones mentales estuvo motivada por la necesidad administrativa de distinguir entre aquellos que “daban el ancho” y los que “no daban el ancho”, inicialmente para asuntos militares (Rose, 1985). Posteriormente, la selección y prueba se dirigió hacia la aplicación civil, para diferenciar a los pobres que “merecían” de los que “no merecían”, y como medio para determinar si a los individuos se les permitía trabajar, recibir asistencia pública,

educación, salud, permiso de residencia, o no. A los burócratas triviales se les proporcionó instrumentos, generalmente imbuidos de sexismo y racismo, que les permitían fungir de porteros. En las colonias se desplegaron las mismas herramientas en la selección de una fuerza de trabajo exclusivamente masculina adecuada pero dócil, capaz de afrontar los peligros del descenso a las minas y otras tareas (Bulhan, 1981). Dado que las añejas tecnologías del yo¹ y la nación han sido desarrolladas en tan estrecha relación con los proyectos gemelos del desarrollo capitalista industrial y el expansionismo imperialista, ¿pueden estos conceptos y herramientas tornarse de forma útil y desplegarse para ayudar en los proyectos de oposición descolonizadores, en favor de la democratización y la liberación de las mujeres?

Regresando al asunto de la identidad en África, aquí, incluso la “materia prima” inmediata, en nuestros estados-nación extrañamente contruidos y frágiles, complica el asunto en los ámbitos nacional e individual. Nigeria ilustra el típico acertijo, pues al igual que la gran mayoría de estados-nación africanos no tiene una sola lengua que todo mundo aprende. Por el contrario hay una plétora de idiomas y la mayor parte de los ciudadanos crece hablando dos, tres o hasta cuatro idiomas.² Si hay una lengua homogenizante, unificadora, es esa cosa denominada “inglés mocho”, de hecho un *creole* producto del injerto creativo de muchas de nuestras lenguas en el inglés estándar de *Janet and John* que se entrega a través de las misiones coloniales y escuelas. Nunca muy preocupados por imitar correctamente la Voz de su Amo, impartido a través de las cadencia imperial del *BBC World Service*, los nigerianos produjeron un nuevo uso del inglés, uno más bien incomprensible para aquellos cuyo dominio se limita a la versión de su Majestad.

¹ Derivado de Foucault y subsecuentes aplicaciones de su trabajo en Francia y Gran Bretaña (Donzelot, 1979; Rose, 1985, 1989; Hollway *et al.*, 1984).

² Una estimación señala que hay “por lo menos 250 lenguas” en Nigeria (Appiah & Gates, 1999).

Uno podría invocar también el ejemplo de los *africaner* y la cantidad de tiempo que les tomó a los *boers*^{*} y al *Broederbond*^{**} su plan de forjar la nación blanca de sus sueños en la tierra africana que habían ocupado, dejando fuera a África. McClintock nos ofrece un análisis sagaz de este momento raro, artificial en la historia y muestra la forma como las dinámicas de género han sido tan importantes para los proyectos nacionales y racistas (McClintock, 1995).

En mi propio caso, puedo decir que hay tres continentes en mi antepasado mundial. Si me limito a discutir sólo mi aspecto africano (nigeriano), incluso en él tendría que afrontar el hecho que incluye diversas etnias y credos locales, el resultado de por lo menos una *jiha*d y varias migraciones cruzando la sabana africana, de arriba a abajo por los afluentes del río Níger. La parte “anglo” parece ser, sin embargo, el aspecto más simple de lo que soy, quizá porque la identidad es, en el mejor de los casos, una simplificación bruta del yo, una negación de la complejidad y multiplicidad de raíces de la mayor parte de las comunidades africanas. Aún mejor, todo mundo parece tener ideas claras de quiénes son y qué son los ingleses, de tal manera que eso fluye sin obstáculos como moneda cultural, reteniendo un grado de valor que parece haber sobrevivido la pérdida de sus posesiones coloniales. Lo mismo no puede decirse de los otros yo por los que incidentalmente abogo, para ninguno de ellos fluye tan sin obstáculos, y las dificultades de comunicación y las posibilidades de no-identificación

* N. de T. *Boer* significa granjero en afrikáans, así se conoce a los sudafricano descendiente de los pobladores holandeses, alemanes y franceses hugonotes que llegaron a la región del Cabo en la segunda mitad del siglo XVII y cuya lengua es el afrikáans (la única lengua germánica originada fuera de Europa, una mezcla de holandés, francés, alemán, malayo y lenguas africanas).

** N. de T. La "*Afrikaaner Broederbond*" fue una agrupación secreta formada en 1918 para proteger la cultura de los *afrikaners*, comenzó a tomar auge convirtiéndose en una fuerza con gran influencia en el Partido Nacionalista. Fue la fuente de la ideología de apartheid.

están profundamente exacerbadas por el halo de misterio que envuelve a las mujeres de una “raza” o nacionalidad diferente.

En resumen, las implicaciones que la historia tiene para el sentido de quiénes somos son complicadas y van más allá del alcance de la teorización academicista de la identidad, notable en la psicología del siglo XX.³ La cual no ha estado, por mucho, alerta ante las consideraciones del poder o la política, e incluso puede decirse que las ha obscurecido.

Las conceptualizaciones contemporáneas de “identidades políticas” —hechas en su mayoría economistas— han probado ser insustanciales, incluso tautológicas. “Identidades políticas” es un término que se utiliza para describir movilizaciones en torno a lo que ahora *parecen* ser nociones primordiales de identidad (*self-hood*) y comunidad. Estas son de hecho invenciones nuevas, si bien, invenciones que buscan afirmar su propio carácter primordial haciendo frecuentes referencias a libros antiguos y pergaminos sagrados, y a historias míticas y grandiosas, de la forma en que nos la presenta tan hábilmente Benedict Anderson en sus discusiones seminales sobre nacionalismo hace casi veinte años (1983). Valentin Mudimbe (1989) se encuentra entre los que han cuestionado la construcción de “África” por la Europa imperial.⁴ La diferencia entre los nacionalismos del pasado y la proliferación de las identidades hoy día parece descansar en el hecho que mientras la primera ayudó a la construcción de la nación, la segunda amenaza constantemente su fragmentación e implosión. No obstante, las identidades actuales siguen siendo históricas y políticas, a pesar de la insistencia academicista de sustituir argumentos culturalmente deterministas por los argumentos

³ El siglo XXI parece atestiguar en la psicología un movimiento más crítico que gana bases prometedoras en su teorización de la “subjetividad” en tanto que históricamente constituida, múltiple y, sobre todo, dinámica. Este cambio de paradigma data de inicios del decenio de 1980 (Hollway *et al.*, “Changing the Subject”, 1984).

⁴ Incluso antes, Edgard Said cuestionó la construcción hegemónica del Oriente por la cultura y aparato político occidental. (Said, 1978)

biologisistas que ya pasaron de moda. Además, en la post-guerra fría, la identidad es el lugar central que ofrece cualquier cosa que *semeje* la resistencia ante la globalización al estilo de Estados Unidos. Entonces, pensar más allá de las identidades corre el riesgo de sugerir que las identidades —opresivas o liberadoras— son irrelevantes para la política. La respuesta genérica a las manifestaciones de identidad que han surgido en las instituciones occidentales ha sido armar una especie de taller de capacitación en “multiculturalismo” o “manejo de la diversidad” para facilitar el ajuste socio-cultural necesario. ¿Pero qué es lo que las y los africanos tienen que ajustar en la era de la globalización, cuando los jóvenes africanos corren a abrazar las culturas generalmente violentas y misóginas de los *ghetto* del *rap*, *hip hop* y el machismo estilo *Rambo*? ¿Sus ancianos no pueden ver esto sino como una forma de desajuste! Por su parte, mientras los gobiernos se tragan las recetas macroeconómicas de los asesores, al mismo tiempo siguen expresando una preocupación por la integración política y cultural que quieren preservar de alguna forma. La primera respuesta automática de los hombres nacionalistas siguen siendo convocar nociones unitarias (masculinas) de patriotismo, unidad nacional e integridad, en gran medida, a través de la restauración de llamados a una construcción de la cultura africana implícitamente masculina.⁵ Las críticas a esta respuesta simplificada han abordado correctamente el tema de las limitaciones del nacionalismo patriarcal, pero sin reconocer plenamente que eso es lo que están haciendo, y desarrollar la comprensión que un análisis feminista puede rendir.⁶

Mientras tanto, las “fuerzas del mercado” agotan sigilosamente la soberanía del Estado, y la cultura corporativa fluye hacia las esferas de organización pública y civil, con el estilo y el *ethos* bien conocido del traje “global” que viene con la comida rápida,

⁵ Entre éstas se incluyen la negritud, el pan africanismo, *africanité*, *authenticité*, conciencia negra y el renacimiento africano.

⁶ McClintock (1995) discute esta limitación en los trabajos de Fanon y Bhabha, sin embargo, también puede decirse lo mismo del trabajo de Appiah (1995) y otros.

aplicando los mismos sistemas de manejo, procedimientos y prácticas. Puede ser verdad, como he sugerido, que las teorías existentes de la identidad no tienen mucho poder explicativo en el contexto africano. ¿Pero esta deficiencia significa que sólo habremos de tomar nota del asunto y quizá adoptar la retórica estadounidense y procedimientos para “diversificar la gestión” para enfrentar algunas de las consecuencias de la identidad en nuestra vida organizacional, social y cultural, y seguir adelante?

La palabra identidad está estrechamente vinculada a los otros (a nociones de integridad y seguridad). Me gustaría sugerir que mucho de lo que estamos agrupando bajo el dudoso concepto de “identidades políticas” hace referencia a las luchas populares por una redistribución material y por justicia, y deseos relativos a la integridad existencial y seguridad. Para decirlo de manera simple, la pobreza es, quizá, la peor amenaza a la integridad y seguridad en todo el mundo. *Es una amenaza que no podrá ser afrontada adecuadamente por medio de una estrategia cultural de reconocimiento y celebración de dientes para fuera, porque la pobreza y sus consecuencias, inseguridad y pérdida de integridad, son materia de políticas económicas locales y mundiales, cuestiones que exigen redistribución y justicia.*

El momento actual la integridad y la seguridad de “los Otros” están más que nunca profundamente amenazadas. En tanto que no-estadounidenses todos y todas nosotras nos encontramos sujetos al ataque de tecnología financiera de punta, lo mismo que de la política y la información emanadas del epicentro del poder mundial, respaldado por el músculo militar del que somos espectadores en las pantallas de televisión en nuestras casas. Los eventos recientes sólo subrayan lo precario de nuestra situación y sugieren que necesitamos tomar muy en serio la cuestión de la identidad, no sólo como un cierto artefacto psicológico o consumible cultural, sino como un aspecto

profundamente político y económico y de estrategia militar, y de contraestrategia. La identidad no es otra cosa que todo lo relativo al poder y resistencia, sujeción y ciudadanía, acción y reacción. Sugeriría que *en lugar de simplemente repasar la identidad con el fin de repensar el poder, necesitamos repensar profundamente la identidad como si apenas fuéramos a comprender el significado del poder.*

En un sentido en el cual la “identidad” es un objeto desafiante: nos desafía a que repensemos el poder y todas las simplificaciones brutas y banales y sujeciones que han acompañado el ejercicio del poder del régimen en el poder. Que algunas de estas simplificaciones, y sus acompañantes financieros, hayan dado origen a fuerzas que ahora exhiben grados de acción y estrategia que amenazan el orden mundial, sólo pueden agregarse a nuestro sentido de urgencia.

Los intelectuales poscoloniales desafiaron la hegemonía del régimen colonial y la forma coercitiva en que nos produjeron, en tanto que sujetos “pueblo”, reducidos, simplificados e incrustado en nociones nativistas dudosamente definidas de costumbres y credos; nociones verdaderamente imbuidas de inseguridad y desconfianza que se manifiestan en espasmos de enemistad y odio. Que estas enemistades son más ficticias que reales puede verse en los anales de la historia. Uno incluso puede ir más lejos y sugerir que han sido discursivamente *orquestradas*, primero por los regímenes coloniales, después por conservadurismos subjetivos de gobiernos poscoloniales, y que más tarde se agravaron con el fraude de las instituciones económicas mundiales que niegan su propia acción atribuyéndole la responsabilidad a una abstracción: las “fuerzas del mercado”. ¿Cómo una entelequia puede sistemáticamente erosionar las promesas de descolonización, negar las aspiraciones de generaciones de jóvenes africanos y vaciar los deseos colectivos de democratización y desarrollo? ¿Es verdaderamente una abstracción peligrosa la que, en efecto, deja a la gente fuera del centro imperial,

suficientemente empobrecida para caer en las garras de la bebida y ahogar su pena en el elixir de la fatalidad, mucha de ella evitando el secularismo por su aparente asociación con el dudosamente considerado Occidente opulento?

Con tal florecimiento de identidades y lo que parecen ser conflictos a partir de la identidad, vale la pena recordarnos a nosotros, a nosotras mismas que la historia de África descansa en las instancias establecidas de la guerra y esclavitud, desplegando una cubierta de diversidad que incluye siglos de coexistencia pacífica, migración y movimientos a través del continente y alrededor del mundo, mucho antes que las barreras existieran e, irónicamente, antes que la palabra globalización estuviera repentinamente en boca de todos. La prueba de esta relación generalmente hospitalaria entre unos y otros puede verse en el hecho de que mientras las naciones ricas de Europa, América del Norte y Australia hacen mucha alharaca con el asunto de los refugiados y el temor de verse invadidos, la gran mayoría de refugiados nunca ha dejado el continente. Por el contrario cientos de miles de hombres, mujeres, niñas y niños han sido absorbidos por comunidades africanas empobrecidas, aceptados como huéspedes, recibiendo tierra para que la cultiven para su propio uso.⁷

Una vez nacida, cualquier identidad dada cubre la distancia entre subjetividad y política, entre lo micropolítico y lo macropolítico. No es accidental que esta sea una idea que ha sido bien desarrollada por el pensamiento revolucionario feminista, dedicado como está a transformar la vida de las mujeres. La politización de la experiencia personal es una estrategia central del movimiento de mujeres en todo el mundo. Como resultado de la experiencia acumulada, generada por la praxis democrática de los movimientos de mujeres, la teoría feminista ha desarrollado una

⁷ Esto no significa negar la existencia de xenofobia, sino hacer notar que esta no es, de ninguna manera, la respuesta generalizada a los problemas de los vecinos. Donde existe, el estado poscolonial generalmente actúa enmascarado, estigmatizando y encarcelando a la gente en cuestión en campos, como precondition para recibir “ayuda”.

comprensión muy articulada del poder que puede ser de mucha utilidad para la consideración de la identidad, una comprensión que ponga de manifiesto el funcionamiento del poder que va de la recámara a la Cámara.

Hay un cierto holismo en todo esto y, no obstante, en nuestra teorización de la identidad hay una *balcanización* reflejada en los límites de las disciplinas académicas. Las identidades *atraviesan* las parcelas de lo político, lo económico, de la sociología, de la antropología y la psicología. Todas las identidades tienen historias —como lo señalara Freud hace tiempo atrás— y todas ellas implican cuestiones de poder, integridad y seguridad; cuestiones que tienen una divisa emocional y política (Freud, 1976, 1977; Mitchell, 1974) Parece que aún no somos capaces de hacer un manejo analítico de las complicadas relaciones que se dan entre la producción de identidades individuales y la producción de identidades comunitarias. Es aquí donde podemos localizar las limitaciones de la teorización sobre la identidad. ¿Qué tiene que aportar a esto una comprensión desde la teoría de género?

Todas las identidades tienen género y todas son, quizá, peligrosas.⁸ Nuevamente podemos agradecer a Sigmund Freud haber colocado el género en el centro de la teorización sobre identidad (Freud, 1977). En los círculos feministas poscoloniales se ha dado un debate intelectual fértil sobre nacionalismo y sus descontentos, como se ha revelado a través del análisis feminista (p.ej. McClintock, 1995; Yuval Davis y Anthias, 1989; Lazreg, 1994; Badran, 1994). ¿Cómo es entonces que algunos teóricos poscoloniales opten por ignorar la relevancia que tiene el género para nuestra comprensión de la identidad nacional y nacionalismo? (Bhabha, 1986; 1990; Mamdani, 1996, 2000). El mismo problema presentan quienes niegan que el género tiene alguna

⁸ En referencia a la declaración hecha por McClintock durante la inauguración de un evento: “Todos los nacionalismos tienen género, todos son inventados y todos son peligrosos.” (1995: 352).

relevancia para aspectos auténticamente africanos al inventar una imaginaria comunidad precolonial en la cual el género no existía (Oyewunmi, 1999). Existe, no obstante, amplia evidencia que sugiere que el género, en toda su diversidad de manifestaciones, ha sido uno de los principios organizativos centrales para las sociedades africanas, pasadas y presentes. Trabajar con esta visión agrega mucho a nuestro análisis, como adecuadamente lo muestra el florecimiento de los trabajos escritos sobre género y estados poscoloniales.

La forma como el género configura la identidad y el poder en los estados africanos poscoloniales actuales, está mediada por complicados aspectos y significados políticos. Todas y todos sabemos que las mujeres están más predominantemente dirigidas por los dictados de la costumbre y la comunidad, y, correspondientemente, con menos capacidad de hacer efectivos los derechos concedidos a la ciudadanía en general por medio del tropo de la legislación civil. Esta es la razón por la cual una de las estrategias de jurisprudencia feminista en el contexto africano involucra posibilitar mayor igualdad de género para acceder a la legislación civil, generalmente entendida como vehículo para la protección de los derechos de las mujeres y la realización de su ciudadanía. Esto es más evidente ahí donde la legislación consuetudinaria sigue asignando a las mujeres un estatus menor y, puede decirse que, son justamente prácticas consuetudinarias las que violan la integridad física y emocional de las mujeres.⁹ Esto significa que si el Estado, en efecto, se bifurca a lo largo de los tropos de los sistemas legales civil y consuetudinario (Mamdani, 1995), la aplicación de ambos también está profundamente determinada por el género y por tanto es desigual; me parece que bien vale la pena avanzar en la exploración de las consecuencias que ello tiene.

⁹ La red *Woman and Law* en Sudáfrica trabaja al respecto desde 1988.

Los dos últimos decenios han visto una creciente internacionalización del movimiento feminista, a través de organizaciones y redes internacionales y locales que reivindican la lucha feminista. Estas demandas originadas por los movimientos de mujeres ahora se las apropia la industria del desarrollo internacional, convirtiéndose en una variable importante en el proceso de internacionalización. Pero, ¿cuáles son las condiciones que dieron origen a esto? Durante el decenio de 1980 el impacto negativo que los paquetes de ajuste estructural tuvieron en todos los ámbitos —excepto para las elites arteras que viven en la periferia capitalista—, exacerbaron la feminización de la pobreza a tal punto que la naturaleza discriminadora de género de las estrategias económicas mundiales y sus consecuencias ya no pueden negarse.¹⁰ Una vez que las agencias internacionales anunciaron con bombo y platillo su interés por las mujeres, los gobiernos africanos de los años de 1980 fueron rápidos en ver los beneficios potenciales de adoptar una postura que los involucrara, si bien, sobre bases fundamentalmente instrumentales (Mama, 2000). De qué otra manera podemos explicar el establecimiento contradictorio de una maquinaria nacional para las mujeres en toda África, en momentos que los imperativos macro-económicos exigen que el Estado reduzca sus ámbitos de operación y ¡no expandirlos! Lo que estoy sugiriendo es que estas estructuras nacionales y políticas de género no están adecuadamente aseguradas en los presupuestos nacionales, porque han sido establecidas bajo el supuesto que atraerán donantes de financiamiento. En otros trabajos he explorado con más detalle las contradicciones y desafíos de las políticas de género en el África poscolonial, usando el ejemplo de los regímenes militares de Nigeria (Mama, 1995, 1999 y 2000). Es importante hacer notar que también hubo presiones políticas locales que llevaron a los

¹⁰ Sin embargo, la forma en que el género ha sido abordado, en su gran mayoría mediante un paradigma afirmativo de las mujeres-en-desarrollo deja mucho que desear. La marcada persistencia de la desigualdad de género e injusticia indica un alto grado de lo que la industria del desarrollo da en llamar “proyecto fallido”.

gobiernos africanos a involucrarse de una forma u otra. Para regímenes menos que democráticos las mujeres proporcionaron un complemento para la tiranía. Mobutu ¹¹ es bien conocido por su corrupción, brutalidad y libertinaje sexual, y para desviar la atención se embarcó en una “promoción a gran escala” y altamente publicitada de las mujeres durante la crisis de los años de 1980. No como ciudadanas con igualdad de derechos en su dictadura, sino circunscritas a sus roles de esposas y madres. Al inscribir de esta forma nuevamente a las mujeres, del entonces Zaire, no sólo reafirmó una forma particular de control masculino sobre las mujeres, sino que extendió el alcance de su dictadura tanto territorial como temporalmente. Reafirmar la subyugación de la mujer era atractivo para el hombre ordinario que probablemente pudo sentirse anulado en la experiencia vivida en el particular patriarcado de Mubutu y, ciertamente, para las muchas mujeres que se sintieron alagadas por esta repentina atención.

En Zimbabwe, el gobierno de Mugabe¹² ha desarrollado un juego contradictorio de políticas de género. Aquí, el encomio inicial al papel que desempeñaron las mujeres en la guerra de liberación y el apoyo por los derechos civiles y legales de las mujeres pronto dio lugar a una serie de retrocesos. Si los primeros años del decenio de 1980 vieron las detenciones masivas y abuso de cientos de mujeres por parte de la policía durante la “operación limpieza”, los de 1990 se caracterizaron por el rechazo que expresaron los tribunales judiciales para hacer respetar los derechos de las mujeres a heredar propiedad y poseer su propia tierra en el marco de la legislación civil. Los

¹¹ N. de T. Mobutu Sese Seko gobernó el Congo (renombrado Zaire en 1971 y actualmente República Democrática del Congo) por treinta y un años. Llegó al poder por un golpe de estado en 1965 y se mantuvo como gobernante absoluto hasta 1997.

¹² N. de T. Robert Mugabe es presidente de Zimbabwe desde 1980. Desde la década de 1960 militó y lideró movimientos de liberación y contra los privilegios de la minoría blanca en el poder. Actualmente su gobierno está sujeto a presiones internacionales por una apertura democrática ya que las últimas elecciones han sido caratuladas como fraudulentas.

juicios discriminatorios se basan invariablemente en las declaraciones hechas por jueces hombres, según las cuales esos derechos no son “consuetudinarios” (ZWRCN, de próxima aparición, Nkiwane, 2000).

Un análisis feminista de los estados poscoloniales vincula la violencia y las manifestaciones destructivas de las acciones del Estado moderno con la persistencia del patriarcado en toda su perversidad. Enfoca el autoritarismo a partir de la percepción aguda de los estudios feministas, construyendo sobre la base de un trabajo que comienza a explorar las complejas resonancias y disonancias que ocurren entre las subjetividades y lo político, entre lo individual y lo colectivo. Ofrece un poderoso repensar las identidades nacionales y abre posibilidades para imaginar comunidades radicalmente distintas. En un nivel más concreto, sugiero que la experiencia acumulada de organización participativa democrática en los movimientos de mujeres proporciona amplia evidencia de que hay otras formas de gobernar, más incluyentes, y de ser gobernados, que las asumidas por los sistemas democráticos liberales contemporáneos. Los ejemplos que he proporcionado hasta ahora ilustran el modo instrumental con que se ha retomado el discurso de género internacional por parte de los regímenes autoritarios que buscan reconocimiento de la comunidad internacional, al mismo tiempo que consolidan el poder que mantiene apaciguando a sus gobernados con la afirmación de identidades de género convencionales. Otros ejemplos aportarían sobre las formas como estas actividades siguen el juego, utilizando una estrategia analítica similar para explorar las diversas y complicadas manifestaciones de políticas de género en todas las formas organizativas que comprenden las sociedades poscoloniales: corporaciones, gobiernos, organizaciones no gubernamentales y las de base. Por ejemplo, en la nueva Sudáfrica vale la pena investigar cómo la apertura financiera y la adopción de procedimientos gerenciales corporativos han afectado la instrumentación de

compromisos de política nacional e institucional destinados a la transformación y la equidad de género ¿Cómo ha afectado la política macroeconómica la disponibilidad de recursos y capacidades para la realización de las promesas democráticas? Finalmente, permítase sugerir que en los movimientos de mujeres, quizá por su extendida adhesión a prácticas organizativas democráticas y participativas, podemos discernir el surgimiento de nuevas y más desafiantes identidades. Aquí encontramos mujeres intentando crear espacios autónomos donde trabajar en la elaboración y desarrollo de su propia acción individual y colectiva, mujeres que desafían y sabotean los precedentes patriarcales de las “identidades políticas” recibidas y reproducidas por los viejos regímenes.

En el momento presente, si optamos por ver más allá de las maquinaciones del capitalismo tardío y escuchamos más allá de los gritos de batalla de los hombres poderosos, podremos escuchar el desafío tranquilo, persistente, que articulan las mujeres. Podemos confiar profundamente en el hecho que hay comunidades en todo el mundo que resisten ante el fundamentalismo, el militarismo y los traficantes de la guerra, agrupándose y reagrupándose e innovando estrategias políticas, económicas y culturales en los intersticios del poder. El reto intelectual de la identidad reside en el ejercicio de agregar el género al arsenal de herramientas analíticas que se requieren para pensar las identidades, de manera que podamos profundizar nuestra comprensión del poder e incrementar nuestra capacidad estratégica para enfrentar y cuestionar su capacidad destructiva. Siendo una optimista, parto del supuesto que todavía tenemos la posibilidad de hacerlo.

Referencias Bibliográficas

Anderson, B.

1983 *Immagined Communities*, Verso, Londres.

Appiah, K.A.

1992 *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Methuen, Londres.

Appiah K.A. y H.L. Gates

1999 *Africa: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, Basic Nueva York.

Badran, M.

1994 "Dual Liberation: Feminism and Nationalism in Egypt" En *Feminist Issue*, 8 (1)

Balibar, E.

1997 "Globalisation/Civilisation", entrevista con Jean-Francois Checrier, C. David & N. Tazi en *Documenta X – The Book*, Kassel.Cantz Verlag.

Bulhan, H.A.

1981 "Psychological Research in Africa: Genesis and Function", *Race and Class*, 23 (1), pp. 25-44.

Donzelot, M.

1980 *The Policing of Families*, Hutchinson, Londres.

Foucault, M.

1980 "Power and Strategies" En C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: selected Interviews and other Writings by Michele Foucault 1972-1977*, Harvester Press, Brighton.

Freud, S.

1976 *Two Short Accounts of Psychoanalysis*, Penguin Books, Harmondsworth.

1977 *On Sexuality*, vol. VII The Pelican Freud Library, Penguin Books, Harmondsworth.

Gordon, C. (ed.)

1980 *Power/Knowledge: selected Interviews and other Writings by Michele Foucault 1972-1977*, Harvester Press, Brighton.

Henriques, J., W. Hollway, C. Urwin, C. Venn & V. Walkerdine

1984 *Chancing the Subset: Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Methuen, Londres.

Lazreg, M.

1994 *The Elocuence of Silence: Algerian Women in Question*, Routledge, Londres-1994

Mama, A.

1995a *Beyond the Masks: Race, Gender and Subjectivity*, Routledge, Londres, 1995a.

1995 b "Feminism of Femocracy? State Feminism and Democratization in Nigeria" En *African Development*, 20 (1), CODESRIA.

1999 “Khaki in the Family: Gender Discourses and Militarism in Nigeria”, *African Studies Review*, 41 (2), 1999, pp. 1-17.

2000 *Feminism and the State in Africa: Towards an Analysis of the National Machinery for Women in Africa*, núm. 2, National Machinery Seriesw, Third World Network, Accra.

Mamdani, M.

1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton University Press.

Mamdani, M.

2000 *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press.

McClintock, A.

1995 “No Longer in a Future Heaven: Woman and Nationalism in South Africa”, En *Transitions*, 51, pp. 104-123.

Mudimbe, B.

1989 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Language*, Indiana University Press-

Mitchell, J.

1974 *Feminism and Psychoanalysis*, Allen Lane, Londres.

Nkiwane, T.

2000 "Gender, Citizenship, and Constitutionalism in Zimbabwe: The Fight Against Amendment 14" En *Citizenship Studies*, vol. 4 (3), 2000, pp.325-337.

Omoregbe.

1999 "African Philosophy: Yesterday and Today" en E. Eze (ed.), *African Philosophy: An Antology*, Blackwell, Oxford, 1999.

Oyewunmi, O.

1999 *The Invention of Woman*, University of California Press.

Rose, N.

1985 *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England, 1869-1939*, Routledge Kegan Paul, Londres, 1985.

Rose, N.

1989 *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Routledge, Londres,

Yuval-Davis, F. y F. Anthias (eds.),

1989 *Women-Nation-State*. Macmillan, Londres.

ZWRCN

A long and Winding Road: The History of the Zimbabwe Women's Resource Centre and Network, ZWRCN, Harare (de próxima aparición).

Capítulo 6

“Feminismo Islámico”: Negociando el Patriarcado y la Modernidad en Irán*

Nayereh Tohidi¹

Desde el advenimiento de la República Islámica en 1979, la intervención en el tema de género ha ganado una mayor relevancia y una intensidad sin precedentes en la sociedad y la política en Irán. Tanto el actual régimen de género como el movimiento de mujeres que lo desafía presentan características complejas, contradictorias y paradójicas. Este artículo es un intento de explicar un aspecto de esta complejidad, el que se refiere a la negociación entre el patriarcado gobernante y las mujeres iraníes. Se centra en el análisis de una de las estrategias que emplean numerosos reformadores musulmanes, tanto mujeres como hombres, para abordar el discurso Islámico tradicional, sobre todo en lo que atañe a la construcción patriarcal de la *sharia* (ley Islámica). Esta estrategia en la lucha de las mujeres –conocida en Occidente como “feminismo Islámico”– representa, entre otras, un modo de resistencia y una subversión desde dentro del marco religioso y de las instituciones Islámicas. Se trata de un intento de parte de las creyentes musulmanas de reconciliar su fe con la modernidad y con el igualitarismo de género.

La religión, a pesar de ser un factor importante, es tan sólo un determinante, entre otros muchos, del estatus y los derechos de las mujeres, estando su influencia mediada por factores socio-económicos, así como por las políticas del Estado, el

* Publicado originalmente como “*Islamic Feminism: Women Negotiating Modernity and Patriarchy in Iran.*” in The Blackwell Companion of Contemporary Islamic Thought, edited by Ibrahim Abu-Rabi, (Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2006). Traducido al español por Maggie Smith.

¹ Me gustaría mostrar mi agradecimiento a Jennifer Olmstead y Nikki Keddie por sus comentarios sobre una version anterior y más corta de este artículo que se publicó con el título “Islamic Feminism: Perils and Promises” en *Middle East Womens Studies Review* 26:3/4, 2002.

sistema educativo y otras instituciones socio-culturales.² Sin embargo, la reciente oleada del islamismo y la instrumentalización política de la religión ha aumentado la importancia del papel del Islam, sobre todo el de la *sharia*. El Islam, al igual que las otras dos religiones de Abraham, se originó en un orden preindustrial, premoderno y patriarcal. En las tres religiones se han producido luchas, incluso a guerras, para poder reconciliarse con la modernidad, especialmente en lo que concierne a la transformación de los roles de género y las actitudes hacia la sexualidad hacia posiciones más igualitarias. En el mundo Islámico de hoy, incluyendo a Irán, cabe distinguir tres tendencias religiosas principales en función de sus posiciones con respecto a los derechos humanos y los derechos de las mujeres: la de los tradicionalistas conservadores, la de los reformistas liberales (modernistas), y la de los islamistas radicales revolucionarios. ¿Cuál es la dimensión de género del resurgimiento religioso actual? ¿Cómo aborda cada una de estas tres tendencias la cuestión de los derechos humanos y los derechos de las mujeres?

1. El Islam tradicional/conservador: Principalmente promovido por los *ulema* tradicionalistas y las capas más tradicionales de las clases populares, sobre todo los comerciantes, esta tendencia insiste en la preservación de un régimen de género patriarcal. Asigna las mujeres al espacio privado y entiende los papeles y obligaciones de la madre y la esposa como los únicos que corresponden a las mujeres. El velo es el dispositivo principal dirigido a mantener un reparto estricto del trabajo y una segregación de espacios según el sexo.

Los derechos humanos, que se perciben como una noción laica basada en un universo individualista y centrado en el ser humano, se consideran, por lo tanto, incompatibles con un universo centrado en Dios, que prima las obligaciones (en vez de

² Para estudios sobre la relación entre el Islam y otras instituciones sociales, véase por ejemplo: Haddad, Yvonne Yazbeck y John L. Esposito (eds) *Islam, Gender and Social Change* (Oxford University Press, 1998); Kandiyoti, Deniz (ed) *Women, Islam and the State* (Temple University Press, 1991).

los derechos) y las formaciones fundadas en el clan/parentesco/familia (en lugar de en el individuo). La desigualdad en los derechos y las obligaciones entre los hombres y las mujeres, según los define la antigua *sharia* y el *fiqh* (la jurisprudencia Islámica), se justifican a partir del orden divino y de las diferencias naturales entre los sexos.

2. El Islam reformista liberal/moderno: los que abogan por esta tendencia son los *ulema* más modernos, los nuevos intelectuales Islámicos (entre ellos las feministas Islámicas) y la educada y moderna clase media urbana. Los antecedentes modernos de esta tendencia se extienden para incluir a pensadores modernistas musulmanes de finales del XIX y principios del XX como Mohammed Abduh (1849-1905), el movimiento *Salafi* en Egipto y el movimiento *Yadid* en Asia Central. Tal y como ocurrió entre sus homólogos europeos de la época de la Ilustración, esta tendencia modernista se ha centrado principalmente en los hombres. Sin embargo, habiendo sido influídos por los movimientos de mujeres y las críticas feministas, que promueven el Islam reformista o modernista/liberal, y deseosos de distanciarse de los tradicionalistas conservadores e islamistas, los defensores de esta corriente cada vez son más abiertos y receptivos hacia relaciones de género igualitarias y las ideas feministas que las promueven.

3. El Islamismo revolucionario o el Islam radical: Neo-patriarcado. El Islamismo se ha representado como una alternativa o una solución frente a la “decadencia moral” relacionada con el género y a todos los males sociales propios tanto de los sistemas tradicionales como de los modernos. Su agenda en relación al género, a pesar de no ser idéntica a la de los tradicionalistas conservadores, se basa así mismo en una reacción frente a los regímenes de género y las costumbres sexuales promovidas por las personas laicas y occidentalizadas, entre ellas los modernistas, los liberales, los socialistas y las feministas. A diferencia de los casos más extremos de islamistas, como

los Talibán, ubicados en un Afganistán devastado y subdesarrollado, muchos islamistas en ámbitos socio-económicamente avanzados (como Egipto e Irán) se han visto obligados a acomodarse a un régimen de género más mixto, hecho que tiene implicaciones paradójicas para los derechos de las mujeres.³

Como su objetivo es conquistar el poder del Estado, los islamistas utilizan la experiencia de alienación y agravios de mujeres y hombres de clase media y baja. A diferencia de los tradicionalistas, los islamistas, en su apuesta por el poder político, se benefician del apoyo de muchas mujeres, movilizándolas y haciéndolas partícipes del activismo social y político. Para aumentar su competitividad política, y conscientes de las exigencias económicas de las modernas y urbanas clases medias y trabajadoras (sobre todo en lo que se refiere al papel cambiante de las mujeres), muchos islamistas aceptan el derecho de éstas a votar, además de su derecho a la educación y al empleo en ciertos sectores. Sin embargo, al igual que los tradicionalistas, los islamistas insisten obsesivamente en la indumentaria 'Islámica' (si bien ésta es un poco menos restrictiva que la que propone el tradicionalismo), en la segregación según el sexo, en el control de la sexualidad de las mujeres y en una versión ligeramente reformada de la *sharia* como fundamento de la ley de la familia. En consecuencia, muchos islamistas (como ocurre en Irán, Egipto, Turquía, Indonesia, el Líbano y otros países) articulan un neo-patriarcado que puede ser menos restrictivo que el promovido por los Talibán pero que sigue siendo opresivo y en el que prima la supremacía del hombre sobre la mujer.⁴

Un ejemplo claro y fascinante de la diferencia entre estas tres tendencias con respecto al género y los derechos de las mujeres se puede observar en los actuales

³ Véase Hatem, Mervat "Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Post-Colonial Nation State" y también Najmabadi, Afsaneh "Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth" ambos en Haddad, Y.Y. y J.L.Esposito (eds) *Islam, Gender and Social Change*, 1998.

⁴ Sobre las similitudes y diferencias entre los islamistas de Irán y los de Afghanistan, véase Kar, Mehrangiz "Women's Strategies in Irán from the 1979 Revolution to 1999" en Jane Bayes y Nayereh Tohidi (eds) *Globalization, Gender and Religion*, 2001.

debates políticos, teológicos y filosóficos en Irán.⁵ De no triunfar los *ulema* modernistas y los intelectuales en sus intentos de reformar la *sharia* y el *fiqh*, ninguna democracia y desde luego ningún derecho de igualdad para las mujeres pueden lograrse en el mundo Islámico.

Con el propósito de evitar la esencialización del Islam, vamos a repasar algunos de patrones globales en relación a los derechos de las mujeres y a la religión, tanto en el seno de sociedades Islámicas como no-Islámicas, ya que éstas últimas inevitablemente interactúan con las políticas Islámicas, los discursos de género y el movimiento de mujeres en Irán.

Los patrones globales de los derechos de las mujeres

El siglo XX se ha llamado ‘el siglo de las mujeres’ debido a las transformaciones significativas que ha experimentado el papel de las mujeres, y por la mayor visibilidad de la actividad de éstas en todos los dominios: lo político, lo social y lo cultural. Gracias a los movimientos de las mujeres y las intervenciones intelectuales y políticas de las feministas, la comprensión y la práctica normativa masculina en torno a los derechos civiles y humanos sufrieron una destacada transformación hacia el igualitarismo a finales del siglo XX. Sin embargo, como demuestra una serie de estudios recientes (por ejemplo, el informe de las Naciones Unidas en conmemoración del 50 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos de diciembre de 1998; el Informe del Desarrollo Humano de 1999 llevado a cabo por el PNUD; el Informe Mundial de la organización Human Rights Watch de 2000), la mayoría de las mujeres en todo el mundo (musulmán y no) todavía sufren patrones sistémicos de violencia, desigualdad, discriminación, abuso y abandono, tanto en el hogar como en el mercado laboral y en la sociedad en su conjunto, sobre todo en situaciones de guerra

⁵ Para una narración fascinante de estos debates, véase Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton University Press, 1999).

internacional o civil y conflictos inter-étnico, en campos de refugios o migrantes, en redes de tráfico sexual, en situaciones de ‘asesinato por honor’, de violencia y asesinato relacionados con la dote matrimonial, de mutilación genital y violencia perpetrada o promovida por el Estado.

Los cambios legales a favor de los derechos de las mujeres y los discursos sobre los derechos de las mujeres como derechos humanos todavía no se han convertido en políticas y prácticas efectivas en muchas partes del mundo, sobre todo en el mundo musulmán. Muchos gobiernos en el mundo musulmán, los Islámicos y los que no lo son, se niegan a reconocer, mucho menos a remediar, las leyes, tradiciones y prácticas discriminatorias que perpetúan la posición de inferioridad de las mujeres. El sexismo no es particular a Irán o al mundo Islámico; pero si lo es la solidez de las normas patriarcales y la resistencia dominante a la noción de igualdad en derechos que pervive actualmente en muchas sociedades Islámicas en comparación con el Occidente cristiano.

Por ejemplo, mientras la mayoría de los países miembros de la ONU, entre ellos muchos países musulmanes, han ratificado la carta internacional de los derechos de las mujeres, es decir, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW) adoptada por la ONU en 1979, muchos la han ratificado con reservas, reservándose el derecho a modificar o excluir cualquiera de los términos que resulte incompatible con sus leyes nacionales. Se han esgrimido más reservas frente a la CEDAW que a cualquier otra convención, siendo algunas esencialmente incompatibles con el propósito general del tratado: la igualdad de derechos de las mujeres.⁶

⁶ Clark, Belinda “The Vienna Convention Reservations Regime and the Convention of Discrimination against Women” *American Journal of International Law* 85 (1991), p. 317.

Esta situación ha dado lugar a lo que Ann Elizabeth Mayer (1995) llama “la nueva hipocresía mundial”; estrategias retóricas que anuncian el apoyo a la igualdad de las mujeres a la vez que persiguen políticas enemigas a los derechos de las mujeres.⁷ Tal y cómo señalan Mayer (1995) y Baynes y Tohidi (2001), esta hipocresía no se limita a los Estados musulmanes. Para evitar la responsabilidad internacional de salvaguardar los derechos iguales de la mujer, al igual que Estados Unidos invoca su Constitución y el Vaticano la ley natural y la tradición de la Iglesia, los países musulmanes invocan la incompatibilidad de la ley Islámica (*sharia*) con la CEDAW.⁸

Dos casos específicos de esta situación son los de Arabia Saudí y la República Islámica de Irán; la comparación y contraste de ambos revela paradojas interesantes sobre el patriarcado religioso en tiempos modernos. Como resultado de las presiones internacionales, y con el fin de preservar las relaciones públicas y mejorar su imagen en el exterior, el gobierno patriarcal de Arabia Saudí se ha sumado recientemente a la CEDAW, si bien sólo a nivel formal y de un modo hipócrita, tal y como indican las numerosas reservas propuestas basadas en la *sharia*. Por otro lado, la resistencia patriarcal en Irán ha conseguido bloquear incluso una ratificación formal y hipócrita de la CEDAW. Ésto constituye una evidencia clara de que la política iraní, secuestrada por la jurisprudencia tradicionalista, sigue siendo menos flexible en su interpretación de la *sharia* en lo que se refiere a los derechos de las mujeres y la ley de familia que la que hace Arabia Saudí, a pesar de que en realidad las mujeres iraníes estén mucho más integradas y sean mucho más visibles en esferas públicas y políticas en este país. Las mujeres saudíes, por ejemplo, hasta hace muy poco han visto negado incluso su derecho

⁷ Mayer, Ann Elizabeth “Rhetorical Strategies and Official Policies on Women’s Rights” en *Faith and Freedom: Women’s Human Rights in the Muslim World*, editado por Mahnaz Afkhami (Nueva York: IBTaurus, 1995)

⁸ Véase Bayes, Jane y Nayereh Tohidi (eds) *Gender, Globalization and Religion: the Politics of Women’s Rights in Catholic and Muslim Contexts* (Nueva York: Palgrave, 2001) pp. 2-6. También Colum Lynch “Islamic Bloc, Christian Right Team Up to Lobby UN” en el *Washington Post*, 17 junio, 2002, p.A07.

a poseer carnets de identidad individuales y aún siguen estando privadas de muchos derechos políticos y civiles, entre ellos el derecho a conducir automóviles; las mujeres Iraníes han conquistado más derechos sociales y políticos que sus homólogas en Arabia.

Además, las mujeres iraníes se han politizado en mayor medida a causa de su participación activa y masiva en los movimientos sociales desde la Revolución Constitucional en 1905-1911 hasta la Revolución de 1979. Aunque la Revolución de 1979 acabó en la instauración de un Estado islamista y de políticas de género regresivas, irónicamente esto mismo ha sacado a la superficie el tema de las mujeres, acelerando paradójicamente el proceso de desarrollo de la conciencia feminista. Debido al desarrollo que han tenido los movimientos revolucionarios, la política de Irán (además de su sociedad) es más heterogénea, diversa y dinámica que la del Estado Saudí, que se destaca por su carácter homogéneo y centralizado. Por este motivo, incluso una ratificación de la CEDAW motivada por una estrategia diplomática de parte del gobierno Iraní podría abrir un nuevo espacio de contestación a la hipocresía del Estado para las mujeres y los reformadores, señalando la incompatibilidad de las leyes actuales (sobre todo del código penal y la ley de familia) con los objetivos y principios de la CEDAW.

Así pues, ha sido más difícil ratificar la CEDAW en Irán que en Arabia Saudí porque su ratificación en Irán hubiera implicado cambios y reformas reales en el sistema legal y la política de género del régimen Islámico, mientras en Arabia Saudita una ratificación formal e hipócrita puede mantenerse sin desencadenar inmediatamente un desafío al Estado de parte de la sociedad. En Irán, la creciente tendencia hacia la secularización, el vigoroso debate en torno a la relación entre la democratización y el Islam liberal o reformista, el desarrollo del activismo social de las mujeres, la prensa de mujeres y la conciencia feminista entre las mujeres Iraníes (tanto en Irán como en el

extranjero, entre la diáspora Iraní), además de la presencia de feministas musulmanas activas en el parlamento (*majlis*), han situado al patriarcado iraní y a su principal baluarte en el poder, el *ulema* shií conservador, en una posición defensiva.

Por lo tanto, la República Islámica de Irán no puede sumarse ni siquiera formalmente a la CEDAW sin revisar y reformular de un modo serio su perspectiva islamista y su interpretación patriarcal del Islam. Esta realidad ha convertido la jurisprudencia tradicional gobernante, la *sharia* Islámica, en una de las barreras principales contra la democratización del país y contra cualquier reforma política o legal, sobre todo en las áreas que conciernen a los derechos de las mujeres. De este modo, la cuestión del género se ha convertido en el punto ciego de la democratización y la secularización de Irán.

Para ir desenmarañando este impedimento ideológico de la democracia y la igualdad de derechos de las mujeres, muchos demócratas y reformistas modernistas han llegado a creer que uno de los requisitos de la modernidad y la democratización en el mundo musulmán en general y en Irán en particular, es que el Islam pase por un proceso de reforma. Un ejemplo reciente de esta perspectiva que llamó la atención internacional es el de Hashem Aghayari, un reformador Islámico y docente universitario cuya llamada en favor de un “protestantismo Islámico” le llevó a la cárcel con una sentencia de pena de muerte (en la actualidad pendiente de apelación).

Otros reformadores musulmanes, entre ellos clérigos prominentes como Hoyat ol-Islam Yusef Eshkevari, Mohammed Moytahed Shabestari y Seyyed Muhsen Saeedzadeh, además de intelectuales Islámicos laicos como Akbar Ganyí y Alireza Alavizadeh, han exigido una reforma Islámica, específicamente una interpretación igualitaria en cuanto al género de los textos Islámicos, así como una sustitución de la ‘jurisprudencia tradicionalista’ (*fiqh-e sunnati*) por una ‘jurisprudencia dinámica’ (*fiqh-*

e pouya). Esta nueva tendencia reformista entre los intelectuales musulmanes, indentificados en Irán como ‘los intelectuales religiosos’ (*rowshanfekran-e dini*) o el ‘nuevo pensamiento religioso’ (*nov andishi-ye dini*), representa un pensamiento y una práctica modernas que aspira a reconciliar la modernidad, la democracia y el feminismo con la fe Islámica. Una dimensión importante de esta reforma Islámica es el feminismo musulmán (“el feminismo Islámico”).

Desde una perspectiva histórica, el alcance del desafío actual a las relaciones patriarcales y patrimoniales, sobre todo de las procedentes del patriarcado religioso, no tiene precedentes en Irán. Una de las razones de la potencia actual y (esperemos) de la eficacia a largo plazo de este desafío protagonizado por las mujeres contra el régimen patriarcal en Irán es la convergencia reciente entre el feminismo secular y el feminismo musulmán basado en la fe. Juntos ejercen una presión contra el dominio masculino tanto dentro como fuera del marco religioso.

Una breve alusión a la política de ratificación de la CEDAW por parte del gobierno iraní ayudará a ilustrar esta situación. Tras una campaña por parte de los grupos de mujeres y la prensa de mujeres (tanto religiosa como secular) para exigir que el gobierno subscribiera la CEDAW, campaña que incluyó negociaciones intensas entre las diputadas reformistas musulmanas y algunos *ulama* influyentes en Teherán y en Qom, el gobierno de Khatami entregó al Parlamento en diciembre de 2001 una propuesta legislativa para su ratificación, si bien con algunas reservas añadidas por los *ulama*.

Después de un intenso debate en el seno de la Comisión Cultural del Parlamento, la legislación fue aprobada. Sin embargo, antes de presentarse para su votación final por parte de la asamblea general, la legislación fue suspendida temporalmente por el líder del Parlamento, Hoyat ol-Islam Mehdi Karrobi. Desde entonces, los grupos de mujeres,

entre ellos el “Centro Cultural de las Mujeres”, y la prensa de mujeres, por ejemplo las revistas *Zanan* y *Zanan-e Irán*, además de diputadas reformistas como Azam Naseripour (representante de Islamabad-gharb) y Sharbanu Emami (representante de Urumiyyeh) han protestado por esta irregularidad en el procedimiento y han cuestionado las razones que se esconden tras la clausura del debate sobre la legislación de la CEDAW. Una y otra vez les han aconsejado que sean pacientes puesto que existen asuntos de debate y votación más urgentes sobre la mesa.

En una sesión parlamentaria más reciente (mayo 2003), momento en el que algunas diputadas se negaron a resignarse y exigieron una explicación transparente e inmediata, Karrobi confesó que la legislación de la CEDAW, así como el debate se habían suspendido gracias a la intervención y “la oposición de los ancianos de la nación (*bozorgan-e qowm*) y del seminario de Qom (*huzeh-ye elmiyyeh Qom*).” A continuación dijo que el gobierno debía “consultar y resolver algunas dudas en las mentes de nuestro *ulama*” acerca de la incompatibilidad entre la CEDAW y la *sharia*.⁹ En respuesta, la revista semanal en red *Zanan-e Irán* ha empezado a recoger firmas para ejercer una acción legal popular en contra de esta violación ilegal del proceder parlamentario.¹⁰

Este alto en el proceso de ratificación de la CEDAW es una indicación más de cómo el Islam tradicionalista, junto con los islamistas radicales, todavía mantiene el control sobre la ley y el proceso legal en lo que concierne a los temas de género en Irán. Esta desafortunada realidad ofrece opciones diversas para mujeres, según sus convicciones. Mientras muchas mujeres seculares ven que la sustitución del Estado religioso por uno laico y democrático es el único camino que lleva a la igualdad de derechos, para muchas mujeres Islámicas el fin del Estado Islámico no es necesariamente el fin del patriarcado Islámico. Hasta que el propio Islam no sea

⁹ Véase *Rouydad*, 19 Urdibehesht, 1382 o *Irán-Emrooz*, 7 mayo 2003 (www.Irán-emrooz.de)

¹⁰ Véase www.zananinIrán.com, Urdibehesht 14, 1382/4 mayo 2003

comprendido, practicado y reconstruido dentro de un marco igualitario, las mujeres musulmanas no podrán sentirse liberadas del sexismo ni de la dominación de los hombres. Por eso, el proyecto del ‘feminismo Islámico’ es visto por algunos reformistas musulmanes en Irán, entre ellos Saeed-zadeh¹¹ y Alavi-tabar,¹² además de por muchas feministas musulmanas en otras sociedades musulmanas, como una necesidad histórica para la modernización del Islam y la reconciliación de los musulmanes con las nuevas exigencias que plantea el cambio en los roles de género y en la sexualidad en los tiempos modernos.

El feminismo musulmán y la reforma moderna en el contexto global

En las últimas décadas, muchas sociedades musulmanas, entre ellas las de Oriente Próximo, han experimentado un aumento sin precedentes en la tasa de alfabetización de las mujeres (más de 65 por ciento en 2000 comparado con menos de 50 por ciento en 1980 entre las mujeres de más de 15 años de edad).¹³ La brecha tradicional entre hombres y mujeres en lo que concierne a la educación se está reduciendo, y en algunas sociedades, entre las que figura Irán, la tasa de matriculación de las mujeres en instituciones de educación superior iguala e incluso supera la de los hombres.

En Irán, en 1976, tan sólo el 35,6 por ciento de mujeres sabían leer y escribir. En 1999, la tasa de alfabetización alcanzó el 80 por ciento (para las mujeres en el ámbito rural la tasa ha pasado del 17,4 al 62,4 por ciento). En 2001, el 62 por ciento de los alumnos matriculados en las universidades de Irán eran mujeres. Este impresionante

¹¹ Véase Mir-Hosseini, 1999.

¹² Véase “Mas`ale-ye zanan: Nov andishi-ye dini ve feminism” (La cuestión de las mujeres: Nuevo pensamiento religioso y el feminismo), entrevista con Alireza Alavi-tabar, en la revista mensual *Aftab*, 24, Farvardin 1382/ marzo 2003: pp.38-41

¹³ Estimación aproximada basada en tres regiones de Asia, según informa *The World's Women 2000: Trends and Statistics*. Nueva York, Publicaciones de las Naciones Unidas, 2000, p. 89, cuadro 4.5.

avance en la educación de las mujeres evidentemente ha tenido como consecuencia su mayor cota participación en la vida social y política fuera del ámbito privado. Las mujeres no sólo han sido influenciadas por la modernización; en tanto grupo altamente educado y profesional, se han convertido en agentes importantes del cambio y de la modernización.

Sin embargo, el aumento dramático de las tasas de alfabetización no ha llevado a un nivel correspondiente de empleo entre las mujeres en los sectores formales de la economía (14,3 por ciento en 1999).¹⁴ Los cambios en la estructura patriarcal del sistema legal y de las instituciones políticas, religiosas y económicas en las sociedades del Oriente Próximo en general y en Irán en particular, sobre todo en lo que respecta a la ley de familia, la estructura de la familia, los estereotipos de género y las costumbres sexuales, andan muy por detrás de los cambios modernizadores en el ámbito de la socialización y la conciencia política de las nuevas mujeres de clase media.

Además de esta contradicción en las dinámicas del género, y en parte debido a ella, las mujeres se han enfrentado a una oleada de islamismo y conservatismo que muchas veces conlleva un programa de género reaccionario. En el caso de Irán, y sobre todo en los primeros años de la emergencia de la República Islámica, el islamismo demostró un impacto claramente retrógrado sobre los derechos de las mujeres, si bien la naturaleza y la intensidad de este impacto variaban dependiendo de la clase, la etnicidad y la pertenencia religiosa de las mujeres.¹⁵ El islamismo en Irán, como en algunas otras sociedades musulmanas como Turquía, Egipto y Malasia, ha ocasionado muchos reveses reales o posibles para los derechos individuales de las mujeres modernizadas y

¹⁴ El sector público presenta una tasa más elevada, llegando a 31 por ciento. El sector informal presenta la tasa más alta. Véase Poya, Maryam *Women, Work and Islamism: Ideology and Resistance in Iran*. Londres: Zed Books, 1999: pp.77-87

¹⁵ Muchas estudiosas, yo misma incluida, hemos explicado las razones de la oleada del islamismo y el significado de su dimensión de género, además de las razones históricas, geográficas, económicas, políticas y culturales que explican la fuerza y resistencia especial del patriarcado en Irán y en otras sociedades musulmanas. Véase, por ejemplo: Keddie, 2002; Kandiyoti, 1988; Moghadam, 1993; Tohidí y Bayes 2001.

privilegiadas de las clases altas y medias urbanas, y también ha aumentado la discriminación contra las mujeres rurales y de las clases trabajadoras. Sin embargo, para un número considerable de mujeres anteriormente más marginadas, las de la clase media recientemente urbanizada y tradicionalista, el islamismo ha propiciado su activismo social, político y religioso.

La islamización de la vida, tanto pública como privada, como por ejemplo la obligación de llevar el velo y la segregación de los espacios por sexo, ha eliminado algunas de las excusas anteriormente utilizadas por la autoridad tradicional masculina para prevenir la entrada de mujeres y niñas en espacios públicos como institutos, universidades, transporte público, las vías públicas, y las industrias de los medios de comunicación y del cine. Este hecho ha servido irónicamente para abrir nuevas esferas, anteriormente inaccesibles, de intervención para este estrato de mujeres, ya se tratara de espacios físicos como las mezquitas o de espacios intelectuales como los debates cultos sobre teología.

El feminismo modernista reformista, conocido en Occidente como ‘feminismo Islámico’ o ‘feminismo musulmán’, surge precisamente en este contexto caracterizado por un resurgimiento islámico considerable, y debe entenderse en el contexto de la particular historia de encuentro y negociación con la modernidad dentro del mundo musulmán a lo largo de las últimas dos décadas. Tal y como he señalado anteriormente, estos planteamientos de género son parte de un movimiento más amplio de reforma del pensamiento y de las instituciones Islámicas, en particular, y de las sociedades de mayoría musulmana en general.

El llamado feminismo musulmán emerge principalmente en las ciudades entre las mujeres cultas y profesionales de la clase media que, a diferencia de otras pioneras de los derechos de las mujeres y el feminismo en el mundo musulmán, cuya orientación

era más bien secular, liberal o socialista, y ‘occidentalizada’, no están dispuestas a abandonar su orientación religiosa y mantienen el Islam como un componente importante de su identidad étnica, cultural o incluso nacional. Un ejemplo activo y ilustrativo de esta tendencia es “Hermanas en el Islam”, un grupo en Malasia cuyo lema es “Justicia, democracia y igualdad.”¹⁶

Un cuerpo cada vez mayor de literatura y debate sobre el ‘feminismo Islámico’ ha emergido en el campo de los estudios de la mujer en Oriente Próximo, estimulando así debates que a veces son útiles y a veces ocasionan divisiones entre las estudiosas y activistas preocupadas por temas de la mujer en Oriente Próximo y en algunas sociedades musulmanas, entre ellas Irán (por ejemplo, Abu-Lughod 1998; Afshar 1998; Ahmed 1992; Al-Hibri 1997; Badran 1999; Barlas 2002; Cooke 2001; Fernea 1998; Friedl 1997; Hassan 1995; Hatem 1998; Hoodfar 1996; Kamakhani 1998; Kian-Thiebaut 1997; Kar 2001; Karam 1998; Keddie 2000; Mernissi 1991; Mir-Hosseini 1996 y 1999; Moghadam 2000; Moghissi 1998; Najmabadi 1998; Nakanishi 1998; Paidar 1982 y 2001; Roald 1998; Smith 1985; Stowasser 1994; Tohidi 1996, 1998 y 2001; Torab 2002; y Wadud 1999).¹⁷

¹⁶ Para más información sobre este grupo activo de feministas musulmanas, véase www.muslimtents.com/sistersinislam/

¹⁷ Abu-Lughod, Lila. Ed. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998; Afshar, Haleh. *Islam and Feminisms: An Iranian Case Study*. London: Macmillan, 1998; Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992; Al-Hibri, Aziza. “Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women’s Rights.” *American University Journal of International Law and Policy*. 12 (1997): 1-44; Badran, Margot. “Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East.” *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female Public Space in Islamic Societies*. Ed. Asma Afsaruddin. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999: 159-88; Barlas, Asma. *‘Believing Women’ in Islam: Understanding Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin: Texas University Press, 2002; Cooke, Miriam. *Women Claiming Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. London: Routledge, 2000; Fernea, Elizabeth W. *In Search of Islamic Feminism*. New York: Doubleday, 1998; Friedl, Erika. “Ideal Womanhood in Postrevolutionary Iran.” *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross-Culturally*. Eds. Judy Brink y Joan Mencher. New York: Routledge, 1997; Hassan, Riffat. “Women’s Rights and Islam: From the I.C.P.D. to Beijing.” Ponencias escritas para un proyecto de la Fundación Ford en Cairo en 1994, para una conferencia de la Federación Internacional de Planned Parenthood en Tunis en 1995, y para la Asociación de Planificación Familiar en Pakistán en abril 1995; Hatem, Mervat. “Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State.” *Islam, Gender and Social Change*. Eds. Yvonne Yazbeck Haddad y John L. Esposito. New York: Oxford University Press, 1998; Kamalkhani, Zahra. *Women’s Islam: Religious Practice among Women in Today’s Iran*.

La confusión y la controversia empiezan con el propio nombre, ‘feminismo Islámico’, y su definición. En el contexto de Irán, por ejemplo, dos grupos ideológica y políticamente enfrentados se han expresado abiertamente en contra del uso de este término y de cualquier mezcla entre Islam y feminismo. Por un lado están los tradicionalistas conservadores de la derecha y los islamistas (‘fundamentalistas’), que en Irán se oponen firmemente al ‘feminismo Islámico’ manteniendo actitudes y opiniones radicalmente anti-feministas. Por otro lado están muchas feministas seculares de izquierda en el exilio que mantienen opiniones y sentimientos fuertemente anti-Islámicos. Ambos grupos esencializan tanto el Islam como el feminismo, fenómenos

London: Kegan Paul, 1998; Kar, Mehrangiz. “Women’ Strategies in Irán from the 1979 Revolution to 1999.” en Jane Bayes y Nayerreh Tohidi (eds) *Globalization, Religion and Gender: The Politics of Women’s Rights in Catholic and Muslim Contexts*. New York: Palgrave, 2001: 177-203; Karam, Azza. *Women, Islamism, and State: Contemporary Feminism in Egypt*. London: Macmillan Press, 1998; Keddie, Nikki. “Women in Irán since 1979.” *Social Research*, 67 (2000): 407-38; Kian-Thiebaut, Azadeh. “Women and Politics in Post-Islamist Irán,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 24 (1997): 75-96; Mernissi, Fatema. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*. MA: Addison-Wesley, 1991; Mir-Hosseini, Ziba. “Stretching the Limits: A Feminist Reading of Shari’a in Irán Today.” *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Ed. M. Yamani. London: Ithaca Press, 1996 y *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Irán*. New Jersey: Princeton University Press, 1999; Moghadam, Valentine. “Islamic Feminism and Its Discontents: Notes on a Debate.” *Irán Bulletin* (www.Irán-bulletin.org/islamic_feminism.htm), 2000; Najmabadi, Afsaneh. “Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth.” *Islam, Gender, and Social Change*. Eds. Y. Y. Haddad and J. L. Esposito. London: Oxford University Press, 1998; Nakanishi, Hisae. “Power, Ideology, and Women’s Consciousness in Postrevolutionary Irán.” *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*. Eds. H. Bodman y N. Tohidi. Boulder: Lynne Rienner, 1998; Paidar, Parvin (or Yeganeh, Nahid). “Women’s Struggles in the Islamic Republic of Irán,” en *In the Shadow of Islam*, Azar Tabari y Nahid Yeganeh (eds), 26-74. London: Zed Books, 1982; Paidar, Parvin. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Irán*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; y Paidar, Parvin. “Gender of Democracy: The Encounter between Feminism and Reformism in Contemporary Irán.” *Democracy, Governance and Human Rights Programme Paper Numero 6*, Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, octubre 2001; Roald, Anne Sofie. “Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought.” en *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*, ed. Karin Ask y Marit Tjomsland. Oxford: Berg, 1998; Smith, Jane. “Women, Religion and Social Change in Early Islam.” *Women, Religion and Social Change*. Eds. Y. Y. Haddad y Alison Banks Findly. Albany: State University of New York Press, 1985; Stowasser, Barbara F. *Women in The Quràn, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1994; Tohidi, Nayerreh. *Feminizm, Demokrasi ve Eslam-gerai* (Feminismo, Democracia y el Islamismo en Irán). Los Angeles: Ketabsara, 1996; Tohidi, Nayerreh. “Conclusion: The Issues At Hand” en Bodman, Herbert y Nayerreh Tohidi (Eds.) *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*. Boulder: Lynne Rienner, 1998; Tohidi, Nayerreh y Bayes, Jane “ Women Redefining Modernity and Religion in the Globalized Context” en Bayes, Jane y Tohidi, Nayerreh (Eds.) *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women’s Rights in Catholic and Muslim Contexts*. New York: Palgrave, 2001; Torab, Azam. “The Politicization of Women’s Religious Circles in Post-Revolutionary Irán.” *Women, Religion, and Culture in Irán*. Eds. Sarah Ansari y Vanessa Martin. London: Curzon, 2002; Wadud, Amina. *Quràn and Woman: Rereading Sacred Text from a Woman’s Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

que interpretan como categorías mutuamente excluyentes y para los que la idea de un ‘feminismo Islámico’ resulta contradictoria. En la prensa controlada por la extrema derecha, el feminismo o las tendencias feministas (*‘gerayeshha-ye femenisti’*) entre las ‘hermanas musulmanas’ se han convertido en un tema de ataque. Hasta el propio Ayatollah Khamenei, el *rahbar* o *veli-ye faqih* (el líder supremo de la jurisprudencia), ha denunciado públicamente las tendencias feministas en sus reuniones con varios grupos de mujeres. Por ejemplo, en una reunión con las diputadas del *majlis* (el 6 de octubre 2001), Khamenei insistió en que las mujeres sólo deben ocupar aquellas posiciones sociales que “no sean contradictorias con sus características y naturaleza innata.” Mientras rechazaba cualquier hostilidad contra las mujeres, el Ayatollah aconsejó a las diputadas repudiar “cualquier tendencia feminista.”¹⁸ Sin embargo, el mismo día, en una mesa de debate sobre ‘Mujeres reformistas y el futuro de la reforma’, una de las diputadas más notorias, Fatima Haqiqat-jou, implícitamente amenazó a las autoridades Islámicas con un ‘movimiento social peligroso’(el feminismo) si éstas no respondían adecuadamente a las demandas de las mujeres.¹⁹

¿Qué hay en un nombre?

A parte de las dos objeciones hostiles al ‘feminismo Islámico’ anteriormente expuestas, también existen sentimientos de preocupación e incertidumbre en el seno de otras comunidades, incluso entre algunas activistas musulmanas, estudiosas y profesionales, que temen las implicaciones confusas y las divisiones que puede conllevar esta nueva categorización, principalmente generada por académicas laicas afincadas en Occidente. Por ejemplo, en un artículo publicado en la *Middle East Women’s Studies Review* (invierno/primavera, 2001:1-3), Omaira Abou-Bakr señaló una serie de cuestiones interesantes sobre la noción del ‘feminismo Islámico’. A pesar

¹⁸ Véase www.bbc.co.uk/persian/news/011006_vleader.shtml, 6 octubre, 2001.

¹⁹ Ibid.

de que Abou-Bakr no se opone a esta denominación en sí misma, llama la atención sobre la confusión y el abuso político que puede suscitar, y ofrece algunos elementos para una definición desde la perspectiva de una musulmana creyente. Una de las reservas principales que señala tiene que ver con el proceso de nombrar y formular este concepto, proceso que, tal y como explica, “habla más del observador, la persona que acuña el concepto, que sobre la propia cuestión.” La autora advierte del peligro que entraña esta categorización inherentemente divisoria de las mujeres musulmanas, en la medida en que implica que si una mujer no se dedica a la enseñanza Islámica, el Corán, el Hadiz, y etc. está al margen del círculo de las feministas Islámicas/musulmanas.

Conviene tener en cuenta que en la mayor parte del mundo, tanto musulmán como no musulmán e incluyendo el propio Irán, la mayor parte de las activistas por los derechos de las mujeres se muestran indiferentes hacia la etiqueta ‘feminista’, o incluso la rechazan, siendo esto común en activistas tanto creyentes como no creyentes. Ambos tipos de mujeres activistas tienen en común un enfoque pragmático y ecléctico en sus tácticas y estrategias por empoderarse y mejorar los derechos de las mujeres.

Una preocupación más amplia que me gustaría compartir es la que se refiere al enorme énfasis y fascinación que algunas feministas y periodistas occidentales sienten por el feminismo Islámico y que puede desencadenar dos consecuencias contraproducentes, una de naturaleza política, la otra teórica o conceptual. Políticamente, este énfasis puede alarmar y amenazar al patriarcado islamista anti-feminista, causando mayor presión contra las reformistas feministas musulmanas. Esto podría causar una mayor reticencia de parte de las activistas musulmanas en asociarse con discursos feministas en general y con las feministas laicas en particular.

Teórica o conceptualmente, uno de los problemas potenciales que se plantean ante la tendencia a “situar en primer término el espíritu Islámico o la influencia Islámica

en tanto fuerza primaria de las sociedades en Oriente Próximo, es una suerte de determinismo Islámico que ignora la complejidad de las transformaciones tanto socio-políticas como económicas.”²⁰ En una entrevista, Shirin Ebadi (una destacada abogada feminista iraní) hizo referencia a esta misma implicación problemática: “Si el feminismo Islámico significa que una mujer musulmana puede ser feminista y que el feminismo y el Islam – o el ‘ser musulmana’- no tienen porqué ser incompatible, entonces estoy de acuerdo. Pero si significa que el feminismo en los países musulmanes es de algún modo específico, totalmente distinto al que existe otras sociedades, y por lo tanto, invariablemente Islámico, entonces no estoy de acuerdo con dicho concepto.”²¹

A esto yo añadiría que entender el feminismo Islámico como el *único* camino o el *más auténtico* hacia la emancipación de las musulmanas puede implicar un determinismo Islámico orientalista o esencialista, del tipo habitualmente expresado por los que ven el Islam bien como la causa principal de la subordinación de las mujeres bien el único camino hacia la emancipación. Toda la historia hasta el presente, incluyendo el caso de la República Islámica de Irán, demuestra que ambas posiciones son equivocadas. Históricamente, es la interacción entre varios factores como la geopolítica y el desarrollo socioeconómico, el colonialismo y las políticas del Estado y otros factores como la cultura y la religión patriarcales o las costumbres y las tradiciones locales lo que ha conformado la posición de las mujeres en cada país.

Me gustaría además señalar algunos problemas prácticos y conceptuales asociados con las formas en las que nosotros, los estudiosos ubicados en Occidente, nombramos, categorizamos y abordamos las luchas de las musulmanas por su empoderamiento y por sus derechos humanos y civiles. En un espíritu dominado por el

²⁰ Hoda El-Sadda, citada en el artículo de Abou-Bakr en *Middle East Women's Studies Review*, invierno/primavera 2001.

²¹ Entrevista de la autora con Shirin Ebadi, diciembre 1999.

dialogo, la construcción de alianzas, la inclusividad, el pluralismo y la diversidad me gustaría sugerir que deberíamos evitar establecer polarizaciones entre las ‘posiciones de fe’ y las ‘posiciones laicas’ en lo que se refiere de un compromiso con los derechos de las mujeres. Situar el feminismo laico y el feminismo Islámico como dos polos en un amargo conflicto sólo beneficia a las fuerzas patriarcales más reaccionarias, sean éstas del patriarcado tradicionalista o islamista o del patriarcado secular moderno. Equiparar todo lo laico y lo moderno y la igualdad y el feminismo es tan inocente y erróneo como equiparar la fe y la religión con la anti-modernidad y el anti-feminismo. No todos los musulmanes se oponen a la igualdad de derechos y no todos los laicos son pro-feminista, ni están favor de la igualdad.

Algunas definiciones y características

Aclaremos entonces qué queremos decir con ‘feminismo Islámico’ y cómo lo definimos. Cuando se emplea para referirse a una identidad, personalmente encuentro el término ‘feminista musulmana’ (o sea, una musulmana que es una feminista) menos preocupante y más pertinente a la realidad actual, que cuando se acude al término ‘feminismo Islámico’. Este último, por otro lado, parece el más adecuado para describir un discurso o un concepto analítico en la investigación y la teología feminista. La definición de cualquier de los dos términos, sin embargo, es difícil ya que una feminista musulmana (creyente) probablemente lo definiría de otro modo que una socióloga laica como yo. Mientras la historia del feminismo cristiano y del judío es más larga y ocupa un lugar más estabilizado en el seno de los movimientos feministas, el feminismo musulmán como tal es una tendencia relativamente nueva y todavía fluida, sin definiciones precisas, mucho más contestada y con una connotación política más pronunciada. En mi opinión, el feminismo musulmán es uno de los discursos o tácticas creadas o adoptadas por un cierto estrato de mujeres (de clase media, urbanas y

educadas) en las sociedades predominantemente musulmanas o en las comunidades musulmanas en la diáspora como respuesta a tres tipos de presiones nacionales y globales, realidades, todas ellas, relacionadas entre sí.

1. Responder al patriarcado tradicional sancionado y respaldado por las autoridades religiosas

Si bien algunas activistas modernizadas y educadas de clase media y alta entienden la religión, el Islam entre ellas, como una institución premoderna, opresiva y patriarcal y por lo tanto mantienen una perspectiva laica o incluso anti-religiosa, muchas otras no quieren abandonar su fe ni su identidad religiosa. Estas últimas han intentado resistir y luchar contra el patriarcado dentro de un marco religioso. Una reivindicación básica de las reformistas religiosas feministas, tanto las cristianas como las musulmanas, es que sus respectivas religiones no apoyan la subordinación de las mujeres, siempre que se comprendan e interpreten correctamente. En una respuesta tanto teológica como política, estas reformistas mantienen que las normas de la sociedad están en desacuerdo con las normas de Dios. Por tanto la idea es que una reforma que promueva la equidad no sólo es posible, sino necesaria. Al reclamar un ‘pasado igualitario’, las reformistas feministas señalan que en estas religiones las mujeres ocuparon posiciones de liderazgo en periodos precedentes, antes de que la religión se asociara estrechamente al poder del Estado (entre el siglo I y IV en el cristianismo, y en los primeros años de la tradición Islámica en el siglo IIX).

2. Responder a la modernidad, la modernización y la globalización

Como resultado del impacto expansivo de la modernidad en las sociedades musulmanas (por ejemplo la tasa creciente de urbanización, alfabetización y empleo tanto de mujeres como de hombres, etc.), las mujeres musulmanas, como las de otras sociedades, avanzan hacia ideas más igualitarias y hacia la reconstrucción feminista de

la vida moderna, especialmente de la estructura de la familia y de los roles y relaciones de género. El feminismo musulmán es, por lo tanto, una negociación con la modernidad; se acepta la modernidad (que emergió primero en Occidente) presentando, no obstante, una ‘alternativa’ que aparece como distinta y diferente de Occidente, la modernización occidental y del feminismo occidental. Se trata de un intento de enfatizar el aspecto autóctono en la legitimación de las demandas feministas para evitar que éstas sean tachadas de importación occidental.²² Tal como argumenta Leila Ahmad, “las reformas que se formulan en lengua nativa y no como apropiación de las costumbres de otras culturas” pueden ser más inteligibles y más persuasivas a las clases más tradicionales (y no meramente a las clases altas y medias) y por lo tanto más duraderas.²³

El lenguaje y la argumentación de las activistas Islámicas orientadas hacia la reforma en Irán representan un ejemplo claro de esta lógica. Las siguientes palabras de Fatima Haqiqatyou, diputada del *majlis* a la que hemos aludido anteriormente, ponen de manifiesto la forma en la que éstas negocian con el patriarcado. En una rueda de prensa, Haqiqatyou habla sobre la petición al Presidente en la que 34 diputadas recomendaron cinco candidatas para el puesto de gobernadora en la región de Teherán. Para su desilusión, ninguna mujer fue nombrada. Por lo tanto, ella declara,

“La fracción femenina del *majlis* ha llegado a una conclusión amarga. Debido a una perspectiva masculinista entre los dirigentes y gestores al más nivel, existe una incredulidad hacia los méritos y capacidades de las mujeres en los puestos de gestión... Queremos mejorar la posición de las mujeres y de sus derechos partiendo del pensamiento religioso y a través de fórmulas nativas iraníes. El

²² La autora usa el concepto “nativized” que implica un proceso marcaje como producción nativa o propia (N. de T.)

²³ Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. (New Haven, Conn: Yale University Press, 1992), p.168.

orden Islámico (*nezam-e Islami*) debe poder responder a nuestras aspiraciones y demandas. Ahora bien, si la sociedad y la voluntad política del Estado no permiten la realización de las demandas de las mujeres, es inevitable que surja un movimiento social muy peligroso”.²⁴

Exitosa o no, esta tendencia está relacionada con el legado del colonialismo occidental, a la insistencia poscolonial en forjar y expresar una identidad nacional independiente o ‘autóctona’, también un ‘feminismo autóctono’, sobre todo frente a la globalización creciente. Un aspecto más de la globalización que contribuye a esta tendencia es la creciente migración transnacional (que ha dejado de ser una práctica predominantemente masculina) o la diáspora o deterritorialización de las identidades culturales. Esto ha facilitado un conocimiento más amplio de los discursos globales y modernos del feminismo, los derechos humanos, y la democracia que están directa o indirectamente cambiando la conciencia y las expectativas de las mujeres en países como Irán. El impacto de este tipo de factores se ha intensificado a través de un mayor acceso a internet, la televisión vía satélite y otra tecnología de la comunicación.

3. Responder a la oleada reciente del islamismo patriarcal

Como resultado de la intensificación del entorno islamista desde la década de 1970 y la consecuente imposición de un proyecto de género reaccionario, muchas mujeres musulmanas se sienten impulsadas a cambiar y mejorar los roles y sus derechos en un marco islamista. Para las mujeres educadas que quieren reconciliar la dimensión religiosa de su identidad con un empoderamiento basado en relaciones más igualitarias y la libertad de elección en su vida personal, familiar y sociopolítica, el feminismo Islámico ofrece un mecanismo para resistir y desafiar la naturaleza sexista de las

²⁴ Véase www.bbc.co.uk/persian/news/011006_vleader.shtml, 6 octubre, 2001.

políticas de la identidad, sobre todo el islamismo. También algunas estudiosas, tanto religiosas como laicas (como Leila Ahmad, Riffat Hassan, Fatima Mernissi y Ziba Mir-Hosseini), ven la reforma moderna y liberal del Islam como una aproximación igualitaria respetuosa con el género como un requisito para el éxito de una reforma social y política más amplia dirigida hacia la democracia, el pluralismo y los derechos civiles, entre éstos, los derechos de las mujeres. Esta forma de abordar la cuestión enfatiza la necesidad urgente de dotar a las mujeres con herramientas (como por ejemplo conocimientos del árabe, del Corán y del *fiqh*, además de otros saberes feministas) que les permitan redefinir, reinterpretar y reformar el Islam para que pase a ser una religión más igualitaria en lo que se trata del género, y no perjudique a las mujeres. El objetivo es capacitar a las mujeres para que éstas puedan ‘darle la vuelta al tablero’ con las autoridades islamistas, recriminándolas por lo que predicán y practican en nombre del Islam. En un seminario en Radcliffe College, una feminista musulmana lo planteó así: “Los *mullahs* están intentando usar el Corán en nuestra contra, pero tenemos una sorpresa para ellos: vamos a ganarles en su propio juego”.

En resumidas cuentas, considero el feminismo musulmán o ‘feminismo Islámico’ como una respuesta basada en la fe de un estrato particular de mujeres musulmanas en su proceso de lucha y negociación por un lado, con el patriarcado (tanto el antiguo patriarcado Islámico tradicionalista como el neopatriarcado de los islamistas) y por otro, con las nuevas realidades (modernas y posmodernas). Los límites y potencialidades que aporta esta estrategia para el empoderamiento de las mujeres, sin embargo, tendrán que ser juzgadas más por los hechos y las prácticas que por sus fuertes o inconsistencias teológicas o teóricas.

Algunas observaciones comparativas

Me gustaría ofrecer algunas observaciones comparativas e históricas que puedan ayudarnos a desarrollar estrategias feministas más adecuadas partiendo de la diversidad que existe en el movimiento global de las mujeres, y de la diversidad que existe en Irán entre el movimiento de mujeres y respecto al feminismo Islámico:

A) Solemos olvidar que el Islam, como el resto de las instituciones religiosas, es una construcción social y humana, y por lo tanto no es ni ahistórica ni monolítica, ni cosificada ni estática. Esto resulta evidente cuando lo comparamos a la experiencia de las mujeres en un contexto cristiano, tal y como elaboramos en Bayes y Tohidi (2001).²⁵ La lucha por cambiar o reconfigurar la religión con el fin de adecuarla a las nuevas realidades de un régimen de género moderno, igualitario y democrático se ha hecho tanto dentro como fuera de las instituciones religiosas, y ha sido un proceso continuo en los contextos cristianos (protestantes y católicos) (Schuster-Fiorenza 1992 y Radford Ruther, 1993).²⁶ Gracias a la emergencia de una clase media más fuerte, la modernidad, y a la lucha vigorosa de parte de los liberales burgueses en pos del humanismo y los derechos individuales se ha logrado con un éxito mayor la reforma de la religión, la secularización y democratización de la sociedad en los países avanzados e industrializados del occidente cristiano. En el contexto musulmán, sin embargo, la interacción entre desventajas geográficas y geopolíticas, colonialismo y subdesarrollo ha obstaculado el progreso de este tipo de procesos, dificultando de este modo el logro de los derechos civiles y sobre todo de los derechos de las mujeres.

²⁵ Bayes, Jane y Nayereh Tohidi (eds) *Globalization, Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*. (New York: Palgrave, 2001).

²⁶ Véase por ejemplo Schuster-Fiorenza, Elizabeth. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. (Boston: Beacon Press, 1992) y Ruther, Rosemary Radford. "Christianity and Women in the Modern World" en *Today's Woman in World Religions*. Ed. Arvind Sharma (Albany: State University of New York Press, 1993).

Los intentos modernistas racionales y liberales por reinterpretar o reformar el Islam emergieron hace casi un siglo entre teólogos y juristas como el egipcio Muhammad Abduh (1849-1905). A principios del siglo XX, algunas pensadoras y escritoras musulmanas habían empezado paulatinamente a formular su conciencia de género en escritos dentro del campo de la ética Islámica (entre ellas cabe citar a Tahira Qurratulein, Bibi Khanum Astarabadi, Zeinab Fawwaz y Ayesha Taymuriya). Sin embargo, sólo una mirada retrospectiva puede permitir (o no) categorizarlas como feministas musulmanas dada la novedad de dicha categoría, formulada además por feministas occidentales o ubicadas en Occidente y no por las propias feministas musulmanas. Por ejemplo, cuando Elizabeth Cady Stanton y sus amigas escribieron la *Biblia de las Mujeres* en 1895 a nadie se le ocurrió llamarlas feministas cristianas. Pero debido a las tendencias dentro del discurso feminista, el trabajo de Amina Wadud en Estados Unidos²⁷ se sitúa naturalmente como un ejemplo del feminismo musulmán/Islámico. Esta forma de nombrar en el contexto actual puede ser inofensiva si no implica un gesto inadvertido o intencional de esencializar a las mujeres musulmanas o convertirlas en “otras”. Puede ser inofensivo si no limita la diversidad del abanico de movimientos de mujeres en las sociedades musulmanas reduciéndolos únicamente a las mujeres musulmanas y a un feminismo principalmente religioso obviando, excluyendo o silenciando a las mujeres de las minorías religiosas no-musulmanas o a mujeres de orientaciones seculares, laicas o ateas.

B) Al igual que otros componentes de los movimientos modernos (o posiblemente postmodernos) de reforma en el seno del Islam, el feminismo musulmán es un discurso centrado en el Corán. El Corán, visto como el texto ‘eterno y inimitable’, provee a los musulmanes tanto de una base fundacional como de un punto de

²⁷ Wadud, Amina. *Quran and Women: Rereading Sacred Text from a Woman's Perspective*. (Oxford: Oxford University Press, 1999).

convergencia de muchas interpretaciones humanas diferentes, según las situaciones socioeconómicas y políticas específicas (Stowasser 1998).²⁸ Algunas musulmanas feministas como Azizah al-Hibri entienden la flexibilidad y la capacidad de evolucionar como “una parte esencial de la filosofía Coránica, ya que el Islam fue revelado para todas las personas y todos los tiempos. En consecuencia, la jurisprudencia que aporta tiene que ser capaz de responder a necesidades y problemas muy diversos.”(al-Hibri 1997: 2).²⁹ Los musulmanes confían en el *ijtihad*, que es la capacidad de analizar un texto Coránico o una situación problemática dentro del contexto histórico y cultural relevante, y luego elaborar una interpretación o solución adecuada sobre la base de una comprensión exhaustiva de los principios del Corán y el *Sunnah*.³⁰

Sin embargo, según algunas autoras como Anne Sofie Roald, un desafío importante para las feministas musulmanas es el hecho que el Corán sea considerado por algunos como “el verbo de Dios” y por consecuencia inmutable.³¹ En respuesta a esto, algunas modernistas musulmanas (como Mohammad Mojtahed Shabestari y Abdolkarim Soroush) y algunas feministas han señalado que el estilo simbólico del Corán no es crítico (Mir-Hosseini, 1999). Más bien, es la *interpretación* del Corán por parte de los hombres lo que conforma la base de la ley, el reglamento y la práctica Islámica. Este monopolio masculino (*ulama*) de la autoridad para interpretar el Corán o ejercer el *ijtihad* es lo que las feministas musulmanas están contestando en la actualidad. Como explica claramente Friedl (1997) en el contexto de Irán:

²⁸ Véase Stowasser, Barbara F. “Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation” in *Islam, Gender and Social Change*, eds. Yvonne Yazbeck Haddad and John Esposito (New York: Oxford University Press, 1998).

²⁹ Al-Hibri, Azizah “Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women’s Rights” en *American University Journal of International Law and Policy*, 1997, 12:1-44, p.2.

³⁰ *ibid.*

³¹ Roald, Anne Sofie. “Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought” en *Women and Islamization: Contemporary Dimensions in Gender Relations*, eds. Karin Ask and Marit Tjomsland (Oxford: Berg, 1998) p.41.

“En teoría estos textos están más allá de la negociación porque se supone que emanan de la autoridad divina o divinamente inspirada. En la práctica, sin embargo, la Sagrada Escritura tiene que ser traducida, enseñada, y transformada en algo inteligible para los creyentes, sobre todo para los analfabetos y semi-alfabetos que no pueden leer los textos originales en árabe... esto significa que el texto tiene que ser interpretado. La interpretación es un proceso político: la selección de algunos textos, entre un conjunto que puede transmitir mensajes tremendamente divergentes, y el exégesis de los mismos son inevitablemente influidos, si no directamente motivados, por los programas políticos y los intereses de quienes controlan la formulación y diseminación de las ideologías” (p.146).³²

El texto sagrado se lee y se entiende según sean nuestras presuposiciones, y éstas varían dependiendo del momento histórico y de la cultura, como mantienen los nuevos reformistas Islámicos. Partiendo de esta actitud frente a la religión, la prensa de mujeres en Irán ha lanzado debates tanto políticos como teológicos sobre las cuestiones del género reprendiendo a los reformistas (tanto laicos como del clero) a través de encuentros, entrevistas y mesas de redondas.

Por ejemplo, tras la aparición de varios libros y contribuciones a la revista *Zanan* (Women), publicación radical y feminista basada en el *ijtihad* Islámico, Hojat ol-Islam Seyyed Mohsen Saeedzadeh (un joven clérigo) fue encarcelado y, después de cumplir su pena, apartado del sacerdocio e inhabilitado para publicar.³³ Hojat ol-Islam Yusef Eshkevari es otro clérigo reformista y liberal que permanece en la cárcel, en parte a

³² Friedl, Erika. “Ideal Womanhood in Post-Revolutionary Irán” en *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross-Culturally*, eds. Judy Brink y Joan Mencher, (New York: Routledge, 1997) p.146.

³³ Para las contribuciones importantes de Saeedzadeh (algunas publicadas con pseudónimos femeninos) véase Mir-Hosseini, 1999 y Kar, 2001.

causa a unas declaraciones en las que afirmaba que el *hiyab* no es un mandato Islámico. En la misma línea, Alireza Alavi-tabar, un estudioso laico, ha defendido el feminismo abiertamente, incluyendo el feminismo Islámico, basándose en definiciones tanto sociológicas como teológicas. Sus ideas progresistas y su promoción atrevida y no-sectaria de los derechos de las mujeres le han convertido en uno de los reformistas musulmanes más populares entre los hombres y mujeres iraníes.

Alavi-tabar identifica tres mecanismos empleados para la reforma y reinterpretación de las prescripciones Islámicas: suspender las prescripciones primarias y en su lugar legislar sobre la base de las prescripciones secundarias y las leyes promulgadas por el gobierno; la jurisprudencia dinámica (*fiqh-e pouya*) de las prescripciones secundarias; y el *ijtihad* sobre las fundamentos Islámicos. Alavi-tabar argumenta que los primeros dos mecanismos son necesarios para la articulación de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, pero por sí solos resultan insuficientes. Para una solución real al problema actual de la incompatibilidad del *fiqh* Islámico con la igualdad y los derechos humanos, y para alcanzar perspectivas verdaderamente nuevas y modernas, “los que abogan por el nuevo pensamiento religioso (*nov andishan-e dini*) eventualmente tendrán que buscar el *ijtihad* únicamente en el seno los propios fundamentos Islámicos”(p.39).³⁴ En un *ijtihad* tan radical como éste, la jurisprudencia (*fiqh*) será considerada en su conjunto como un componente secundario (y no esencial o primario) del Islam; una construcción humana (y no una revelación divina) sometida a la historia y al tiempo y por lo tanto, propensa al cambio, la revisión y la reconstrucción (p.40).

Sobre la existencia o la viabilidad del feminismo Islámico, Alavi-tabar declara:

³⁴ Véase “Mas`ale-ye zanan: Nov andishi-ye dini ve feminism” (La cuestión de las mujeres: el nuevo pensamiento religioso y el feminismo), entrevista con Alireza Alavi-tabar en la revista mensual *Aftab*, no.24, Farvardin 1382/marzo 2003; p.39.

“Depende de lo que queramos decir con este concepto, y cómo lo utilicemos. Si el ‘feminismo Islámico’ significa que uno puede promover derechos sociales y legales iguales para las mujeres y los hombres mientras mantiene una lealtad a la ética y los valores religiosos, desde luego en estos momentos está presente y es viable. El feminismo Islámico es una llamada a volver a leer nuestras interpretaciones de los textos Islámicos y la historia de la vida religiosa. Si apartamos las tendencias y valores inspirados por el patriarcado y mantenemos una nueva perspectiva, mucho de lo que hasta ahora se ha tomado por ‘*sharia* evidente’ tendrá que ser cuestionado, demostrando que no son elementos obvios de la *sharia* sino productos de nuestras tradiciones y vivencias mundanas... el feminismo Islámico, en este sentido, es muy cercano al proyecto del intelectualismo religioso moderno (p.41)”.³⁵

C) Como otros movimientos modernistas reformistas religiosos, el feminismo musulmán enfatiza la agencia individual e insiste en el derecho de las mujeres a mantener una relación directa con Dios sin mediadores humanos (clérigos). Basado en la idea de ‘intersubjetividad,’ concibe a la mujer y al hombre creyente y a Dios como los sujetos de interacción en lugar de primar la relación entre el clero masculino y la persona creyente (Vahdat 2001). Esto ha sido un principio básico de la reforma del cristianismo desde que Martín Lutero lo propuso en 1551, hecho que desencadenó a la reforma protestante. Este principio, si se aplica con seriedad entre los musulmanes, podría desafiar el monopolio clerical (masculino) sobre la religión, transformando así el concepto que tienen las mujeres de la religión como parte de una institución autoritaria centrada en un clero masculino, hacia una religión entendida como procesos

³⁵ *ibid.*

espirituales, tanto individuales como colectivos, no-jerárquicos en la vida cotidiana de las mujeres.

Implicaciones políticas: peligros y promesas

Las creyentes feministas de las tres religiones de Abraham (Judaísmo, Cristianismo e Islam) tienen mucho que aprender unas de otras sobre sus experiencias a la hora de ‘arrebatar’ al clero el monopolio patriarcal de la autoridad sobre la fe y la espiritualidad. Lograr los derechos de las mujeres en Irán o en cualquier otra sociedad musulmana no puede depender únicamente, ni siquiera principalmente, de la reinterpretación de los textos Islámicos por parte de las mujeres. En la medida que una lectura literal del Corán, como del resto de las escrituras, prima la supremacía de lo masculino y la mayoría de los musulmanes y no-musulmanes está todavía más dispuesta a aceptar la autoridad masculina, es preciso que se dediquen mayores esfuerzos a reeducar a los hombres en la casa y en la escuela.

El feminismo espiritual y los feminismos basados en la fe, entre ellos el feminismo Islámico, no pueden diferenciarse mucho de los fundamentalistas si no respetan la libertad de elección y la diversidad, y si intentan imponer su versión del feminismo sobre las feministas seculares, laicas o ateas. Lo preocupante con respecto al feminismo religioso, tanto el cristiano como el musulmán, es su tendencia hacia el sectarismo y el totalitarismo. Lo realmente peligroso es cuando un único modelo de feminismo, ya sea marxista secular o religioso Islámico (y en este caso se convierte en islamista) se presenta como la única voz legítima y auténtica de *todas* las mujeres o como ‘el verdadero camino para la liberación’, negando, excluyendo y silenciando de este modo al resto de las voces e ideas de las mujeres de una sociedad. El reconocimiento y la valoración de la diversidad ideológica, cultural, racial, sexual y de

clase es una práctica crítica para los movimientos feministas tanto locales como globales.

No podemos exagerar la importancia del diálogo, la conversación y la construcción de alianzas entre activistas de diversas inclinaciones ideológicas para lograr estrategias feministas eficaces. El movimiento feminista no es un movimiento sino muchos. Lo que unifica a las feministas es una creencia en la dignidad humana, los derechos humanos, la libertad de elección y el continuo empoderamiento de las mujeres y no una posición ideológica, espiritual o religiosa particular. El secularismo funciona mejor para todos cuando éste significa la imparcialidad hacia la religión y no la oposición a la religión.

Algunas feministas seculares y marxistas han tratado a las feministas musulmanas o cristianas como oponentes, enemigas incluso, y se han preocupado por las cuestiones académicas que versan sobre su inconsistencia ideológica y filosófica o sobre sus límites posmodernos (como si las corrientes de feminismo secular estuvieran al margen de dichos límites). Podemos entender el feminismo religioso o espiritual, incluido el feminismo musulmán, como una adición bienvenida al amplio espectro de discursos feministas siempre y cuando estas feministas religiosas contribuyan a la tolerancia, el pluralismo cultural y el empoderamiento de las mujeres. Sin embargo, cuando su discurso o sus acciones imponen sus normas religiosas sobre el resto, o cuando se apropian del significado del feminismo para luchar en contra de la igualdad o el empoderamiento de las mujeres, o cuando cooperan y sirven de arma a los Estados Islámicos represivos y antidemocráticos, el feminismo musulmán deja de ser una ayuda. El feminismo musulmán sirve a la causa de las mujeres cuando complementa, diversifica y fortalece la fuerza, tanto material como espiritual, de los movimientos de las mujeres en las sociedades musulmanas.

Las observaciones sobre los recientes movimientos islamistas y otros movimientos fundamentalistas indican que los Estados teocráticos no son capaces de empoderar a las mujeres ni pueden proveer una democracia inclusiva para sus ciudadanos. La religión es importante pero debe estar separada del poder del Estado. Las feministas musulmanas parecen ser un componente ineludible y positivo del cambio, la reforma y el desarrollo de las sociedades musulmanas en su camino hacia la modernidad. A corto plazo, las feministas musulmanas pueden contribuir a la islamización del feminismo. Al largo plazo, en una sociedad que permite y protege el debate abierto, el feminismo musulmán (como el feminismo cristiano) puede facilitar la modernización y secularización de las sociedades y los Estados Islámicos. La negociación con la modernidad adquiere muchas formas. Si bien el feminismo y el movimiento de las mujeres se ha vuelto más global que nunca, tal y como advirtió una colega feminista judía (Simona Sharoni), la hermandad no es ni global ni local; la solidaridad entre mujeres tiene que negociarse dentro de cada contexto específico.

Las experiencias de las mujeres en muchas sociedades musulmanas y no-musulmanas demuestran que los derechos de las mujeres y su empoderamiento no pueden dejarse enteramente en manos de la élite (sea éste femenina o masculina) y sus debates teológicos e intelectuales, sino que tienen que ser propugnados y vigilados por distintos miembros de una amplia sociedad civil, movimientos de base y organizaciones de mujeres. El reformismo y el feminismo musulmán/Islámico son importantes, pero representan tan sólo un componente necesario para la transformación social en pos de la igualdad de derechos humanos para las mujeres. Los cambios económicos que proveen las mujeres con oportunidades iguales para acceder al empleo remunerado, los cambios en el reparto del trabajo hasta ahora basado en el género, la integración de las mujeres en los procesos políticos y en la toma de decisiones, y un cambio igualitario en los

estereotipos culturales sobre los roles y las relaciones de género y en los criterios desiguales en torno a las costumbres sexuales: todos estos procesos de mejora de la posición de las mujeres son necesarios en Irán y en otras partes del mundo musulmán.

Conclusión

Históricamente, el sexismo no ha sido específico del mundo Islámico ni de la religión Islámica. Lo que sí es particular es la brecha visible que ha emergido en la actualidad entre el mundo Islámico y el occidente Cristiano con respecto al grado de mejora igualitaria que experimentan los derechos de las mujeres. Esta brecha tiene sus raíces en el legado del colonialismo, en el subdesarrollo, en la modernización deficitaria, en la debilidad de la clase media contemporánea, en la déficit de democracia, en la persistencia de construcciones culturales y religiosas patriarcales como la *sharia* debido al fracaso de la reforma y la secularización en el seno del Islam, y a la debilidad de las organizaciones de la sociedad civil – sobre todo de las organizaciones de mujeres – en el mundo musulmán.

La reciente oleada de políticas de la identidad, los movimientos islamistas y religio-nacionalistas, se deben en parte a la dislocación socioeconómica y cultural, a la polarización y a la alienación causadas por la modernización, la occidentalización y la globalización, y en parte representa un ‘movimiento de protesta patriarcal’ que reacciona ante los desafíos planteados por la emergencia de las mujeres modernas de clase media a las relaciones de género tradicionales y patriarcales. La premisa principal de este artículo es que los procesos de democratización, de construcción de una sociedad civil, de consolidación de los derechos civiles y universales de las mujeres están entretejidos con la reforma del Islam, el discurso feminista y los movimientos de las mujeres.

El género se ha convertido en el punto ciego de la democratización del mundo Islámico. En relación a las implicaciones que esto tiene para las políticas nacionales y internacionales, debe reconocerse que las mujeres y la juventud son las fuerzas principales de la modernización y democratización del mundo Islámico, sobre todo en Irán. La democracia no se puede consolidar sin una nueva generación de líderes y elites musulmanas, más conscientes de las nuevas realidades de un mundo globalizado y más comprometidas con los derechos universales de las mujeres.

Para ganar la guerra contra el terrorismo y el islamismo patriarcal, necesitamos algo más que fuerza militar. A corto y medio plazo, una resolución justa del conflicto entre Israel y Palestina puede alterar el presente ambiente sociopsicológico que ha permitido el crecimiento del extremismo y políticas de la identidad dominadas por los hombres; a largo plazo, la democratización y un desarrollo íntegramente sensible a las cuestiones de género parece ser la única estrategia eficaz. Un componente significativo de esta estrategia tiene que ser la reforma Islámica, que precisa del apoyo a las voces democráticas e igualitarias en el mundo musulmán, tanto las seculares como las religiosas, así como de un dialogo internacional con las mismas.

Referencias bibliográficas

Abu-Lughod, Lila. Ed. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998.

Afshar, Haleh

1998 *Islam and Feminisms: An Iranian Case Study*. London: Macmillan.

Ahmed, Leila

1992 *Women and Gender in Islam*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Al-Hibri, Aziza

1997 "Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights." *American University Journal of International Law and Policy*.

Badran, Margot

1999 "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East." *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female Public Space in Islamicate Societies*. Ed. Asma Afsaruddin. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Barlas, Asma

2002 *'Believing Women' in Islam: Understanding Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin: Texas University Press.

Bayes, Jane y Nayereh Tohidi (eds)

2001 *Gender, Globalization and Religion: the Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, Nueva York: Palgrave.

Clark, Belinda

1991 "The Vienna Convention Reservations Regime and the Convention of Discrimination against Women" *American Journal of International Law* 85.

Colum Lynch

2002 "Islamic Bloc, Christian Right Team Up to Lobby UN" en el *Washington Post*, 17 junio.

Cooke, Miriam

2000 *Women Claiming Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*. London: Routledge.

Fernea, Elizabeth W.

1998 *In Search of Islamic Feminism*. New York: Doubleday.

Friedl, Erika.

1997 "Ideal Womanhood in Postrevolutionary Irán." *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross-Culturally*. Eds. Judy Brink y Joan Mencher. New York: Routledge.

Haddad, Yvonne Yazbeck y John L. Esposito (eds)

1998 *Islam, Gender and Social Change*, Oxford University Press.

Hassan, Riffat

“Women’s Rights and Islam: From the I.C.P.D. to Beijing.” Ponencias escritas para un proyecto de la Fundación Ford en Cairo en 1994, para una conferencia de la Federación Internacional de Planned Parenthood en Tunis en 1995, y para la Asociación de Planificación Familiar en Pakistán en abril 1995.

Hatem, Mervat

1998 “Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State.” *Islam, Gender and Social Change*. Eds. Yvonne Yazbeck Haddad y John L. Esposito. New York: Oxford University Press.

Hoda El-Sadda

2001 Citada en el artículo de Abou-Bakr en *Middle East Women’s Studies Review*, invierno/primavera 2001.

Kandiyoti, Deniz (ed)

1991 *Women, Islam and the State*, Temple University Press.

Kamalkhani, Zahra

1998 *Women’s Islam: Religious Practice among Women in Today’s Irán*. London: Kegan Paul.

Kar, Mehrangiz

2001 "Women' Strategies in Irán from the 1979 Revolution to 1999." en Jane Bayes y Nayereh Tohidi (eds) *Globalization, Religion and Gender: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*. New York: Palgrave.

Karam, Azza

1998 *Women, Islamism, and State: Contemporary Feminism in Egypt*. London: Macmillan Press.

Keddie, Nikki

2000 "Women in Irán since 1979." *Social Research*, 67.

Kian-Thiebaut, Azadeh

1997 "Women and Politics in Post-Islamist Irán," *British Journal of Middle Eastern Studies* 24.

"Mas`ale-ye zanan: Nov andishi-ye dini ve feminism" (La cuestión de las mujeres:

Nuevo pensamiento religioso y el feminismo)

2003 Entrevista con Alireza Alavi-tabar, en la revista mensual *Aftab*, 24, Farvardin 1382/ marzo 2003: pp.38-41.

Mayer, Ann Elizabeth

1995 "Rhetorical Strategies and Official Policies on Women's Rights" en *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, editado por Mahnaz Afkhami, Nueva York: IBTaurus.

Mernissi, Fatema

1991 *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. MA: Addison-Wesley.

Mir-Hosseini, Ziba

1996 "Stretching the Limits: A Feminist Reading of Shari'a in Irán Today." *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Ed. M. Yamani. London: Ithaca Press.

Mir-Hosseini, Ziba.

1999 *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Irán*. New Jersey: Princeton University Press.

Moghadam, Valentine

2000 "Islamic Feminism and Its Discontents: Notes on a Debate." *Irán Bulletin* (www.Irán-bulletin.org/islamic_feminism.htm)

Najmabadi, Afsaneh

1998 "Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth." *Islam, Gender, and Social Change*. Eds. Y. Y. Haddad and J. L. Esposito. London: Oxford University Press.

Nakanishi, Hisae

1998 "Power, Ideology, and Women's Consciousness in Postrevolutionary Irán." *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*. Eds. H. Bodman y N. Tohidi. Boulder: Lynne Rienner.

Paidar, Parvin (or Yeganeh, Nahid)

1982 "Women's Struggles in the Islamic Republic of Irán," en *In the Shadow of Islam*, Azar Tabari y Nahid Yeganeh (eds), 26-74. London: Zed Books.

Paidar, Parvin

1995 *Women and the Political Process in Twentieth- Century Irán*. Cambridge: Cambridge University Press.

2001 "Gender of Democracy: The Encounter between Feminism and Reformism in Contemporary Irán." *Democracy, Governance and Human Rights Programme* Paper Numero 6, Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, octubre 2001.

Poya, Maryam

1999 *Women, Work and Islamism: Ideology and Resistance in Irán*. Londres: Zed Books.

Roald, Anne Sofie

1998 "Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought." en *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*, ed. Karin Ask y Marit Tjomsland. Oxford: Berg.

Rouydad, 19 Urdibehesht, 1382 o *Irán-Emrooz*, 7 mayo 2003 (www.Irán-emrooz.de)

Ruther, Rosemary Radford

1993 "Christianity and Women in the Modern World" en *Today's Woman in World Religions*. Ed. Arvind Sharma, Albany: State University of New York Press.

Schuster-Fiorenza

1992 Elizabeth. *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.

Smith, Jane

1985 "Women, Religion and Social Change in Early Islam." *Women, Religion and Social Change*. Eds. Y. Y. Haddad y Elison Banks Findly. Albany: State University of New York Press.

Stowasser, Barbara F.

1994 *Women in The Quràn, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press.

Stowasser, Barbara F.

1998 "Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation" in *Islam, Gender and Social Change*, eds. Yvonne Yazbeck Haddad and John Esposito, New York: Oxford University Press.

The World's Women 2000: Trends and Statistics.

2000 Nueva York, Publicaciones de las Naciones Unidas, p. 89, cuadro 4.5.

Tohidi, Nayereh. *Feminizm, Demokrasi ve Eslam-gerai* (Feminismo, Democracia y el Islamismo en Irán). Los Angeles: Ketabsara, 1996.

Tohidi, Nayereh

1998 “Conclusion: The Issues At Hand” en Bodman, Herbert y Nayereh Tohidi (Eds.) *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*. Boulder: Lynne Rienner.

Tohidi, Nayereh y Bayes, Jane

2001 “ Women Redefining Modernity and Religion in the Globalized Context” en Bayes, Jane y Tohidi, Nayereh (Eds.) *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women’s Rights in Catholic and Muslim Contexts*. New York: Palgrave.

Torab, Azam

2002 “The Politicization of Women’s Religious Circles in Post-Revolutionary Irán.” *Women, Religion, and Culture in Irán*. Eds. Sarah Ansari y Vanessa Martin. London: Curzon.

Urdibehesht 14, 1382/4 mayo 2003 www.zananinIran.com

Wadud, Amina

1999 *Quràn and Woman: Rereading Sacred Text from a Woman’s Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Véase www.bbc.co.uk/persian/news/011006_vleader.shtml, 6 octubre, 2001.

Véase www.bbc.co.uk/persian/news/011006_vleader.shtml, 6 octubre, 2001.

Capítulo 7

La política de derechos de las mujeres y diversidad cultural en Uganda*

Aili Mari Tripp

Introducción

En la década los noventa, destacados pensadores y filósofos políticos de Occidente lidiaron con los problemas relacionados con la incompatibilidad entre los derechos de las mujeres y el multiculturalismo (Kymlicka, 1995; Nussbaum, 2000; Nussbaum y Glover, 1995; Cohen *et al.*, 1999; Shachar, 2000). Algunos buscaban dar lugar tanto al multiculturalismo como a los derechos de las mujeres, al señalar que ambos movimientos tenían como objetivo formas más inclusivas de justicia (Kymlicka, 1999). Otros argumentaban que los obstáculos culturales y religiosos eran una dificultad específica para la lucha por la liberación de la mujer en naciones no occidentales y en grupos minoritarios de Occidente (Okin, 1999).

Sin embargo, ninguno de ellos tiene en cuenta las dimensiones políticas y económicas del conflicto entre los derechos de las mujeres y los de grupos religiosos, étnicos y culturales. Es conveniente explorar aquellos casos en los que las mujeres han emprendido luchas políticas contra movimientos centrados en la identidad étnica o racial y en la preservación cultural debido a que en sus objetivos erosionaban los derechos de las mujeres. A través del estudio de este tipo de casos podemos ver no sólo las inmensas barreras sino también imaginar formas para dar una solución concreta a las demandas que se enfrentan entre sí. Finalmente, estos casos, sólo pueden resolverse en los contextos del mundo real. Este capítulo subraya la forma en que algunos aspectos del debate sobre el multiculturalismo y las mujeres han creado una falsa dicotomía entre

* Publicado originalmente en Maxine Molyneux y Shahra Razavi (editoras) *Gender, Justice, Development and Rights* Oxford University Press 2002.

el Norte y el Sur. También muestra cómo, curiosamente, gran parte del debate actual sobre el multiculturalismo y los derechos de las mujeres evita hablar sobre las condiciones materiales que definen la vida de las personas y que subyacen en las justificaciones culturales sobre la subordinación de la mujer. Sin duda, a pesar de que es complicado mezclar el análisis cultural con el económico o político, sería incongruente cargar con demasiado peso un sólo lado de la ecuación, es decir, la dimensión cultural de la opresión de las mujeres y, a la vez, desechar la forma en que interactúan la cultura y las condiciones materiales (Hale, 1995:71).

En este capítulo expongo cuatro conclusiones a partir de ejemplos tomados del movimiento feminista en Uganda, uno de los movimientos sociales más fuertes e importantes de África, que ha trabajado desde hace ya algún tiempo con la forma en que la identidad étnica o religiosa entra en conflicto con las demandas relativas a los derechos de las mujeres. Mi planteamiento es que aquellos que defienden prácticas que afectan a las mujeres en nombre de la preservación de su identidad religiosa, étnica o cultural, muchas veces buscan proteger también ciertos intereses políticos o económicos. Estas personas tienen un interés velado por preservar el *status quo* y el conjunto de relaciones de poder ligados a determinadas prácticas. Esto no quiere decir que la preservación cultural y la importancia de la identidad no sean reales sino que están ligadas a un contexto económico y político más amplio que afecta su sustentación. Esto significa que, a fin de cuentas, las prácticas que dañan a las mujeres deben considerarse también como un problema político, y ser tratadas por actores políticos dentro de la propia sociedad. No es necesario que las estrategias en sí sean abiertamente políticas. La educación, por ejemplo, puede ser un mejor método inicial, en algunos casos, que la lucha por reformas legales.

En segundo lugar, argumento que aquellos que se resisten al cambio muchas veces hacen demandas políticas basándose en diferentes lógicas culturales. No son, como algunos lo han sugerido, solamente los grupos minoritarios o ciertas culturas o religiones del tercer mundo quienes hacen este tipo de demandas: las hacen también las culturas dominantes, entre ellas las culturas occidentales dominantes con una larga tradición liberal y democrática.¹ No es necesario repasar todos los impedimentos al avance de las mujeres en los Estados Unidos para reconocer que muchos de ellos no sólo son institucionales sino también culturales.

Subrayo la dimensión cultural de la resistencia al cambio en relaciones de género en los Estados Unidos por la *forma* en que algunas teóricas feministas se han acercado (correctamente) al tema para cuestionar la idea de que las culturas deben poder ejercer derechos y privilegios como grupo sin tomar en cuenta los casos en los que estos derechos afectan el bienestar de las mujeres. Aunque su aportación crítica es importante, algunas veces han introducido el debate con el supuesto de que existen elementos exclusivos de los grupos minoritarios o no occidentales que “por su cultura” provocan

¹ Es sólo en tiempos recientes que la violencia doméstica contra la mujer en los Estados Unidos ha empezado a considerarse con seriedad. Cada año, más de 2.5 millones de mujeres son víctimas de crímenes violentos en los EE.UU., y de éstas, dos tercios son atacadas por personas que conocen. Sin embargo, hasta 1994 no se aprobó una ley sobre la violencia contra las mujeres (*Violence Against Women Act*) convirtiéndose la violencia doméstica en un crimen federal. En los Estados Unidos existen apenas se tratan temáticas claves para las mujeres, como por ejemplo la idea de un programa nacional de permiso de maternidad con sueldo, sin mencionar la posibilidad de un permiso de paternidad. Dada la falta de popularidad de la *Acción Afirmativa* en los Estados Unidos, no resulta sorprendente que muchos reaccionen contrariamente ante la idea de implantar medidas positivas para aumentar el número de mujeres en la legislatura; sin embargo el 13% de los puestos actualmente ocupados por mujeres en el Senado, en los Estados Unidos está aún muy lejos del ideal de 50%, y el incremento en la representación femenina es lento. Mientras tanto, Mozambique, Uganda y Namibia están acercándose a una representación femenina de una tercera parte del senado, y Sudáfrica ya la tiene. Mientras que la cultura del bienestar en países como Finlandia y Suecia mantiene el nivel de pobreza entre las madres solteras entre el 3% y el 4%, nosotros, en los Estados Unidos, parecemos capaces de tolerar un nivel del 60%.

la negligencia ante los derechos de las mujeres. Por cultura me refiero a aquella parte de nuestra existencia que no es dada o natural sino creada y construida, y que abarca desde instituciones y acuerdos políticos, económicos, sociales, de comunicación y educativos, hasta ideologías, creencias, religiones, filosofías y otras formas de pensar, inclusive las prácticas y costumbres familiares.

Susan Okin, por ejemplo, indica:

Muchas de las culturas y tradiciones del mundo... que incluyen a la mayor parte de África, el Medio Oriente, América Latina y Asia... son notablemente patriarcales. Estas culturas tienen también elaborados patrones de socialización, rituales, costumbres matrimoniales, y otras prácticas culturales (entre ellas sistemas de propiedad y control de recursos) cuyo objetivo es poner la sexualidad y capacidad reproductiva de las mujeres bajo el control de los hombres. Muchas de estas prácticas hacen virtualmente imposible que las mujeres elijan vivir independientemente de los hombres, ser célibes o lesbianas, o no tener hijos. (Okin, 1999:14)

Y distingue las culturas occidentales de las no occidentales al afirmar que:

la mayor parte de las familias en tales culturas [occidentales], con la excepción de los fundamentalistas religiosos, no le transmiten a sus hijas la noción de que tienen menos valor que los varones, que sus vidas han de estar confinadas a la domesticidad y al servicio de los hombres y niños ni que su sexualidad es sólo válida dentro del matrimonio, al servicio del hombre, y con fines reproductivos. Esta situación, como hemos visto, es muy diferente a la de las mujeres en muchas de las otras culturas del mundo, entre ellas muchas de las que provienen los inmigrantes que llegan a Europa y a Norteamérica. (Okin, 1999:14)

Una afirmación como esta generaliza y homogeniza sociedades y experiencias inmensamente distintas a partir de un entendimiento sociológico escaso o inexistente, y es probable que resulte ofensiva a personas no occidentales que no la compartan. Este tipo de afirmaciones establece un mundo de “ellos” contra el de “nosotros” y finalmente desaprovecha la oportunidad para encontrar soluciones comunes a problemas aparentemente insolubles.

No se trata de que las feministas occidentales tengan que “ganarse” primero el derecho a hablar en contra de las injusticias en territorios no occidentales “demostrando su recorrido en su propio territorio”, que es lo que Phillips sugiere que hay en el fondo de esta crítica. Semejante demanda ciertamente cerraría la posibilidad de cualquier diálogo y análisis significativo. Lo que está en juego es el reconocimiento de que, cuando se trata de los derechos de las mujeres, el mundo no se divide en entre Occidente y “el resto”, y que las mujeres de todo el mundo comparten luchas comunes que adquieren distintas formas. Se trata de *cómo* se plantean los problemas, y no de quién los plantea o cuál es su trayectoria.

Sin duda, es legítimo señalar las variadas formas de opresión a que se enfrentan las mujeres en contextos no occidentales; el problema aparece cuando algunos teóricos occidentales echan mano de generalizaciones indistintas, de las cuales se infiere que la subordinación de las mujeres en contextos no occidentales es producto de sus culturas, implicando así un calificativo de “retrógradas” a dichas culturas. Sin embargo, no hay un “modo de vida occidental” unificado y homogéneo, en el mismo sentido que no podemos identificar una “civilización islámica”, una “cultura hispánica”, una “tradición africana” o un “sistema de valores asiáticos”. Este tipo de caracterizaciones no nos dicen nada, y los contrastes que se hacen entre semejantes generalidades culturales no tienen sentido. A lo que conducen es a simplificaciones desmesuradas en torno a

culturas y sociedades que tienen un alto grado de complejidad y diversidad, ya sea que hayan dominado, colonizado, intentado convertir y “desarrollar” a otras, o que hayan sido sometidas al dominio, la colonización, la conversión y el “desarrollo” durante cientos y, en algunos casos, miles de años. Todos nos hemos construido mutuamente, algunos más que otros. El proceso no ha sido nunca unidireccional, pese a las asimetrías históricas del poder. Incluso las colonias han transformado a los colonizadores de diversas formas. En el contexto contemporáneo, las influencias e interdependencias transnacionales son mayores de lo que han sido nunca. Por eso, los derechos humanos internacionales y el respeto por las libertades políticas y civiles no son prerrogativas de Occidente. Hoy en día, son los pueblos del mundo entero quienes están dando forma a las normas sobre derecho internacional.

Cuando se trata de avanzar en el campo de los derechos de las mujeres se utilizan razonamientos relacionados con la cultura para proteger el *status quo*. Hasta en los Estados Unidos, que es un país democrático, es destacado el papel de la cultura como argumento en contra de los derechos de las mujeres. Por ejemplo, en los Estados Unidos no se ha ratificado el más importante de los acuerdos internacionales en torno a la equidad de derechos para las mujeres, el Acuerdo para Eliminar Todas las Formas de Discriminación en contra de las Mujeres (CEDAW: *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*). El Congreso no puede ratificar el CEDAW, pues si lo hiciera tendría que aprobar la Enmienda sobre Igualdad de Derechos, que otorga formalmente a las mujeres igualdad respecto a los hombres. Esto sitúa a los Estados Unidos en la misma categoría que aquellos escasos países, predominantemente islámicos, que tampoco han ratificado el acuerdo: Arabia Saudita, Irán, Omán, Sudán y Qatar. Al igual que en estos países, los argumentos de los Estados Unidos en contra del CEDAW se basan a menudo en premisas sobre la defensa de la

libertad de cultos y los derechos derivados de la Primera Enmienda.² Así, a fin de cuentas, son cuestiones religiosas y culturales las que fundamentan las objeciones para hacer corresponder las leyes dentro de los Estados Unidos con las leyes internacionales, de la misma manera en que sucede en los países en que predomina la religión islámica en los que hay resistencia a tales reformas (Mayer, 1996). Finalmente, apelar a la identidad cultural en términos religiosos o étnicos para justificar la opresión de la mujer no disminuye el carácter opresivo de las políticas discriminatorias hacia las mujeres.

Se confunden los temas y se hace una mistificación de la cultura al decir que las causas de algunas tensiones particulares entre los puntos de vista liberales de Occidente y los del Tercer Mundo residen en que en estos últimos existen restricciones culturales más graves y mayores obstáculos relativos a la identidad de grupo. Se soslaya el punto nodal de la lucha entre los defensores de los derechos de las mujeres y las fuerzas que alegan cualesquiera excusas sobre bases culturales, religiosas, históricas, genéticas,

² La derecha religiosa y los conservadores que se oponen al CEDAW temen que la Convención implique la intervención gubernamental en los derechos garantizados por la Primera Enmienda, la privacidad individual y la libertad en la vida privada, y buscan asegurar que la libertad de culto tenga prioridad sobre la igualdad sexual en la Constitución. Según explicó la senadora republicana de Kansas, Nancy Kassebaum, al Comité sobre Relaciones Extranjeras del Senado, el 29 de septiembre de 1994, “Voy a votar en contra de esta Convención... no creo que sea en beneficio de las Naciones Unidas involucrarse de alguna, alguna manera [sic] en una convención que no permite diferencias culturales, diferentes [pausa] principios culturales, más o menos, moral religiosa” (Mayer, 1996: 813). A pesar de que varias administraciones (por ejemplo, la de Kennedy o la de Carter) han apoyado los derechos humanos internacionales, los EE.UU. tienen una historia de vacilación sobre la ratificación de las convenciones en derechos humanos, por ejemplo, la Convención sobre el Genocidio, por el temor de los miembros conservadores del Senado de que los derechos humanos internacionales pueden debilitar la Constitución de los Estados Unidos. El verdadero fundamento de los argumentos en contra de los derechos humanos internacionales, en los cuarenta y cincuenta, era la oposición a los derechos civiles de la población americana negra, a pesar de que se enunciaran en términos del debilitamiento de la protección superior a los derechos en los Estados Unidos (Mayer 1996; Buerghenthal 1988; Kaufman 1990). Actualmente es la ley en los Estados Unidos la que no cumple con los estándares de la ley internacional, en cuanto al tratamiento de la mujer. Debido a que la Constitución no otorga de forma explícita el principio de igualdad entre el hombre y la mujer, la ley en los EE.UU. no cumple con la CEDAW, que insta a sus miembros a implementar políticas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer (Mayer 1996).

biológicas --o de otra índole-- para justificar y defender la continuidad de la subordinación femenina. Volveré a referirme a las demandas de los grupos minoritarios, pues es un asunto que merece un análisis más elaborado. Quienes se ponen el énfasis sobre las diferencias culturales de los pueblos no occidentales pueden exagerar, aunque sea involuntariamente, la medida en que los derechos civiles y políticos están asociados a la cultura, al tiempo que subestiman los distintos niveles de apoyo a los derechos humanos fundamentales, los cuales gozan de amplia aceptación en todo el mundo actualmente (Mayer, 1994: 383).

Esto me lleva al tercer punto. Desde siempre, las culturas han sido y siguen siendo cambiantes y maleables. La integridad cultural no puede tener por eje ningún ritual o práctica, especialmente si lesiona, de alguna manera, a las mujeres. Las prácticas culturales surgen y se solidifican como resultado de factores geográficos, ambientales, económicos y políticos, pero pueden ser igualmente deshechas. Si en ellas hay mucho poder político o económico invertido es posible que presenten mayor resistencia y menor disposición al cambio. Si las estructuras de incentivos cambian, las identidades, prácticas, pautas y significaciones culturales pueden volverse muy fluidas, flexibles y abiertas a la transformación o la reinención.

En cuarto y último lugar, es preciso ver el debate más en el sentido de una lucha global entre las fuerzas a favor del avance político, económico y social de las mujeres y las que se erigen en sentido contrario. En otras palabras, hay que desplazar el pensamiento que concibe “al Occidente liberal contra todos los demás” hacia una visión sobre los aspectos comunes de nuestros problemas y soluciones, y sobre lo que tenemos en común como humanidad. Phillips ha mostrado (2002) cuán importante resulta el diálogo entre los críticos internos y los externos, porque puede conducir a “una comprensión diferente de los valores y los derechos”. Esto es cierto en el caso de las

mujeres en Uganda que luchan por los derechos de las mujeres. Han hecho contribuciones y han aprendido en los diálogos feministas internacionales, y lo vienen haciendo por lo menos a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando se relacionaron por primera vez con organismos internacionales que impulsaban el avance de las mujeres. Por poner un ejemplo, cuando en 1999 un tribunal italiano dictaminó que no se podía violar a una mujer vestida con jeans, las mujeres de la Red de Mujeres de Uganda confrontaron al embajador italiano en Uganda y le obsequiaron unos jeans de talla grande. Formaron parte de una serie de protestas en todo el mundo para lograr una invalidación de ese dictamen. En las palabras de Seyla Benhabib; “se trata no tanto de cuáles son ‘nuestras’ normas versus las ‘suyas’ sino más bien de lo siguiente: ¿qué será lo dominante a escala global?” (Benhabib, 1995: 253).

Para el activismo a favor de los derechos de las mujeres, en el último cuarto de siglo han surgido muy claramente normas globales. Acentúo esta naturaleza global, pues ya se ha insistido excesivamente en la importancia de la influencia occidental sobre tales normas. Si se considera el camino recorrido desde las reuniones de la ONU en la Ciudad de México en 1975, en las cuales los debates tendían a ser enmarcados, en gran medida, por las feministas occidentales, en la actualidad vemos un cuadro radicalmente distinto, en el que los debates tienen lugar nacional, subregional y regional por todo el mundo, además de los foros internacionales. Por ejemplo, las normas respecto al género han sido incorporadas a documentos como el Plan de Acción de Beijing y diversos acuerdos de la ONU. Es necesario, entonces, que las mujeres no sean vistas sólo como miembros de comunidades étnicas, religiosas, nacionales y regionales, sino también como participantes de las comunidades internacionales que luchan por los derechos de las mujeres.

Derechos de grupos minoritarios

En Uganda, como resulta evidente en los estudios de caso, el significado de la tradición, de aquello que constituye una identidad étnica, de lo que ha sido legitimado por la costumbre, ha sido enfrentado contestatariamente y reinventado a lo largo de la historia. Deliberadamente he dado poco énfasis a las demandas referentes a la cultura de grupos minoritarios con respecto a los derechos de las mujeres, pues así como compartimos una humanidad común, también compartimos en menor o mayor medida nuestros propios sistemas de prácticas, creencias e instituciones que reprimen a las mujeres. Los grupos minoritarios no constituyen la excepción. Hay distintos tipos de argumentos a favor de la tradición, la cultura y la costumbre. Algunos se basan en identidades religiosas, étnicas, de clan y nacionales. Hay demandas a favor de conservar el *status quo* que son más difusas y extendidas, y que no pueden asociarse a ningún grupo cultural en particular. Esto no las hace menos “culturales” en ningún sentido.

En general, las peticiones de consideración especial provenientes de diversas minorías culturales y religiosas son, a fin de cuentas, peticiones de trato equitativo (lo cual no necesariamente significa recibir el mismo trato). En este sentido, sus demandas son parecidas a las de las mujeres que quieren ser tratadas como iguales a los hombres, sin negar por ello sus diferencias con ellos: “Reconceptualizar las demandas que se hacen en favor de las mujeres y las demandas que se hacen en favor de las culturas de minorías como demandas de igualdad hace que sea más difícil evitar los paralelos entre la igualdad sexual y la igualdad cultural” (Philips 2002:125). Las peticiones de igualdad de minorías se aplican incluso a las demandas dirigidas a preservar la unicidad de un grupo particular y la integridad de sus normas y valores, así como de sus creencias, mitología, espiritualidad y otros elementos no materiales de la cultura. La intención es

preservar la unicidad del grupo de tal manera que pueda existir con sus creencias y prácticas específicas, de la misma manera en que el grupo dominante mantiene sus propias creencias y prácticas. Las peticiones de grupos a favor de la acción afirmativa en la educación, el mejoramiento económico o la representación política no buscan privilegios para los grupos minoritarios sino igualar las condiciones del juego e institucionalizar una mayor paridad en aspectos tangibles. Estas demandas son generalmente legítimas, aunque es posible estar en desacuerdo sobre su implementación y sobre la forma que tales medidas asuman.

No obstante, aquellas demandas de grupos minoritarios que pretendan establecer que el reconocimiento de sus derechos despoje a otros grupos, como las mujeres, otro grupo étnico o religioso, de sus propios derechos, no pueden ser consideradas como formas legítimas de construir condiciones de competencia equitativa. De hecho, sucede lo contrario, como lo muestran los ejemplos de Uganda. El avance de las mujeres en un grupo minoritario resulta esencial para el grupo en sí mismo y para favorecer su lucha por la igualdad.

Sabemos que la ausencia de los derechos de las mujeres no es parte esencial de la unicidad de un grupo particular, pues las culturas siempre han sido variables. Una misma cultura confiere distintos significados a una misma práctica en períodos de tiempo diferentes. Sabemos también que las sociedades que, en el pasado, han pretendido validar prácticas represoras de las mujeres, han modificado reglas de tradiciones que se consideraban centrales, y no por ello se resquebrajó o desapareció la sociedad. Pueden haberse eliminado o transformado algunas prácticas e instituciones, pero la integridad del grupo como un todo no ha sido debilitada por cambios en favor de la situación de las mujeres.

El caso ugandés

Este capítulo plantea las dimensiones política de los conflictos entre los grupos que luchan por los derechos de las mujeres en Uganda y los que se resisten al cambio aduciendo argumentos basados en la “tradición”. En particular, examinaré la lucha en torno a las leyes que regulan la propiedad de la tierra, la amputación de genitales dentro de un pequeño grupo minoritario, los *sebei*, y el destino de una tradición *ganda* que involucra la violación de una joven virgen.

Como Goetz y Hassim han planteado había un *quid pro quo* implícito entre las mujeres y el gobierno de Museveni cuando éste asumió el poder en 1986 (2002). Las mujeres le otorgaron apoyo y votos a cambio de una ampliación de sus derechos, de una constitución progresista a favor de los derechos de las mujeres, de puestos clave en el gabinete, de un 30 por ciento de los puestos en los gobiernos locales, del desarrollo de la educación femenina y de otras medidas alentadoras. Sin embargo, el incumplimiento del acuerdo empezó develarse a fines de la década de los noventa, cuando las activistas a favor de los derechos de las mujeres empezaron a mostrar fuerza política. Esta situación se volvió más evidente a partir de las luchas sobre la Ley de Tierras que se describen aquí.

Las mujeres activistas ugandesas han logrado avances considerables en lo que se refiere a las tensiones entre derechos individuales y el derecho consuetudinario de los grupos. Las organizaciones no gubernamentales de mujeres, los medios de comunicación y los miembros del Sector de Mujeres en la Asamblea Constituyente dieron una tenaz batalla para incluir artículos clave en la constitución de 1995 relacionados con este tema. Lograron incluir una cláusula que prohíbe “leyes, culturas, costumbres y tradiciones que van en contra de la dignidad, el bienestar o el interés de las mujeres, o que debiliten su estatus”. Incluso la constitución de 1995 está por encima

de la ley de costumbres, de tal modo que aquellas costumbres incongruentes con la constitución quedaron sujetas al arbitrio de la constitución.³ La constitución otorgaba a las mujeres protección y oportunidades iguales en actividades políticas, económicas y sociales. Por tanto, aquellas prácticas de costumbres que debilitaran esta garantía de igualdad deberían ser consideradas anticonstitucionales.

³ (1) Esta constitución es la Ley Suprema de Uganda y tendrá fuerza obligatoria sobre todas las autoridades y personas en Uganda. (2) Si cualquier otra ley o costumbre es incongruente con cualquiera de las provisiones de esta constitución, la constitución prevalecerá y la otra ley o costumbre será, en el grado de su incongruencia, anulada'. (Constitución de la República de Uganda, 1995: C.1 Art. 2). La cita anterior viene del C. 4 Art. 33 Cláusula 6.)

Co-propiedad de la Tierra en el Matrimonio

Algunas de las argumentaciones para preservar las costumbres en Uganda estaban vinculadas a las políticas de clan y la conservación de la integridad de los clanes. Uno de esos conflictos se produjo en el debate sobre la Ley de Tierras, finalmente aprobado el 2 de julio de 1998. El debate se centraba en una enmienda a la ley sobre la copropiedad (posesión en común) de las mujeres de la tierra de sus esposos. Quienes se oponían a esta cláusula reivindicaban la importancia de preservar la cohesión y el poder del clan como institución, no la cohesión de ningún clan en específico. A partir de 1996, el presidente, y los ministros y parlamentarios varones iniciaron una campaña en contra de la cláusula de copropiedad de la Ley de Tierras y a favor de la “tradición” y la “costumbre”, enfrentándose así a las propuestas de algunas mujeres parlamentarias, el movimiento de mujeres y la Alianza de la Tierra de Uganda, que apostaron por un cambio en las costumbres relacionadas con la propiedad de la tierra.⁴ Algunos hombres en el parlamento y en organizaciones no gubernamentales importantes estaban a favor de las mujeres, pero en este debate las divisiones se dieron básicamente en torno de las líneas de género, lo cual sugiere que los hombres tenían interés en conservar los antiguos sistemas de tenencia de la tierra.

En esta controversia había mucho en juego, y la continuidad de la popularidad de Museveni dependía en gran parte de la resolución que obtuviera el asunto. El movimiento de las mujeres y, en general, las mujeres habían dado un apoyo

⁴ La Alianza de la Tierra de Uganda (*Uganda Land Alliance*) es un conjunto de organizaciones no gubernamentales (ONGs) fundada por la asociación caritativa británica *Oxfam International*. Entre sus miembros se encuentran la Sociedad Legal de Uganda (*Uganda Law Society*), el Proyecto de Ayuda Legal (*Legal Aid Project*), además de asociaciones de mujeres como la Red de Mujeres de Uganda (*Uganda Women's Network*, UWONET), la Asociación de Mujeres Abogadas de Uganda (*Association of Women Lawyers in Uganda*, FIDAU), Acción para el Desarrollo (*Action for Development*, ACFODE), la Asociación de Mujeres de los Medios de Uganda (*Uganda Women Media Association*, UNWA), y *Akina Mama wa Afrika*.

extraordinario al presidente Museveni y su régimen gracias a sus políticas antisectarias y en pro de las mujeres. No obstante, cuando Museveni se pronunció sobre la Ley de Tierras a favor de la defensa de la “tradición” y en contra del derecho de la mujer a ser copropietaria de la tierra, se produjeron vehementes reacciones en muchas mujeres. A principios del 2000 las organizaciones femeninas amenazaron con retirarle su apoyo, e hicieron campañas para que las mujeres votaran en contra del Movimiento de Museveni. Sólo unas cuantas ministras y mujeres parlamentarias acabaron alineándose con Museveni en esta cuestión.

La tierra es el recurso más importante de Uganda porque una gran parte de la población depende de ella para vivir. En Uganda, como en cualquier otra parte del mundo, el acceso desigual a la tierra es la forma más importante de desigualdad económica entre hombres y mujeres, y tiene consecuencias para las mujeres como agentes sociales y políticas (Agarwal, 1995). Las mujeres proveen del 70 al 80 por ciento de toda la fuerza de trabajo agrícola, y el 90 por ciento de toda la fuerza de trabajo en la industria de producción alimentaria. Sin embargo, no son propietarias más que de un 7 por ciento de la tierra (Kawamara, 1998). En general, ellas son las responsables de mantener a la familia y, por lo tanto, es un asunto vital contar con acceso a la tierra. Pero las mujeres dependen de los hombres para tener acceso a ella. Lo que es más, las mujeres que no tienen hijos, que son viudas, incapacitadas, viejas, separadas o divorciadas, o que solamente tienen hijas, suelen tener poco o ningún acceso a la tierra, al no poder ni siquiera depender de un hombre para acceder a ella. Además, la productividad alimentaria del país está en parte determinada por la capacidad de las mujeres de acceder a la tierra y de tener control sobre sus productos agrícolas. En Uganda, una mujer puede haber adquirido tierra conjuntamente con su marido, y puede haber empleado toda su vida adulta cultivando esa tierra, pero no puede

reclamarla en propiedad porque todas las escrituras están a nombre del marido. Si él muere, por lo general la tierra pasa a ser de los hijos, pero si él expresamente la hereda a los hijos y las hijas, puede dejar a la viuda sin tierra alguna y, por ende, sin fuente de subsistencia. No es poco común que un hombre venda parte de sus tierras para cubrir una deuda sin ni siquiera consultar, ni informar, a su esposa. En ambos casos, la mujer no tiene base legal para querellar.

La insistencia en la cláusula de copropiedad proviene del hecho de que la legislación vigente, conforme a las prácticas acostumbradas, otorga posibilidades muy limitadas para que las mujeres puedan ser propietarias de la tierra. En las sociedades patrilineales las mujeres no suelen heredar tierras de sus padres ni de sus maridos. A menudo, los padres no heredan tierras a sus hijas, porque las hijas pueden casarse fuera del clan y, por tanto, dejar al clan sin la propiedad de la tierra. Frecuentemente, y por la misma razón, los maridos no heredan a sus esposas: necesitan garantizar que la tierra permanezca en el clan, pues les preocupa que la viuda pueda vender la tierra a individuos que no pertenecen a él. En algunas sociedades de Uganda si el marido muere, su hermano recibe como herencia a la esposa y a los hijos, para mantenerlos. Esta práctica empieza a desaparecer, lo cual despierta el temor de que si la viuda contrae nuevas nupcias fuera del clan, se pierdan las tierras del clan adquiridas por ella.

Las argumentaciones presentadas en contra de la copropiedad de la tierra han sido en su mayoría poco convincentes. Algunos afirman que, al añadir esa cláusula, las mujeres empezarán a casarse con viejos para heredar sus tierras. Otros sugieren que las mujeres se casarán y se divorciarán de los hombres con el solo objeto de adquirir sus tierras. “Como clan, ¿acaso no podemos hacer nada al respecto? Las mujeres están dando mal uso a la tierra”, planteaba en el condado Otuke del distrito de Lira un anciano, Eugenio Oluk Ogowang, en una reunión pública organizada por la Alianza de

la Tierra de Uganda, para debatir la cláusula de copropiedad (Wamboka, 1999). Le preocupaba a este hombre que, a partir de esta cláusula de copropiedad, las mujeres adquirieran tierra del clan por vía de herencia para más tarde venderla.

Las disputas sobre tenencia de la tierra reflejan un conflicto entre los valores más antiguos de una cultura basada en la propiedad común de la tierra bajo el control de los hombres, y una nueva noción de propiedad privada individual, que permita a las mujeres tener acceso a la propiedad privada. La cultura está integralmente sujeta a cambios políticos y económicos. Esas tensiones, por lo tanto, se presentan en el contexto de cambios en el sistema de tenencia de la tierra, en las relaciones de género y en las estructuras sociales. En donde se han intensificado las presiones por obtener tierra, como por ejemplo en Kigezi (Uganda occidental), también han aumentado los conflictos en torno a la tierra entre hombres y mujeres, y las mujeres, que casi siempre son campesinas pobres, han llevado con frecuencia creciente sus demandas a los tribunales, especialmente desde que las mujeres conquistaron el derecho a poseer tierras con la Ley de Tierras de 1998 (Khadiagala, 1999, 2001; Achieng, 1998).

La propiedad clásica de la tierra está disminuyendo, al tiempo que se vuelve más común la tenencia individual (Troutt, 1994). Ese proceso ha debilitado el poder del clan y el control de los hombres dentro del linaje. Como lo ha dicho una de las más importantes académicas ugandesas, Sylvia Tamale (2000): “Es triste reconocerlo, pero es un hecho que la familia extendida está desapareciendo rápidamente y, junto con ella, los convenios de seguridad social y apoyo mutuo (por ejemplo, las tierras comunales) provenientes de esta institución”. Para algunos, la urbanización y el crecimiento de los ingresos que no provienen de la agricultura son los factores que han hecho disminuir la dependencia respecto a las tierras controladas por el clan. Si bien se ha indicado críticamente que el desplazamiento de la tierra en propiedad clásica hacia la tierra en

propiedad privada no ha resultado en beneficio de las mujeres más pobres en muchos contextos africanos (Tsikata y Whitehead, 2001), el derecho legal de las mujeres y las esposas a poseer tierras no ha sido cuestionado nunca. En el contexto de Uganda, las investigaciones más recientes demuestran que las mujeres, sean de una u otra clase social, están intentando cada vez más obtener la propiedad de la tierra (Troutt, 1994; Khadiagala, 1999).

Las tensiones entre la política del clan y los derechos de las mujeres consiguieron un epítome en el conflicto ampliamente difundido sobre el sepelio de un abogado prominente, Silvano Melea Otieno, en Kenia (Cohen y Odhiambo, 1992; Stamp, 1991; Otieno, 1998). En tiempos recientes, se han dado otros casos semejantes, todos importantes, en África oriental. El cuerpo de S. M. Otieno quedó insepulto durante 155 días, mientras que los miembros de su clan rural, *Luo*, contendieron ante los tribunales contra su viuda, Wambui Otieno, sobre quién tenía el derecho de conducir y decidir el lugar del sepelio. Wambui Otieno era una mujer profesional, de cultura urbana, de origen *kikuyu*, que argumentaba que su marido había compartido con ella valores “modernos” nacionalistas, diferentes a los valores tribales y clánicos de su familia, y que por esta razón no debía ser sepultado en su región familiar, que era en donde el clan quería tener su tumba. En el transcurso del caso, juzgado por la Suprema Corte, se disputaron los significados de tradición, modernidad, etnia y linaje, al tratar las partes litigantes de interpretar el significado de la vida de Otieno. El clan *Umira Kager* de Otieno, que también pretendía obtener una parte de la propiedad mancomunada de los Otieno, obtuvo el fallo favorable. En la base del litigio, como señala April Gordon, se enfrentaban dos tipos diferentes de tenencia de la tierra. La comercialización parcial de la producción agrícola, la privatización de la tierra, la escasez de tierras, las brechas cada vez mayores que separan las clases sociales y el rápido aumento de la población

habían estado ejerciendo enormes presiones sobre los cimientos del sistema de tenencia de la tierra y de producción, asentados sobre el parentesco. Las mujeres podían tener acceso a la tierra a través de sus maridos, hijos y padres, porque solamente ellos podían heredar tierras. Las tendencias patriarcales del sistema de linaje se volvieron todavía más pronunciadas al intensificarse la competencia en torno a la tierra y otros recursos cada vez más escasos (Gordon, 1995).

En Uganda se evidencian muchas de estas tensiones que, de manera semejante, dan lugar a conflictos sobre la copropiedad matrimonial de la tierra y a problemas relacionados con el control político del clan. La propiedad individual de la tierra ejercida por mujeres desafía las reverenciadas nociones del comunalismo, y quienes se resisten a ella la ven como algo que promueve una ideología de autonomía individual, fuera de la comunidad. Existen incluso mujeres terratenientes que se oponen a la copropiedad mancomunada por matrimonio, temiendo que cuando sus hijos hayan heredado la tierra, a la muerte de ellos quede en manos de sus nueras, lo cual significaría que esas tierras quedarían fuera del control del clan. En cambio, a las mujeres activistas les preocupa la vulnerabilidad económica a que se enfrentan las mujeres al no poder heredar sus propias tierras, base de su subsistencia.

Las activistas por los derechos de las mujeres han obtenido algunos avances en la Ley de Tierras de 1998 por medio de la Alianza de la Tierra de Uganda. Por ejemplo, en la Sección 28, se garantiza que las decisiones en torno a las tierras sujetas a tenencia por costumbre, ya sea comunal o individual, se tomarán “conforme a las costumbres, tradiciones y usos de la comunidad en cuestión” a menos que éstos impidan a las mujeres la propiedad, la ocupación o el uso de la tierra (Gobierno de Uganda, 1998). Sin embargo, durante los debates sobre el Código de Tenencia de la Tierra, varias cláusulas clave fueron propuestas por Miria Matembe y recibieron la aprobación del congreso.

Cuando se volvió a redactar la Ley de Tierras, el líder del parlamento, James Wapakhabulo, no la presentó a la aceptación de los miembros, lo cual creó reacciones de irritación entre las mujeres líderes. La Ley fue aprobada sin incluir esa cláusula clave.

En febrero del 2000, cuando el Ministerio de Tierras propuso al gabinete las Enmiendas a la Ley de Tierras, fue el presidente, según admitió él mismo, quien decidió eliminar la cláusula de copropiedad. De acuerdo con su explicación, auguraba dificultades, aconsejando pues avanzar con lentitud o bien poner la cláusula nuevamente bajo consideración en las leyes pendientes sobre relaciones domésticas. “Cuando me enteré de que la ley daba a las mujeres recién casadas el poder de compartir las propiedades de sus maridos, me olí un desastre, y recomendé un análisis lento y cuidadoso de los temas de propiedad compartida”, dijo Museveni (New Vision, 2000a). Las activistas a favor de las mujeres argumentaban que mover esta cláusula a otra ley era inconstitucional, porque la decisión no debió haber sido tomada unilateralmente por el poder ejecutivo, sino que tenía que haber sido sometida al parlamento. Se pensó que la decisión del presidente tuvo que ver con la intención de evitar el descrédito del gobierno, que no quería parecer contrario a los intereses de las mujeres.⁵

Inmediatamente después de darse cuenta de que la cláusula no había quedado incorporada al texto, la Alianza de la Tierra de Uganda (ULA: *Uganda Land Alliance*) pidió al gobierno que enmendara la Ley. Winnie Byanyima, una parlamentaria proclive a expresar elocuentemente sus puntos de vista, líder del movimiento de las mujeres, hizo un llamado a sus compañeras activistas para unirse a la lucha, diciendo que “Las mujeres son las votantes, y el Movimiento perderá su voto a menos que la cláusula de copropiedad vuelva a subir a bordo”. Las instituciones donantes también expresaron sus

⁵ Comunicación personal, Jacqueline Asiimwe, 27 de septiembre del 2000.

opiniones, como la británica Agencia de Desarrollo Exterior (ODA: *Overseas Development Agency*), que coordinaba la asistencia de donantes para la implementación de la Ley de Tierras. Llegó un momento en que la ODA amenazó con dejar de apoyar el programa de reforma agraria si no se adoptaba la enmienda. Los donantes estaban desempeñando un papel importante en el proceso, motivo por el cual se denunció, en ocasiones, a la ULA como fachada de intereses occidentales, acusación que las activistas resentían profundamente por ser una táctica desviacionista de sus oponentes. La agenda había sido establecida por la ULA, y sus opositores sentían que ejercían control completo sobre ella.⁶

Rosa Mwebaza, una de las coordinadoras de la ULA, dijo durante una conferencia de prensa en diciembre de 1998 que, al eliminar la cláusula de copropiedad, “Las mujeres habían perdido una cláusula revolucionaria principal, que debía formar la base para desafiar los cimientos mismos de un sistema patriarcal... los efectos de dicha cláusula serían una herramienta del cambio social y de provisión de seguridad y protección de las mujeres respecto a la tierra”.

La omisión fue señalada en numerosas ocasiones, y el gabinete prometió enmendar la Ley, pero no lo hacía. Después de más de un año de entorpecimiento gubernamental, las mujeres activistas anunciaron que organizarían una amplia movilización de mujeres del medio rural para que votaran en contra de Museveni si no se incluía la cláusula de copropiedad en la Ley de Tierras. “Si el gobierno se resiste, podemos movilizar mujeres y ponerlo bajo presión. Tenemos los votos. No es justo que solamente nos utilicen cuando requieren nuestros votos. Tenemos la fuerza, porque somos el 51 % [de la población total], podemos boicotear estas elecciones”, declaró en una conferencia de prensa Abu Dominica, presidenta del consejo de la Asociación de

⁶ Comunicación personal, secretaria de ULA, Jacqueline Asiimwe, 14 de enero del 2001.

Mujeres Parlamentarias de Uganda (*New Vision*, 2000b). De pronto, el gobierno despertó y tomó nota. De acuerdo al periódico *Monitor*, empezaron impetuosas consultas entre Betty Okwir, ministra en la Oficina de la Vicepresidencia, la Vicepresidenta (que fue anteriormente ministra de Mujeres y Desarrollo) Specioza Kazibwe, y quien entonces se desempeñaba como titular del Ministerio de Género, Trabajo y Desarrollo Social, Janat Mukwaya (Bakyawa, 2000a). La ministra de Género y la Vicepresidenta, actuando bajo instrucciones del presidente, llamaron al liderazgo de la ULA y les dijeron que era preciso entibiar la situación.⁷

La Ley de Tierras pasó a constituir una prueba para las mujeres que apoyaban más lealmente a Museveni, sobre todo aquellas que decían estar comprometidas con la causa de las mujeres y que tenían puestos en el gobierno de Museveni. La ministra de Género, Trabajo y Desarrollo Social siempre había sido más leal a Museveni que a las causas de las mujeres; ella misma dijo: “Como mujer activista, no acepto chantajes”. Atacaba a las activistas diciendo que actuaban como hombres, y que al comportarse así dañaban su propia causa. Otras ministras, como Miria Matembe, discutieron ferozmente con Museveni y su gabinete defendiendo la cláusula de copropiedad, misma que habían promovido vigorosamente en el parlamento.

Las mujeres implicadas en esta lucha pensaban que las tradiciones no son irreversibles. Edith Natukunda, que encabeza una de las principales organizaciones a favor de los derechos de las mujeres, Acción por el Desarrollo (ACFODE: *Action for Development*), argumentaba que el gobierno había implementado ya otros programas que desafiaban a la tradición, como el de Educación Primaria Universal y que, por lo tanto, no había excusa para no implementar este dictamen (Bakyawa, 2000b). Incluso la reina (*Nabagereka*) de Buganda, Sylvia Nagginda, hizo sentir su peso en el debate,

⁷ Comunicación personal, secretaria de ULA, Jacqueline Asimwe, 19 de febrero del 2001.

pese a que la monarquía se considera como una institución completamente orientada hacia el clan (Olupot, 2000). En su declaración del Día Internacional de la Mujer, la *Nabagereka* criticó la brecha de género en el proceso de toma de decisiones a nivel nacional y comunitario, indicando que el equilibrio de poder estaba peor en el ámbito doméstico, en donde el proceso de decisión es conducido por el hombre que posee y controla la riqueza. En sus mismas palabras: “Hay todavía una gran necesidad de más trabajo de apoyo, y deben diseñarse nuevas estrategias para equilibrar los poderes”. En particular, el derecho de costumbres priva a la mujer de la propiedad, especialmente de la tierra y de otros activos fijos, e incluso en la ley de sucesión, la mujer no tiene derecho, en caso de muerte del marido, más que a un 15 % de la propiedad (Olupot, 2000).

Para responder a estas críticas, el gabinete anunció que el debate sobre la cláusula se desplazaría al Código de Relaciones Domésticas, sobre la base de que la tierra tiene que ver con las relaciones familiares. Las mujeres activistas acusaron al presidente de volver a las andadas tratando de crear confusión y distraer el debate, después de que dijo que esperaba que el Código de Relaciones Domésticas permitiera que las mujeres compartieran propiedades en los lugares de su nacimiento y no en los de su matrimonio. Asimismo el presidente argumentaba que las mujeres debían limitarse a las leyes de herencia y sucesión, que quedan cubiertas por el Código de Relaciones Domésticas (DRB: *Domestic Relations Bill*). Sin embargo, como indicaron las líderes de la ULA, así no se resolvía para nada el problema de las propiedades que las mujeres compartían con sus maridos a lo largo de todas sus vidas (Kameo, 2000). Además, durante treinta y cinco años diversos gobiernos ugandeses venían hablando de reformas en las leyes de familia, pero no se había hecho nada para cambiar en lo sustancial la ley de familia, que databa de 1904. “El DRB ya está sobrecargado de polémicas sobre

violación marital, regulación de la poligamia, invalidación del requisito de declarar el precio a pagar por la novia como algo indispensable para contraer matrimonio por costumbre, incluso la edad legal para el matrimonio... Por tanto, nos parece peligroso añadir otra cláusula que tendría, en esencia, el efecto de bloquear el debate de todo el Código”, expuso Jacqueline Asiimwe, líder de la ULA.⁸ Por esta razón los miembros de ULA consideraron que la decisión del gabinete era una táctica para distraer la atención y eliminar completamente el tema de la agenda. Más aún, señaló Asiimwe, la cláusula de copropiedad no podía referirse al Código de Relaciones Domésticas porque la cuestión de la tierra nunca había estado incluida entre los temas domésticos (Bakyawa, 2000*b*).

Todas esas tácticas indicaban que el gobierno se resistía y no tenía voluntad de incorporar la cláusula clave para transformar los derechos a la tierra de las mujeres en Uganda. Al mismo tiempo, la Coalición de la Tierra en Tanzania, inspirada en los esfuerzos ugandeses por la copropiedad, había logrado incorporar una cláusula de la misma naturaleza en su Ley de Tierras, la cual se aprobó en febrero de 1999.

Las mujeres activistas se sintieron desmoralizadas por este revés. A pesar de todo, había algo de entusiasmo por el aumento del 6 por ciento de mujeres en el parlamento en 2001, y la determinación de empezar sobre nuevas bases en la apertura del nuevo periodo de sesiones del parlamento. Se celebraron reuniones con las mujeres parlamentarias y se expusieron claramente sus expectativas respecto a la enmienda de la Ley de Tierras. La lucha había unificado a las mujeres en formas que no habían previsto. Como lo expresó la presidencia de la ULA:

Algo que se aprecia en toda esta lucha es que las ONG de mujeres están aprendiendo ahora a trabajar formando coaliciones y a responder a estas cuestiones de manera más oportuna y agresiva. Por ejemplo, cuando el

⁸ Comunicación personal, 27 de septiembre del 2000.

Hon. Baguma Isoke anunció el desplazamiento de la cláusula de copropiedad al Código de Relaciones Domésticas, organizamos rápidamente una conferencia de prensa, en la que expresamos en los términos más enérgicos nuestra decepción por la decisión del gabinete, y declaramos el Día Internacional de la Mujer (8 de marzo) como día de duelo.

Las activistas de base se movilizaron en las celebraciones del Día de la Mujer en el distrito de Rukungiri, en donde el presidente dio un discurso, ante mujeres que portaban pancartas en demanda del derecho a la tierra, lo cual lo obligó a dedicar la mayor parte de su discurso al tema de la copropiedad.⁹

La lucha unió a mujeres en general divididas en base a su adscripción política, étnica y de clase, si bien los vínculos organizativos resultaron en ocasiones débiles tanto por la escasez de recursos como por la corta duración de esta alianza. Como suele suceder en general con las reformas legislativas, la punta de lanza del movimiento estaba constituida por mujeres educadas del medio urbano. Si bien en Uganda no todas las cuestiones consiguen apoyo unificado en todas las clases, esta campaña logró ser ampliamente apoyada, aun cuando en ocasiones fue difícil lograr que se expresaran las participantes. En este sentido el movimiento resulta similar a la lucha de las mujeres argentinas para obtener participación legislativa a principios de la década de 1990 (Bonder y Nari, 1995: 188), o a las luchas en la India sobre los derechos reproductivos de las mujeres. Es un hecho histórico que, en muchas partes del mundo, las luchas relativas a la educación y a la violencia contra las mujeres han obtenido un amplio apoyo que ha superado las diferencias de clase.

⁹ Comunicación personal, Jacqueline Asiimwe, 27 de septiembre del 2000.

El conflicto sobre la Ley de Tierras mostró de qué manera las organizaciones de mujeres han llevado hacia un escenario político su lucha por transformar prácticas e instituciones de usos y costumbres muy arraigados, con el objetivo de subvertir los obstáculos económicos y políticos que se les presentan. Los razonamientos “culturales” para mantener el *status quo* resultaron estar ligados inextricablemente con estructuras económicas que protegen el control masculino sobre los recursos de la tierra.

Cortes Genitales Femeninos en Kapchorwa

Si bien la batalla por la tenencia de la tierra obtuvo resultados ambiguos, la lucha en contra de los cortes de genitales femeninos¹⁰ logró mayor éxito. A diferencia del conflicto por la tierra, en el cual los oponentes de la cláusula defendían una noción más bien difusa, basada en la tradición del clan, la lucha en torno a la corte se centró en una identidad *sebei* más específica. Los cortes o cisuras no se practican en otros sitios de Uganda; sólo en este pequeño grupo (censado en 116,702) del distrito oriental de Kapchorwa. Los *sebei* creían sinceramente que su identidad particular, su cultura y sus valores serían dañados al abolirse la cisura de genitales. La cisura formaba parte de las ceremonias de iniciación de las mujeres *sebei*, y consistía en cortar el clítoris y los labia menores de niñas y mujeres entre las edades de 15 y 25 años. Las niñas y jóvenes se veían forzadas a practicarse la cisura a través de una fuerte presión social y de la intimidación de mujeres de mayor edad. La cisura se consideraba como acto de purificación y símbolo de prestigio (*Monitor*, 1994). Los códigos comunitarios prohibían a las mujeres ordeñar una vaca, traer agua o moler maíz frente a una mujer sin cisura. Además, se les trataba igual que a niñas, y no podían asistir a las reuniones de clan ni les era permitido hablar en público (Landman, s.f.).

Hasta la década de 1990, el gobierno ugandés había guardado silencio sobre la costumbre de los cortes genitales femeninos y sus efectos colaterales dañinos psicológica y fisiológicamente. Cuando Museveni llegó al poder mediante una promesa

¹⁰ Uso el término “Cortes Genitales Femeninos” por las razones que cita Jane Frances Kuka de Kapchorwa: “Dentro de Uganda, el procedimiento practicado por los Sabiny se denomina oficialmente como ‘Corte Genital Femenino’ (Female Genital Cutting, FGC). El término ‘mutilación genital femenina’ (Female Genital Mutilation, FGM) suena demasiado duro y fomenta una actitud en exceso defensiva. Por otra parte, la ‘circuncisión femenina’ (Female Circumcision, FC) no refleja de forma adecuada la magnitud de la operación ni la gravedad de los efectos asociados con la práctica. Implica un grado de aceptabilidad que no es apropiado y resulta engañoso”. (www.un.org/womenwatch/news/kuka.htm)

política de promover el mejoramiento de la situación de la mujer, las mujeres educadas del distrito de Kapchorwa vieron ahí su oportunidad para montar una campaña en contra de la práctica de la cisura, vinculándola con asuntos más generales relativos a la igualdad de la mujer. El Consejo de Mujeres de Kapchorwa pidió al gobierno que tomase medidas para poner fin a la práctica de cisura de genitales femeninos. En respuesta, en 1990 el gobierno patrocinó un estudio realizado por mujeres líderes y académicas, a fin de investigar el impacto de esta costumbre. El estudio encontró que muchas mujeres jóvenes deseaban resistirse a esta práctica en Kapchorwa, pero que estaban sometidas a una intensa presión por parte de sus madres y abuelas, que se burlaban de ellas y las molestaban, diciéndoles que no encontrarían maridos ni serían mujeres verdaderas si no se les hacía la cisura (IPOS, 1992). Las Cheyoshetap-Tum, como se nombran las mujeres viejas encargadas de efectuar las cisuras, y que ganan dinero mediante esta práctica, montaron su propia campaña para promover la cisura (Etengu, 1992). Al mismo tiempo, quienes se oponían a la cisura trabajaron con la Organización Mundial de la Salud para lanzar una fuerte campaña dirigida a erradicar la práctica, insistiendo principalmente en los riesgos que implicaba para la salud.

Al principio, los ancianos se resistieron al cambio, y acusaron a gentes externas a la comunidad y a los extranjeros de interferir en su cultura y juzgarla negativamente, aun cuando las que dirigían la campaña a favor de un cambio eran las propias mujeres *sebei*. El consejo distrital llegó al extremo de aprobar en 1988 una ley en la que se daba carácter obligatorio a la cisura de mujeres, amenazando con realizarla por la fuerza si las mujeres se rehusaban. Era claro que los ancianos locales en puestos de poder sentían que se cuestionaba su autoridad y su capacidad de liderazgo en la comunidad, y que, mediante la conservación de esta práctica, mantenían ocultos otros, por lo cual se hacía necesario emprender estos cambios.

En determinado momento, la lucha cobró un cariz intensamente político. Jane Frances Kuka, una maestra *sebei* en una universidad de capacitación para maestros, era una de las más destacadas opositoras de esta práctica. Las autoridades locales arrestaban a mujeres para someterlas a la cisura, y Jane Frances Kuka se vio envuelta en una escaramuza, pero logró escapar con protección policíaca, e inmediatamente se puso en contacto con la entonces ministra de Mujeres y Desarrollo, Joyce Mpanga. En una dramática misión de rescate, Kuka y Mpanga subieron a un helicóptero y volaron a Kapchorwa para rescatar a mujeres que habían sido detenidas en contra de su voluntad para practicarles la cisura. En las palabras de Kuka:

“He salido de esta batalla convencida de que quienes detentan el poder nunca lo abandonarán por su propia voluntad. Las mujeres activistas de base necesitan organizarse efectivamente, o continuarán sufriendo sin tener voz propia en su propio gobierno. La mutilación de genitales femeninos no pudo ser eliminada desde arriba mediante un decreto. De hecho, los esfuerzos realizados en ese sentido fueron contraproducentes. En lugar de eso, se requería una estrategia de persuasión y de activismo político de base”.¹¹

En 1989 presentó su candidatura al parlamento, pero fue derrotada debido a su activismo y, en particular, al incidente del helicóptero. En 1994, Kuka fue candidata a participar en la asamblea constituyente (para someter a debate la Constitución) y volvió a perder, debido a un fraude electoral.

¹¹ H. Jane Frances Kuka, ministra de estado de Uganda, Programa de Desarrollo, Género y Comunidad “Cultura, Educación y Circuncisión Femenina”, discurso pronunciado el 15 de julio de 1998 ante las Naciones Unidas, “Funcionarios del Gobierno de Uganda crean Alternativas Saludables para la FGM para Mujeres y Niñas” (www.un.org/womenwatch/news/kuka.htm)

Como resultado de presiones de grupos de mujeres, el gobierno nacional empezó a prestar mayor atención y a ejercer presión sobre las autoridades *sebei* en pos de un cambio. Además, las autoridades políticas locales empezaron a decir a los *sebei* que era necesario desistir de los usos de la cisura, pues este procedimiento resultaba dañino para la salud de las mujeres (Kissa y Muzungyo, 1993). Las autoridades de los *sebei* se pusieron aún más a la defensiva. Gertrude Kulany, parlamentaria representante de Kapchorwa, en medio de las campañas para erradicar la cisura en 1993, lo explicaba así: es preciso convencer a la gente, pues consideran que todo esfuerzo por modificar estos usos vulneran su cultura. De acuerdo con Kulany, los *sebei* se sentían intimidados por otras sociedades ugandesas porque todos los dignatarios que los visitaban no hablaban de otra cosa sino de la circuncisión de las mujeres. “¿Por qué es nuestra cultura la que está siendo atacada todo el tiempo?”, preguntó la parlamentaria (Luganda, 1994: 4).

Aun cuando muchas activistas veían la cuestión como un tema de derechos humanos, no todas las mujeres de Kapchorwa se habían persuadido de que la cisura era un asunto de esa especie, y preferían considerarlo como un tema de salud (Egunyu, 1989, 1994). Como lo dijeron las anteriores parlamentarias de esta región: “Se debiera descartar toda cultura que viole los derechos humanos fundamentales y que vaya en contra de la unidad nacional. Pero todos los demás aspectos de la cultura deben dejarse en manos de los pueblos a los cuales competen” (Egunyu, 1989, 1994). Esta posición implica que la cisura no es cuestión de derechos. Tal punto de vista convenció a las activistas de la región a adoptar una táctica enfocada sobre las consecuencias que estos usos tenían para la salud, en particular para la reproductiva, que tiene alta prioridad para las mujeres *sebei*.

Jane Kuka prosiguió su campaña y trabajó con diversos grupos de mujeres de la localidad, formando un programa de bases comunitarias llamado “Salud Reproductiva,

Educativa y Comunitaria” (REACH: *Reproductive, Educative and Community Health*), que contaba con financiamiento del Fondo para la Población de las Naciones Unidas. Muchos otros grupos se encontraban activos en estos asuntos, incluida la Federación de Mujeres para la Paz en Uganda (WFPU, *Women’s Federation for Peace in Uganda*), la Federación de Familias para la Paz Mundial, la Asociación de Mujeres Médicas de Uganda, Acción por el Desarrollo, la Asociación de Mujeres Abogadas de Uganda (FIDA-U), el Fideicomiso de Crédito y Finanzas para Mujeres de Uganda, junto con la Red Global de Mujeres por los Derechos Reproductivos.

En aproximadamente un año los ancianos comenzaron a ceder. REACH empezó a trabajar con la Asociación de Ancianos Sabiny (*sebei*) (SEA: *Sabiny Elders Association*), una de las organizaciones más poderosas de Kapchorwa, que incluía ancianos distritales de 161 familias *sabiny*. La SEA había sido hostil a REACH hasta 1996, cuando empezaron a apoyar el programa. Las tácticas gubernamentales anteriores habían tenido la mano demasiado pesada. Como explica Jackson Chekweko, líder de REACH: “El problema de los anteriores intentos por detener esta práctica era que tenían carácter coercitivo, y dañaban la capacidad de la comunidad para razonar por sí misma” (Eliah, 1999).

REACH trabajó para promover los mismos valores *sebei* en que se basaba la práctica de la cisura, sin apoyar concretamente que se hiciese la cisura. En otras palabras, separaron la práctica de la idea en que se basaba; a saber, iniciar a las niñas a su vida como mujeres adultas y como integrantes de la comunidad *sebei*. Más aún, no criticaban ni cuestionaban la cultura *sebei*. REACH y otros grupos trabajaron con éxito en la transformación de las ceremonias iniciáticas de modo que se mantuviera el espíritu de la práctica, pero sin realizar la cisura de verdad. También se incorporaron a las ceremonias de iniciación aspectos de educación sobre cisuras, sobre SIDA, sobre

planeación familiar y sobre estrategias para generar ingresos. En 1998, la Asociación de Ancianos Sabiny de Uganda recibió el Premio de Población de las Naciones Unidas por sus labores en el combate a la cisura de genitales.

El presidente del consejo de SEA, William Cheborion, describe de la siguiente manera las razones por las cuales cambió de manera de pensar sobre la cisura de las mujeres: “Cuando yo era joven y aún estaba creciendo, me parecía muy bien la circuncisión de las niñas. Cuando me hice mayor y me convertí en maestro, descubrí que la circuncisión era un uso equivocado” (Eliah, 1999). Los argumentos a favor de la salud de las niñas fueron los que lo convencieron. “Todos amamos a nuestros hijos. ¿Quién quiere hacer daño a sus hijos, especialmente a las niñas? Si tiene conciencia de causa, ningún hombre quiere ver sufrir a su esposa, ni que muera de complicaciones de parto” (Eliah, 1999).

En 1996, Kuka volvió a ser candidata a las elecciones parlamentarias. En esta ocasión, ganó por amplio margen, más del 80 por ciento de la votación. Vio su victoria no como victoria individual, sino “también como una victoria para las mujeres de Kapchorwa, y contra la fuerte base cultural de la mutilación genital de mujeres”. Poco después de su victoria electoral, a Kuka se le nombró ministra de Estado para las cuestiones de género y cultura.

En una década, la práctica de cisura de genitales a las mujeres había disminuido considerablemente, y estaba a punto de desaparecer. Organizaciones como la WFPU siguieron trabajando con las niñas en las escuelas, proporcionando educación sobre la cisura. También las adiestraban para iniciar y administrar pequeños negocios, como talleres de costura, cría de conejos, granjas y también se les capacitaba en contabilidad. Erina Rebecca Rutangye, quien fue presidenta de la WFPU, dice lo siguiente:

“Creo que va a ser erradicada. Eso es seguro, la cuestión consiste en cuánto tardará. Por ahora vemos mucha esperanza en el caso de las jóvenes; la mayoría están de acuerdo en rechazarla. Pero con la generación de mayores es necesario presionar realmente, pues algunas de ellas piensan que el corte de genitales femeninos debe permanecer. Hubo una propuesta para redactar una ley, como se ha hecho en algunas naciones, que prohibiera expresamente la cisura de genitales de mujeres, de modo que quienes no la respeten fueran a dar a la cárcel. Pero el gobierno prefirió optar por la educación, de modo que el asunto se vuelve un proceso de toma y daca. Creo que esta es la mejor manera, aun si tarda más tiempo” (Gawaya-Tegule, 1999).

Sin embargo, la presión sobre el gobierno continúa ejerciéndose para proscribir la cisura de genitales de las mujeres, aun cuando la estrategia de educación y persuasión ha tenido un alto grado de éxito. Quienes proponen que se prohíba la práctica indican que los gobiernos tienen temor de semejantes medidas porque no quieren perder apoyo político ni votos en las elecciones. Incluso en un editorial del periódico gubernamental *Sunday Vision* se indica que “lo peor de todo no es que se sigan efectuando mutilaciones de genitales femeninos, sino que el gobierno, por ser una institución de carácter político, no tiene agallas para proscribir inequívocamente este ataque violento y peligroso a niñas pequeñas... en África, los gobiernos prefieren ver mutiladas de por vida a las niñas, con tal de no perder los votos de los mutiladores. Activistas, mantenerse alertas, por favor” (*Sunday Vision*, 1999).

El caso de los *sebei* es un ejemplo que ilustra, por una parte, cuán importante eran estos usos para la identidad *sebei*, pero también el grado de maleabilidad de las culturas. Al confrontarlos con un poco de presión política, los ancianos tardaron

solamente un año en cambiar de postura. La educación en temas de salud, las modificaciones en la ceremonia de iniciación, junto con incentivos económicos nuevos para las mujeres que se ganaban la vida haciendo las cisuras, fueron los factores que produjeron una transformación cultural capaz de proteger la integridad de los *sebei* como pueblo, y de sus niñas y mujeres. Si las culturas fuesen tan impermeables e inamovibles como algunos pretenden, los *sebei* jamás habrían modificado voluntariamente sus ceremonias de iniciación como resultado de presiones internas e influencias externas. Fue más fácil incorporar las reformas porque los agentes del cambio eran principalmente mujeres *sebei* que entendían claramente sus problemas y sus prioridades.

La esposa virgen del rey

La voluntad de cambiar con sorprendente rapidez costumbres profundamente arraigadas no se limita a los *sebei*. Con tan solo medio año de protestas por parte de organizaciones femeniles y de mujeres *ganda*, una práctica que era piedra angular de la identidad de los *ganda* se volvió una tradición que “no tenía sentido en los tiempos modernos”, de acuerdo con sus antiguos partidarios dentro de la monarquía.

En Uganda, donde hay más de treinta y cuatro grupos poblacionales, los *ganda* son el grupo étnico más grande y componen la quinta parte de la población total. Los antropólogos e historiadores han mostrado que los *baganda* históricamente se han planteado debates con perspectiva consciente de su identidad sobre cómo deberían dar forma a sus costumbres, desde el pasado hasta el día de hoy. Muchos de los líderes *baganda* se dan cuenta claramente del grado de maleabilidad y construcción de los usos y las creencias a los cuales se adhieren como pueblo, como se evidencia en los recientes debates en relación con la monarquía.¹²

¹² “Baganda” es plural del pueblo Ganda y “Muganda” es el singular de persona Ganda.

En las primeras dos décadas del siglo XX, respondiendo en parte a las influencias de los misioneros, las elites *ganda* iniciaron debates de la mayor importancia, y decidieron que era preciso aplicar amplias y radicales reformas culturales, pues sentían que la cultura *ganda* se había vuelto anacrónica. El parlamento en funciones, llamado Lukiiko, empezó a lanzar directivas para abandonar numerosos rituales, como las ceremonias concernientes a gemelos. Los rituales de sucesión de linaje que se practicaban por la noche fueron pasados al día. Se prohibieron formas de representaciones sexuales en diversos rituales, se eliminaron algunas formas de matrimonio y se promovió el rechazo a ciertas prácticas de brujería. Todo esto formó parte de un esfuerzo muy consciente por efectuar una transformación completa de la culturas *ganda*, después de amplios debates sobre cuáles aspectos de la cultura debían permanecer, y cuáles debían ser transformados o eliminados (Karlstrom, 1999, 2000). Por lo tanto, los *ganda* ya tenían experiencia histórica en los desafíos a tradiciones particulares cuando en 1999 brotó una controversia motivada por los preparativos de la boda del rey de los *ganda*.

El conflicto tenía por eje una tradición que requería que una joven virgen, a quien se nombraba Naku, sirviera como esposa ceremonial antes de la boda, desempeñando determinados rituales que implicaban tener relaciones sexuales con el rey. Se elegía entre los cincuenta y dos clanes *ganda* a una niña de 13 años, que se convertía en la Naku.¹³ Cuando se techaba la casa de la Naku, un rey en funciones tenía

¹³ Se dice que en los siglos XIII, XIV e inclusive en el XV las mujeres gobernaban como Kabaca (rey). El historiador de Ganda Sir John Grey afirma que existen abundantes pruebas de esto, aunque gran parte de la historia antigua es en parte mitológica. Una de estas gobernantes fue Naku, la hija de Mukibi, fundador del clan Lugave. Naku se casó con Kimera, a quien se le atribuye el establecimiento de Uganda como reino en el siglo XIII o XIV (Kaggwa, 1971; Ray, 1991: 98). Sin embargo, Grey argumenta que ella fue la gobernante *de facto*, ya que el único derecho a la autoridad que tenía Kimera lo obtuvo al casarse con la hija del rey. De hecho, ella finalmente mandó matar a su esposo, al sospechar que era culpable de la muerte de su hijo. Naku

que inaugurar el proceso poniendo el primer montón de hierba en la casa. Aun cuando algunas Naku no se casaban debido a sus creencias culturales, en años recientes sí se habían casado y tenido hijos, como era el caso de Dorotiya Naku, Ludiya Naku y Siribasanga Naku.

Cuando estalló inicialmente la polémica, el *katikiro* (primer ministro) de los *ganda*, Joseph Mulwanyamulib Ssemwogerere, dijo que la Naku era muy importante en la cultura de los *ganda*, y que era imposible que el reino la eliminara, pese a las protestas de varios grupos en pro de los derechos de las mujeres (Kibirige, 1999). Militantes de quince organizaciones de mujeres, que incluían la Red de Mujeres de Uganda (UWONET: *Uganda Women's Network*), se pronunciaron en contra de esta costumbre, pues pensaban que equivalía a condonar la violación de una menor de edad, que no podía tomar ninguna decisión en el asunto. Hacía varios años que el movimiento de mujeres había realizado protestas importantes relativas a la falta de atención del gobierno sobre los problemas de violación y de estupro contra menores. Esas cuestiones habían cobrado mayor relieve a partir de la crisis de SIDA en Uganda, ya que algunos hombres estaban atacando a niñas más jóvenes bajo la creencia de que no eran seropositivas. Lo que las mujeres activistas *ganda* peleaban porque, de hecho, aquel era un acto de estupro culturalmente aceptado.

Muchas mujeres baganda escribieron cartas a los periódicos, protestando por la costumbre. Una de ellas, por ejemplo, iba dirigida al rey:

“Con el debido respeto a usted, señor, y a la cultura *ganda*, le suplico humildemente que libere de su sino a la joven virgen. Diga a sus súbditos que no la lleven a su presencia. Si insisten, no la toque usted, aun si ella

era tan poderosa que todos los reyes posteriores a Kimera se casaron con una mujer de su clan y la llamaron Naku (Grey, 1934: 267; Kagawa, 1971: 16-17). Así, Naku se convirtió en el título de la mujer que toma el papel de la reina. El *Kabaca* considera a la Naku en alta estima porque fue la Naku original quien salvó el reino.

ha quedado a su disposición. Así obtendrá usted la admiración de casi todos los ugandeses –en particular de las mujeres y de los activistas en pro de los derechos de los niños–, además de toda la gente pensante de este país y de otros lugares. De no ser así las cosas, la ley deberá tomar su curso. Se supone que nadie está por encima de la ley, ni siquiera los reyes. La policía debe estar alerta. Estamos en la década de los noventa.”

(*Monitor*, 1999).

Antes de la boda, el *katikiro* de Buganda, Joseph Ssemwogerere me dijo que había sostenido reuniones con mujeres activistas de quince organismos diferentes, que protestaban en contra de la farsa de matrimonio con la *Naku*. El *katikiro* les aseguró que no se esperaba que la *Naku* sostuviera relaciones sexuales con el *kabaka* (rey), y que estaba en libertad de casarse conforme a su propia elección. Los grupos de mujeres no querían correr ningún riesgo. Publicaron un anuncio en el periódico *New Vision* diciendo que “éstas son algunas de las prácticas culturales obsoletas que ponen en situación subordinada a las mujeres y que ya no van de acuerdo con los tiempos modernos”. Ssemwogerere se puso furioso por el anuncio y planteó la pregunta de por qué los grupos de mujeres no protestaban cuando jóvenes católicos eran llevados para volverse monjas o curas, antes de ser adultos. Para él resultaba importante la continuación de la costumbre de la *Naku*, sobre todo en un momento en que el reino Buganda trataba de restablecerse y de formarse institucionalmente, después de haber sido hecho a un lado y suprimido por todos los gobiernos después de la independencia.

No obstante, llegado el día de la boda, medio año después, el palacio anunció sin previo aviso que abandonaba la tradición de la *Naku*. Sus propios estudios habían indicado que el ritual era obsoleto y que no tenía sentido alguno en los tiempos modernos. “Si acaso al abolir la tradición de la *Naku* afectáramos de alguna manera el

bienestar del reino, espero que los espíritus nos guíen para corregir las cosas”, dijo Ssemwogerere conforme al periódico *Bukedde*. Los editoriales de la prensa elogiaron al primer ministro de los *ganda*. En uno de ellos se comentaba: “La cultura ha de ser suficientemente dinámica para poder cambiar con los tiempos. Mengo merece ser elogiado por haber leído bien el estado de ánimo del pueblo y eliminar lo que ha pasado de moda” (*New Vision*, 1999). Es interesante y revelador que algo que primariamente fue una protesta de mujeres activistas haya acabado por interpretarse como “el estado de ánimo del pueblo”. Todavía más impactante resultó la forma en que una costumbre que ostensiblemente era parte fija y esencial de la cultura *ganda* se eliminó en el lapso de unos cuantos meses sin fanfarrias ni resistencia popular.

Conclusiones

A fin de cuentas, las luchas por la igualdad de género son políticas, y es preciso que sean abordadas directamente por aquellas mismas personas que resultan perjudicadas o discriminadas por determinadas prácticas. Las sociedades se vuelven especialmente receptivas al cambio cuando las condiciones políticas, sociales y económicas han dejado de apoyar la práctica o se han ido desgastando. Mientras haya un flujo de tales condiciones, es necesario abordar políticamente las prácticas culturales, porque no se desvanecen simplemente por sí mismas. En Uganda, las estructuras de clan bajo dominio masculino sobre las que se basa el sistema de tenencia de la tierra empiezan a desmoronarse, pero siguen estando presentes. Las ideologías relacionadas con el clan y el género que en otro tiempo fueron apoyadas por el sistema de clanes no han abandonado la escena, y en la actualidad chocan con el nuevo movimiento de mujeres, el cual sostiene puntos de vista diferentes de la tenencia de la tierra y las relaciones de género.

A menudo los pueblos mantienen usos porque creen que obtienen beneficios en términos de estatus, dinero u otras ventajas. No continúan las prácticas simplemente porque conservan una cultura o tradición abstracta, aun cuando estos sean los argumentos verbales para mantener el *status quo*. Esto significa que es preciso modificar también las estructuras de incentivos. Por este motivo, las mujeres activistas de Uganda se encontraron librando el combate sobre la copropiedad de la tierra en el campo de batalla político.

La enmienda de copropiedad de la tierra en la Ley de Tierras sigue siendo una lucha difícil. Aunque desde el siglo diecinueve los cambios económicos y políticos hayan disminuido el poder de los clanes, siguen formando parte vital de esta sociedad. El solo hecho de que existan fuerzas a favor de un cambio en la capacidad de las

mujeres para poseer tierras es, no obstante, reflejo de otros cambios fundamentales en la sociedad y en las relaciones de género. Los cambios económicos y políticos dentro de la sociedad han abierto las puertas a cambios en el modo de pensar. Estos cambios incluyen la ascensión de una clase educada de mujeres, el desarrollo del poder económico independiente de las mujeres a través de negocios y actividades generadoras de ingreso, el aliento prestado por el régimen de Museveni al avance de la mujer, y los nombramientos de mujeres en puestos políticos clave, además del ascenso de nuevas asociaciones autónomas de mujeres, independientes del Estado. Ha sido el crecimiento de nuevas asociaciones independientes lo que desde 1986 ha vuelto posible que la coalición de asociaciones, la Alianza de la Tierra de Uganda, movilice a las mujeres para que retiren su apoyo al gobierno.

Las reformas legales no constituyen el único campo de batalla político, en relación con estos temas. La abolición de un uso a través de instrumentos legales no equivale a su abolición en la práctica. En el caso de la cisura de genitales femeninos en Uganda, es indudable que las mujeres activistas han de seguir ejerciendo presiones para lograr la abolición legal de estos usos, pero esto sucede una vez que tales usos han sido casi completamente erradicados por otros medios. Las activistas evitaron iniciar la lucha mediante una reforma en la legislación, pues no querían que los *sebei* se pusieran a la defensiva, ya que como grupo minoritario tenían una sensación de hostigamiento por todas partes. Los elementos cruciales resultaron ser la persuasión, la educación y la apertura de nuevas fuentes de ingreso para quienes realizaban la cisura. Sin embargo, ninguno de estos procesos pudo ser llevado adelante sin el apoyo político de las autoridades locales y los consejos de ancianos, y las batallas tuvieron que librarse también a esos niveles.

Las activistas en pro de los derechos de las mujeres han logrado tener éxito cuando se han resistido a caricaturizar, sobre-simplificar o exagerar las prácticas culturales que resultan ofensivas. Se han rehusado a tomar los peores elementos de una cultura para caracterizar una región completa o determinados pueblos. Dado que las mujeres son ellas mismas integrantes de alguna comunidad religiosa o étnica, o trabajan con activistas de esa comunidad, no están predispuestas a hacer suposiciones homogeneizadoras sobre la cultura. Saben que existe un amplio espectro de opinión dentro de una comunidad, que no puede definirse simplemente por medio de lo que digan los ancianos y los elementos más conservadores. También han logrado éxito cuando han negociado de buena fe, tratando al adversario con respeto, y suponiendo que él también busca aquello que es mejor para las mujeres. Les ha ido bien cuando ha habido entendimiento de la cultura en cuestión y de los distintos significados que encierran determinadas prácticas. Han logrado la mayor efectividad cuando no han adoptado presuposiciones infundadas sobre prácticas culturales. Aun así lo más probable es que haya resistencia a esos cambios. Las mujeres activistas de estos tres casos promovieron lo que se ha ido convirtiendo cada vez más en valores universales de los derechos de la mujer, al tiempo que se mantiene el respeto por la diversidad y el significado que tiene para los pueblos.

Sin embargo, a veces es difícil evitar la imposición de leyes que afectan a determinadas comunidades en particular, más que a otras. Esto plantea cuestiones de gran dificultad, que las mujeres activistas de Uganda están tratando de resolver. Los musulmanes de Uganda, que componen el 16 por ciento de la población, ya se sienten señalados y perseguidos por el gobierno, que ha estado intimidando y acosando a sus miembros como parte de los esfuerzos por erradicar el terrorismo fomentado por algunos grupos extremistas islámicos. Al mismo tiempo, las mujeres activistas han

estado promoviendo un Código de Relaciones Domésticas que restringe, cuando no proscribe, la poligamia y otras prácticas que se consideran dañinas para las mujeres. Algunos líderes musulmanes dicen que un código así aislaría aún más la comunidad musulmana, la cual nunca más podrá confiar en la seguridad que le otorga la legislación. Por lo tanto, ese código tiene implicaciones políticas que van mucho más allá de las cuestiones de género que involucra, y todo esto hace más complicada su aprobación en el parlamento.

En Uganda, las organizaciones femeninas han logrado promover los derechos de las mujeres en el contexto de una sociedad muy diversa desde los puntos de vista étnico y religioso, gracias a que no han mistificado la idea de cultura. Las activistas no consideran la cultura como algo completamente inmutable e impermeable. Desde siempre, las culturas ugandesas han cambiado; los rituales y los símbolos han aparecido y desaparecido; sus significados se han ido transformando al paso del tiempo, y a menudo se han desprendido de sus significados originales o han asumido significados nuevos. Los cambios económicos y políticos de índole más general a menudo han preparado la escena para la introducción de muchos de estos cambios en las maneras de pensar y actuar.

La integridad cultural no ha dependido nunca de una sola práctica o un ritual único, y mucho menos cuando significa daño para las mujeres. Al contrario, al fortalecerse los derechos de la mujer y su estatus se tiende en general a un mayor grado de desarrollo y a un mejoramiento en los niveles de vida. Los llamados a que se preserven prácticas perjudiciales para las mujeres en nombre de la costumbre, la tradición, la etnia o la religión, siguen siendo justificaciones para hacer daño a las mujeres.

Por último, el caso de Uganda sugiere que es menester que pensemos en los individuos no solamente en relación con sus grupos comunitarios o confesionales, ni sólo en términos de nacionalidad sino también como miembros de comunidades más amplias, susceptibles a las influencias e ideas internacionales. Algunas de estas influencias, por ejemplo, provienen de comunidades religiosas internacionales, como el Vaticano o algunos movimientos islámicos. Otras proceden de la mercadotecnia de la cultura popular o de la difusión generalizada de diversas formas de consumismo, y en algunos casos de movimientos sociales y de organizaciones no gubernamentales. Las mujeres activistas de Uganda se ven a sí mismas en relación con los movimientos internacionales de mujeres a favor del avance de la mujer. Sus diálogos con feministas de todo el mundo han sido importantes en las luchas domésticas. Las sociedades no deben verse como entidades homogéneas, autosuficientes y culturalmente coherentes, sino más bien como compuestas de personas con ideologías diversas. En todo el mundo, quienes luchan a favor de la igualdad de género se ven implícitamente unidas en el proceso. En todo el mundo, las mujeres activistas luchan contra restricciones culturales que impiden avanzar a las mujeres. Esto no es prerrogativa de las culturas del tercer mundo ni de grupos minoritarios. Compartimos una humanidad y esto hace que tales luchas correspondan a todas nosotras.

Referencias Bibliográficas

Achieng, Judith

1998 "Uganda: Fighting Tradition, Landless Widows Win Major Court Test", En *IPS* (1 sept.).

Agarwal, Bina

1995 *A field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia* Cambridge: Cambridge University Press.

Bakyawa, Jennifer

2000 "Cabinet May Review Co-ownership – Okwir", *Monitor*, 7 marzo, edición internet <www.monitor.co.ug>.

2000b 'Women Threaten to Vote Against Movt Over Land', *Monitor*, 22 Feb., internet edition <www.monitor.co.ug>.

Benhabib, Seyla

1995 'Cultural Complexity, Moral Interdependence, and the Global Dialogical Community', in Martha Nussbaum and Jonathan, Glover (eds.), *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities* (New York: Oxford University Press).

Bonder, Gloria, and Marcela Nari

1995 'The 30 Percent Quota Law: A Turning Point for Women's Political Participation in Argentina', in A. Brill (ed.), *Rising Public Voice: Women in Politics Worldwide* (New York: Feminist Press).

Buergenthal, Thomas

(1988) 'The United States and International Human Rights', *Human Rights Law Journal*, 9: 141–4.

Cohen, David William, and E. S. Atieno Odhiambo

1992 *Burying SM: The Politics of Knowledge and the Sociology of Power in Africa* (Portsmouth: Heinemann). 438 Aili Mari Tripp.

Cohen, Joshua, Susan Moller Okin, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (eds.)

1999 *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton: Princeton University Press).

Egunyu, Fiona

1989 'Letter to the Editor', *New Vision*, 17 Aug., internet edition, <www.newvision.co.ug>.

1994 'Circumcision: Leave it to Kapchorwa', *Sunday Vision*, 21 Aug., p. 5, internet version, <www.sundayvision.co.ug>.

Elijah, Elaine

1999 'In Uganda, Elders Work with the UN to Safeguard Women's Health', *UN Chronicle*, 36/1: 31.

Etengu, Nathan

1992 'Girls Pay for Circumcision', *New Vision*, 30 Sept., internet edition, <www.newvision.co.ug>.

Gawayia-Tegulle, Tom

1999 'Female Circumcision is on the Way Out', *Monitor*, 19 Jan., internet edition, <www.monitor.co.ug>.

Gordon, April

1995 'Gender, Ethnicity, and Class in Kenya: "Burying Otieno" Revisited', *Signs*, 20: 883–912.

Government of Uganda

1998 *Land Act 1998* (Entebbe: Government Printers).

Gray, John Milner

1934 'Early History of Buganda', *Uganda Journal*, 2/4: 259–70.

Hale, Sondra

1995 'Gender and Economics: Islam and Polygamy—A Question of Causality', *Feminist Economics*, 1/2: 67–79.

IPS

1992 'Women Leaders in Uganda Fight Against Female Circumcision, Kapchorwa', (31 Jan.).

Kaggwa, Apolo

1971 *The Kings of Buganda (Basekabaka be Buganda)* (M. S. M. Nairobi: East African Publishing House; 1st publ. 1901).

Kameo, Elizabeth

2000 'Land Group Irked', *New Vision*, 11 May, internet edition, <www.newvision.co.ug>.

Karlstrom, Mikael

1999 'The Cultural Kingdom in Uganda: Popular Royalism and the Restoration of the Buganda Kingship', Ph.D. thesis, Anthropology, University of Chicago.

2000 'Deja vu: Social Reproduction and Responses to Transformation and Crisis in Colonial and Postcolonial Buganda', paper presented at the conference on 'The Politics of Social Reproduction in Neoliberal Africa', Wilder House, University of Chicago, 2 Dec.

Kaufman, Natalie Hevener

1990 *Human Rights Treaties and the Senate: A History of Opposition* (Durham, NC: University of North Carolina Press).

Kawamara, Sheila

1998 'Uganda: Women are Still Not Secured', *Global News* (Jan.).

Khadiagala, Lynn

1999 'The State and Family Law in Uganda', Ph.D. dissertation, University of Wisconsin-Madison, Madison.

2001 'The Failure of Popular Justice in Uganda: Local Councils and Women's Property Rights', *Development and Change*, 32/1: 55–76.

Kibirige, David

1999 'Monitor Features', *Monitor*, 28 Apr., internet edition, <www.monitor.co.ug>.

Women's Rights and Cultural Diversity 439

Kissa, Ben, and Rachid Muzungyo

1993 'Female Circumcision Decried', *New Vision*, 14 July, internet edition, <www.newvision.co.ug>.

Kymlicka, Will

1995 *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press).

1999 'Response to Okin', in J. Cohen, S. M. Okin, M. Howard, and M. C. Nussbaum (eds.) *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton: Princeton University Press).

Landman, Ruda

(n.d.) 'Commentary: Female Circumcision', *Phoenix Television*, internet edition, <www.phoenix-tv.net/html/orange/video/africa/ugandacir1.htm>.

Luganda, Patrick

1994 'Sabiny Feel Intimidated', *Women's Vision* (6 Dec.), 4.

Mayer, Ann Elizabeth

1994 'Universal versus Islamic Human Rights: A Clash of Cultures or a Clash with a Construct?', *Michigan Journal of International Law*, 15: 307–401.

1996 'Reflections on the Proposed United States Reservations to CEDAW: Should the Constitution be an Obstacle to Human Rights?', *Hastings Constitutional Law Quarterly*, 23/3: 728–823.

Monitor

1994 'The Disappearing Knife of Cheyoshetap-Tum', 11–14 May, internet edition, <www.monitor.co.ug>.

1999 'Letter from Asiimwe Robina Akiiki', 1 Mar., internet edition, <www.monitor.co.ug>.

New Vision

1999 Editorial: 'Culture Must be Dynamic', 6 Sept., internet edition, <www.newvision.co.ug>.

2000a 'Share Parent's Property, Museveni Tells Women', 10 May, internet edition, <www.newvision.co.ug>.

2000b 'Uganda Land Alliance Threatens Referendum Boycott', 22 Feb., <www.newvision.co.ug>.

Nussbaum, Martha C.

2000 *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (New York: Cambridge University Press).

Nussbaum, Martha C. and Jonathan Glover (eds.)

1995 *Women, Culture, and Development* (New York: Oxford University Press).

Okin, Susan Moller

1999 'Is Multiculturalism Bad for Women', in Joshua Cohen, Susan Moller Okin, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton: Princeton University Press).

Olupot, Milton

2000 'Nabagereka Decries Gender Imbalance', *New Vision*, 8 Mar., internet edition, <www.newvision.co.ug>.

Otieno, Wambui Waiyaki

1998 *Mau Mau's Daughter: A Life History*, ed. with an introduction by Cora Ann Presley (Boulder, Colo.: Lynne Rienner).

Ray, Benjamin C.

1991 *Myth, Ritual, and Kingship in Buganda* (Oxford: Oxford University Press).

Shachar, Ayelet

2000 'Should Church and State be Joined at the Altar? Women's Rights and the Multicultural Dilemma', in Will Kymlicka and Wayne Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford: Oxford University Press).

Capítulo 8

Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos

Tarcila Rivera Zea

En los últimos 20 años la lucha y participación de las mujeres indígenas ha estado centrada en la defensa de la vida, esto ha implicado que aprendan a conocer y usar instrumentos y mecanismos para responder a la agudización de la pobreza en el campo, donde las familias indígenas son las más afectadas. La participación organizada desde el nivel local, nacional y regional les ha permitido avanzar en la confianza en sus capacidades y el manejo de la política para logros que van desde los programas de apoyo para la extrema pobreza hasta la participación con voz propia en comisiones multisectoriales y gobiernos locales. En países con dictaduras y conflictos armados internos como Guatemala, Nicaragua, Perú y Colombia, ellas han jugado un rol básico en las denuncias de abusos y violaciones por parte de las fuerzas beligerantes asumiendo la responsabilidad total de la familia por desaparición de sus esposos y/o familiares.

También en estos últimos 20 años vemos más mujeres indígenas involucradas en la política. Entre las organizaciones indígenas que han tenido presencia y participación de mujeres indígenas en la dirigencia, está la CONAIE del Ecuador. En la toma del Congreso por el movimiento indígena, pudimos ver a una Blanca Chancoso, con la misma vitalidad y entrega de hace 20 años dirigiéndose a sus compañeros en el coliseo donde hombres, mujeres y jóvenes la escuchaban atentamente acerca de las estrategias a seguir. Nina Pacari, jurista, ex vicepresidenta del Congreso de la República y ex Ministra de Relaciones Exteriores, así como Carmen Yamberla, de la Federación de

Imbabura nos demuestran que nuestras capacidades no son menores que la de los varones. Existe la seguridad que así como estos ejemplos deben existir muchos más, pero, que no se han visibilizado. Como el caso de Noelí Pocaterra, Wayú, integrante del Congreso de Venezuela.

En estos últimos 20 años también el movimiento indígena ha alcanzado notoriedad y los medios de comunicación nos facilitan un acercamiento mayor, así como los encuentros en los foros internacionales, pero se observa que a pesar de este avance no se ha incorporado en los discursos del movimiento indígena las reivindicaciones de género ni se toma en cuenta los conflictos al interior de las familias y comunidades. Por lo tanto, no podríamos afirmar que el concepto de equidad, complementariedad y de equilibrio son prácticas generales en nuestro medio a pesar de los aportes de las mujeres.

Marcela Lagarde, cuando escribe sobre la presencia de las mujeres en el movimiento zapatistas de Chiapas, México, llama la atención sobre las capacidades organizativas, de movilización y aportes con estrategias acertadas de las zapatistas; pero lo importante es que éstas al mismo tiempo de colaborar con dichos aportes, se hacen escuchar para ser visibilizadas, en tanto tenemos así a mujeres, indígenas y pobres, haciendo notar que una acción revolucionaria debe incluir reivindicaciones para todas/os.

Procesos Organizativos de Mujeres Indígenas y Participación en el Movimiento

La concepción que tiene la mujer indígena acerca de su rol en la vida familiar, comunitaria, así como en la sociedad le ha permitido desarrollar creatividad, ingenio, sabiduría así como desarrollar su propia capacidad para enfrentar retos en su doble función de productora y reproductora. Bien podemos decir que aún estos dos aportes no

son reconocidos ni visibilizados en su justa dimensión.

La pauperización de la economía familiar, la pobreza en el campo, el deterioro de la sociedad indígena por factores internos y externos han obligado a que la mujer tenga que asumir responsabilidades que actualmente recargan sus tareas. En situaciones de conflicto y en vista de la ausencia del varón en el hogar, ellas han creado organizaciones de diversa índole cuya característica principal es la de contribuir a la solución de problemas de sobrevivencia y a la defensa de la vida misma, dentro o fuera de la comunidad.

En las comunidades indígenas, la mujer brinda su aporte como depositaria del conocimiento de la medicina, de la biodiversidad para la salud, la alimentación y la conservación del medio ambiente, la lengua y la cultura, aportes con los que obtuvo reconocimiento de parte de la comunidad.

Las mujeres indígenas venidas de experiencias de vida y de contextos donde hemos conocido el respeto a las personas por sus aportes y capacidades, donde nuestras abuelas y abuelos eran respetados y amados por su sabiduría, hemos heredado esa práctica y actuamos como integrantes de la colectividad para garantizar la continuidad de nuestros pueblos y culturas.

Hemos sido testigos cuando nuestros padres ejercían cargos en la comunidad en parejas, cada uno recibía el respeto de los demás paisanos. Al reproducirse las fiestas tradicionales tanto en la comunidad como fuera de ella, aún vemos a mujeres solteras o casadas asumiendo la responsabilidad de ser autoridad por decisión de consenso.

Cuando una mujer indígena forma pareja sabe que asume responsabilidades en el hogar y frente a los hijos, jamás dirá que esa responsabilidad es sólo del varón, sin que ello signifique doble carga para ella como generalmente está pasando.

Las formas de organización y participación de las mujeres indígenas han ido evolucionando con el tiempo de acuerdo a la exigencia de las circunstancias en cada país.

No podemos olvidar que frente a la violación de los derechos humanos indígenas en regímenes dictatoriales fueron las mujeres mayas de Guatemala quienes se organizaron inmediatamente para denunciar al mundo los abusos con el pueblo. Así también las mujeres quechuas del Perú empezaron a denunciar la desaparición de sus familiares en épocas de violencia en los Andes, teniendo también a las indígenas migrantes que se encuentran en los barrios populares las que inician las organizaciones de barrios y luego dan vida a organizaciones de sobrevivencia como son los comedores populares, haciendo frente a la pobreza extrema, ocasionada por la falta de atención del Estado y el desempleo reinante.

En otros casos como el de Nicaragua, las mujeres misquitas estuvieron presentes en la revolución para defender el derecho de los pueblos indígenas y sobre todo en la lucha por la autonomía. En el contexto de nuestra América Central y Sudamérica, incluyendo México, las mujeres indígenas son las que actualmente asumen la responsabilidad del hogar, por el desempleo y migración de los varones como fuerza de trabajo no calificado a diferentes partes de Estados Unidos y Europa.

Las mujeres indígenas se han organizado en asociaciones, cooperativas, microempresas o simplemente se han agrupado para responder a la crisis económica, principalmente a través de la producción y comercialización de artesanía, siendo una fuerza laboral básica para la economía familiar.

En el caso de mujeres indígenas militantes del respeto de los derechos de los pueblos indígenas, no se había percibido una articulación visible como la de género, y

tampoco había una presencia notable en el movimiento de mujeres como identidad. Sin embargo, como podemos apreciar la mujer indígena nunca ha estado fuera de los procesos de lucha de ninguna clase, incluso tenemos a mujeres indígenas migrantes participando en el movimiento de mujeres desde su posición de clase, es decir mujer explotada y pobre que defiende derechos. Al interior del movimiento indígena no se ha particularizado la necesidad de una participación con visibilidad, ni incluido los aspectos reivindicativos específicos de la mujer.

Al avanzar en nuestra información acerca de las conferencias mundiales sobre la mujer que se realizan cada diez años, nos hemos dado cuenta que las indígenas estábamos ausentes en estos espacios internacionales y no se tornaba en cuenta nuestra problemática y menos nuestras propuestas de solución elaboradas desde una identidad específica, lo cual nos ponía frente a un reto específico.

Concluimos pues, que las mujeres indígenas nunca tuvimos un rol pasivo, ni de lamento a nuestra condición de mujer. Muy al contrario, respondimos con energía y sabiduría a los retos que pusieron las circunstancias donde tuvimos que superar los obstáculos como indígenas, mujeres y pobres.

Iniciativas en las Américas

Las conferencias internacionales y foros indígenas que se han ido desarrollando, más frecuentemente desde los 90s, haciendo que los pueblos indígenas, las organizaciones y mujeres indígenas también pudiéramos ampliar nuestra visión y empezar a buscar formas de comunicación y solidaridad con las indígenas de otras partes de América y del mundo.

La existencia de organizaciones mixtas y de mujeres indígenas favoreció las posibilidades de articulación entre sus similares. En este contexto surge la iniciativa por

parte de las indígenas de Canadá de buscar la articulación con las mujeres de las Américas, iniciándose talleres regionales con temas específicos que concluyeron en el *I Encuentro Continental de Mujeres Indígenas realizado en Quito, Ecuador en 1995*.

La *Declaración del Sol* y las conclusiones de este Encuentro fueron las primeras bases que delinearon las aspiraciones y el pronunciamiento de las mujeres indígenas frente al movimiento indígena, al movimiento de mujeres no indígenas, a las ONG's que trabajan con mujeres rurales o indígenas, al Estado, así como frente a la cooperación internacional.

Después de experiencias anteriores de presencia débil y dispersa en foros internacionales nos comprometimos a superar esta situación iniciando reuniones preparatorias y elaborando propuestas de declaración desde las Américas para Beijing 95.

El esfuerzo para llegar a Beijing con nuestra propuesta de declaración fue meritorio, pues con satisfacción pudimos compartir esto con las indígenas del mundo en la Carpa Indígena, promovida por una lideresa filipina, donde a pesar de la barrera del idioma que fue el obstáculo más grande para el entendimiento, estábamos allí en nuestro *spanglish*, ayudándonos con las manos y los gestos para comunicamos.

Las indígenas de otras partes del mundo decidieron elaborar también su propuesta y luego vía consenso acordamos en la elaboración de una sola Declaración de Mujeres Indígenas en Beijing, documento sin precedentes en conferencias anteriores.

La Declaración de Mujeres Indígenas en Beijing marca las bases reivindicativas de las mujeres indígenas en tanto pueblo y género demostrando claramente que nuestras aspiraciones son como la de cualquier movimiento que reclama derechos desde su especificidad como parte del conjunto que es el pueblo indígena.

La característica principal es que partimos de nuestro sentir colectivo con reclamos que corresponden al derecho de los pueblos llegando a lo específico desde las mujeres indígenas; el derecho colectivo al territorio, a la cultura, al desarrollo económico y social, al uso de nuestros recursos naturales, al reconocimiento y respeto del conocimiento tradicional, la erradicación de todo tipo de marginación, discriminación y explotación.

En estos últimos cinco años nos ha tocado esclarecer entre nosotras mismas, tener la seguridad que luchar por nuestros pueblos también pasa por contribuir a disminuir las diferencias y privilegios entre los miembros de la comunidad indígena, hacer que nuestros líderes varones entiendan que hay que retomar el equilibrio en las relaciones entre todos nosotros, y que hablar y trabajar para mejorar las propias capacidades de las mujeres indígenas no significa dividir la organización, como muchas veces nos lo han dicho, sino más bien fortalecernos mutuamente y hacer unidad en la lucha colectiva con equidad.

También en el movimiento de mujeres no indígenas no hemos sido aún comprendidas. En el tema de la diversidad y de las reivindicaciones de las mujeres indígenas está pendiente erradicar la discriminación étnica y cultural y no sólo aspectos como lo social y político. Esto merece todavía mayor trabajo de nuestra parte, haciendo esfuerzos también para acercar información y demostrar explícitamente nuestra actitud inclusiva, democrática y no sectaria.

En los espacios internacionales de participación indígena como puede ser la ONU, la OEA, o los Grupos de Trabajo sobre temas indígenas todavía no se cuenta con presencia activa de mujeres indígenas, debido a la falta de información, a la falta de manejo del tema, falta de experiencia o simplemente se piensa que está cubierto por los líderes varones. Hay honrosas excepciones donde algunas de nosotras hacemos nuestro

esfuerzo por hacer un buen papel, muchas veces revistiéndonos de una coraza para enfrentar las críticas.

La iniciativa de articulación continental avanzó en estos últimos años, donde organizaciones de mujeres indígenas en su diversidad y niveles de avance de acuerdo a sus propias realidades por país y por pueblo, decidimos trabajar caminando juntas en el esfuerzo del *Enlace Continental de Mujeres Indígenas*, donde por lo menos una organización de cada país de las Américas estábamos presentes. En países donde existen coordinadoras nacionales, éstas son las autorizadas para la representación, sin exclusión de las que puedan existir como organizaciones menores de mujeres indígenas o las representaciones de las áreas de la mujer de organizaciones mixtas.

La conformación de comisiones de trabajo en el Enlace fueron alternativas para contribuir a las debilidades que afrontamos, las comisiones que han estado activas desde su creación son la Comisión de Instrumentos Internacionales, la Comisión de Propiedad Intelectual y Comercialización integrada por Canadá, Panamá y Perú, la cual nació con la misión de crear espacios de discusión, información e intercambio de experiencias sobre la propiedad intelectual de los diseños realizados por indígenas artesanas y hacer aportes para que disminuya la explotación por parte de los intermediarios en la comercialización de artesanía.

Desde 1995 hemos realizado ya tres encuentros continentales, habiendo sido el tercero en Panamá, donde hicimos una marcha para apoyar a los pueblos indígenas de Panamá para que el gobierno ratifique el Convenio 169 de la OIT. El IV Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas se realizó en Perú, en abril del 2004 donde vimos los avances sustanciales de nuestro proceso articulando con los temas globales relativos a nuestros derechos.

La Experiencia Peruana

Algunas Mujeres indígenas hemos seguido la escuela del movimiento feminista en el Perú, teniendo como ejemplo a mujeres que con toda convicción lo iniciaron desde los años 70. Convirtiéndose hasta hoy en un movimiento que ha logrado muchas reivindicaciones desde la posición feminista, desde las mujeres. Las mujeres indígenas, las migrantes y las de organizaciones populares contribuimos en este proceso desde nuestra identidad de género y no así desde nuestra especificidad étnica y cultural.

Así nos encuentra el proceso preparatorio para la IV Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, donde no estábamos presentes, ni en la información escrita ni aportando en el mismo proceso.

Chirapaq, Centro de Culturas Indígenas del Perú, presidido entonces por una mujer indígena, reorientó sus pocos recursos y programa en 1994 hacia la realización de tres talleres de capacitación para mujeres indígenas denominado "Mujeres indígenas: camino a Beijing" donde 20 lideresas de diversas organizaciones de diferentes pueblos indígenas nos propusimos responder: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Dónde y cómo estamos? Y ¿Cómo queremos ser?

El producto fue un pequeño documento que hicimos llegar al Grupo Impulsor de Perú para que fuera incluido en los aportes que las mujeres del Perú llevaban a Beijing.

Este marco nos impulsó para que las mismas lideresas decidamos no perder el espacio de capacitación, intercambio de experiencia y reflexión dándole vida al Taller Permanente de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú, que preside Chirapaq, acompañada por las Secretarías de Organización Amazónica y Andina, con la obligación de cumplir los objetivos trazados. Actualmente este espacio agrupa a más de 22 organizaciones de diversas partes del país, cuyas integrantes participan a lo largo de

tres talleres anuales, actuando e interactuando como formadoras y como lideresas.

Desde aquel 1994, Chirapaq ha promovido la formación y participación de mujeres indígenas en 8 temas básicos para el fortalecimiento de su liderazgo en tanto mujeres indígenas y ciudadanas. En el plano local las de la primera generación, replican sus aprendizajes en sus organizaciones locales, como en el caso de Ayacucho que lograron llegar a casi 6 mil mujeres quechua hablantes. Las que tenían mejores condiciones educativas y eran bilingües han salido a los Foros Internacionales como la Conferencia Mundial en Beijing, a la Reunión Beijing + 5 en Nueva York; a cursos internacionales sobre DD.HH. en Ginebra; a cursos sobre Derechos Humanos y Pueblos Indígenas en Groenlandia, a Reuniones de la ONU y la OEA, así como a Encuentros y Conferencias Internacionales.

La III Conferencia Mundial contra el Racismo y la Discriminación fue el marco para reflexionar y analizar desde las mujeres indígenas este tema llevándonos a emitir una Declaración entre las cuales se destacan 2 puntos importantes.

1.- "Exigimos que en un plazo perentorio el Estado aplique medidas para que las mujeres y niños/as indígenas reciban un trato digno en los servicios de salud, oficinas públicas y puestos policiales" .

2.- "Demandamos la creación de la Defensoría de la Mujer Indígena y que su personal de atención conozca la cultura de las diversas zonas andino- amazónicas, teniendo en cuenta el idioma y la cultura de nuestros pueblos".

La reflexión sobre el racismo y la discriminación nos ha llevado a entendermos y hacer unidad con las mujeres afro peruanas y las trabajadoras del hogar, que son indígenas migrantes, obligándonos a repensar la ruta, a seguir para el futuro.

Por lo pronto, las indígenas hemos concluido en pedir la creación de la Defensoría de la

Mujer Indígena Andina - Amazónica ya que las formas de racismo y discriminación de las cuales somos objeto en las oficinas públicas, puestos policiales y centros de salud son inaceptables.

Sobre la Salud y las Mujeres Indígenas

Cuando hablamos del derecho a la salud, de las mujeres indígenas, tenemos que tener presente su salud física, espiritual y emocional. Hemos llegado a entender que la baja autoestima es producto de las diversas formas de agresión, por lo tanto, necesitamos poner atención a las formas de tratamiento que se necesitan para recuperarnos a nosotras mismas como indígenas que se valoran, se quieren y se respetan.

La buena calidad de atención en los servicios públicos de salud sigue lejana para las indígenas, quienes prefieren recurrir a la medicina tradicional por no tener los recursos para comprar los medicamentos, por prejuicios culturales, pero principalmente por los tratos muchas veces humillantes de los empleados en los puestos de salud.

Los programas de salud reproductiva del gobierno han sido nefastos para nosotras, porque bastaba decir que se tenía 4 hijos y se ordenaba la ligadura de trompas, sin previa información correcta y sin el cuidado de higiene necesarios. *"Nos tratan como animales"* decían algunas.

En el tema de salud y de salud sexual y reproductiva falta el reconocimiento y la incorporación de las prácticas médicas indígenas positivas al sistema de salud desde el Estado. Entre los que hay que reconocer el aporte de las Médicas Tradicionales que deberían estar en los Centros de Salud al lado de los médicos y enfermeras para que ellas también actúen cuando sea necesario.

En este aspecto, las pocas indígenas que pudimos llegar a Cairo, para la Conferencia Mundial sobre Población, hemos contribuido en cierta medida para que se incluya en el Plan de Acción la Medicina Tradicional, que se respete el rol de los/as médicos/as tradicionales, pero también hemos comprendido que hay que seguir desarrollando capacidades y estrategias apropiadas para hacer seguimiento y que los Estados cumplan los compromisos internacionales.

Las indígenas en el Perú estamos intentando entrar a la fase de capitalizar las experiencias desde los pequeños espacios donde el ejercicio del cargo de Juezas de Paz, de Regidoras Distritales, Provinciales y Congresistas nos dan lecciones y nos hablan de los retos para el futuro.

Articulación Mundial

La experiencia adquirida a través de la participación en espacios internacionales de algunas mujeres, quienes hemos desarrollado relaciones de fraternidad con organizaciones y lideresas de otras partes del mundo, dio lugar al Taller Internacional de Mujeres Indígenas Frente al Nuevo Milenio realizado en Lima en el mes de noviembre de 1999 con participación de lideresas de cuatro continentes del mundo. Cumplimos cabalmente en articularnos con las organizaciones de mayor trayectoria internacional y manejo de los temas especializados en foros internacionales donde el intercambio de experiencias y comunicación entre nosotras nos condujo hasta la Declaración de Lima y acuerdos como la conformación de la Red Internacional de Mujeres Indígenas para que la unidad de experiencias, capacidades y recursos nos ayuden a tener mejor participación en foros internacionales.

El Foro Internacional de Mujeres Indígenas conformado en New York, en junio del 2000 en días previos a Beijing +5, es el nombre definitivo a la propuesta de la red

mundial. Desde este Foro, las indígenas, podemos trabajar documentos comunes o globales y acercarnos a los medios de comunicación para difundir las propuestas de aspiraciones de las mujeres indígenas del mundo.

Este importante avance en nuestros procesos organizativos, donde todas las experiencias son válidas, las capacidades son importantes y las contribuciones son valoradas, nos muestran un panorama de unidad, reciprocidad, solidaridad y éxito como lo hemos visto en las reuniones preparatorias para nuestra participación en la Conferencia Mundial contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación y de Xenofobia que se realizó en el 2001 en Sudáfrica.

El Comité del Foro Internacional de Mujeres Indígenas es responsable de diseñar programas preparatorios a nivel global, donde cada una de las representantes por región deberá ejecutar dicho programa en procesos nacionales o regionales para llegar a las conferencias con avances que permitan una mejor y mayor participación.

Retos para el Futuro al interior de Nuestros Pueblos y Comunidades

Consideramos que los Pueblos Indígenas, quienes mantenemos viva la concepción de equidad en la participación de todos los miembros de la comunidad, provenientes de nuestras propias fuentes, debemos hacer esfuerzos para que dicha concepción sea coherente con la realidad cotidiana en nuestras respectivas sociedades. Pues, queda todavía un largo camino para que se reconozca y erradiquen algunos prejuicios para una plena presencia y participación de las mujeres en los niveles de decisión.

La situación va cambiando por esfuerzos de las propias mujeres fortaleciendo su autoestima, pues la influencia foránea, la pobreza extrema, la marginación y las formas patriarcales de relación en las sociedades mayores generan violencia. Los varones

aprendieron muy rápido dichas formas negativas haciéndolas suyas y estas actitudes crearon privilegios, individualismos, así como la denominada violencia doméstica. La religión occidental jugó un rol evangelizador haciéndonos creer que nosotras hemos salido de la costilla del varón y le debemos obediencia.

En este proceso las mujeres también fueron perdiendo su autoestima, la seguridad en sí mismas, se sintieron disminuidas y terminaron creyendo que los hijos varones eran mucho mejor que las mujercitas.

Debemos ser consecuentes con nuestra posición, dar oportunidades a las mujeres indígenas para su educación y formación en mejores condiciones contribuyendo así a mejorar la situación no sólo de ellas, sino de la familia, donde también el aspecto emocional es importante porque transmitirá paradigmas positivos a las nuevas generaciones.

El principio de la participación con equidad, justicia, reciprocidad en las culturas indígenas son los principios básicos que deben ser parte fundamental de la ética practicada por todos orientándose al ejercicio del derecho de todos los seres en nuestra individualidad dentro de un colectivo mayor.

Al interior de las Organizaciones Indígenas

En la información que existe del movimiento indígena de estos últimos treinta años no hemos encontrado mayor presencia de mujeres indígenas en cargos de decisión.

En las organizaciones mixtas la mayoría de los cargos son ocupados por varones, salvo muy pocas excepciones, como en el Movimiento Indígena por la Identidad de Venezuela donde las Wayu, que vienen de organizaciones matrilineales, han sido nuestras guías. El caso de la CONAIE del Ecuador es también muy particular porque ha habido siempre presencia de por lo menos una mujer en la dirigencia. Sin embargo, en

el discurso político no existe referencia ni reconocimiento explícito al rol de las mujeres, ni se incorporan sus reivindicaciones específicas. Existen organizaciones, que últimamente, han incorporado una mujer en las juntas directivas; pero, el poder de decisión sigue estando en los varones.

La ausencia de las mujeres en los cargos de decisión ha sido justificada, aludiendo las formas culturales del pueblo indígena, creemos que esto sólo sirve para ocultar el machismo y los privilegios a los que no se quiere renunciar. Sin embargo, hemos sido testigos de cómo los varones que no cuentan con cargos de dirigencia opinan que es necesario que las mujeres también aprendan cómo negociar para que las/os niñas/os tengan alimentos, para que sus hijas no se embaracen a los 13 años, y son ellos los más activos para convocarlas a las capacitaciones en las comunidades.

Es necesario que se desarrollen acciones de clarificación sobre el concepto de participación con equidad, creando espacios de discusión en nuestras propias organizaciones involucrando a los líderes varones y jóvenes; pues éste ha venido siendo muy satanizado por propios y ajenos.

Las organizaciones nacionales que tienen presencia de mujeres indígenas responden a esfuerzos propios y son organizaciones de sobrevivencia o surgidas por conflictos armados. Esta presencia no se debe al apoyo de los líderes, sino de ellas mismas.

Las indígenas tenemos que realizar doble esfuerzo para desarrollarnos debido a las responsabilidades como madres y con menores oportunidades de educación que los varones. El analfabetismo, la pobreza que es también mayor en las mujeres, los prejuicios culturales y las discriminaciones han sido y son aún obstáculos que frenan nuestro proceso. Las cooperativas de producción artesanal y/ o pequeñas actividades

económicas han sido desarrolladas pensando en la manutención de la familia obligándola a dejar de lado la satisfacción personal del derecho al goce y disfrute con una calidad de vida aceptable.

Frente a la Sociedad no Indígena

Nuestra sociedad latinoamericana ha reproducido algunas taras de occidente siendo una de las más crueles la del racismo y la discriminación étnico - cultural con nuestros pueblos y las mujeres indígenas, quienes sufren todo tipo de vejaciones en el servicio doméstico, que es la actividad mayoritaria de las indígenas migrantes. La actitud discriminatoria está tan íntimamente ligada con las formas de opresión y exclusión que no será posible erradicarlas con un decreto de ley sino, por medio de programas de educación efectivos que contribuyan al cambio de mentalidad, así como de actitudes en la vida cotidiana.

Este nuevo milenio trae esperanza a la gente de buena voluntad, indígenas y no indígenas, quienes soñamos con sociedades justas, equitativas, que fomenten la convivencia en paz; brindándonos así la oportunidad de iniciar la construcción de una sociedad que parta del reconocimiento y respeto de la persona humana como fin supremo. En este camino nos encontramos las indígenas queriendo construir puentes de comunicación y esperanza entre hombres y mujeres que piensan en el hoy y también en el mañana de las nuevas generaciones.

Frente al Estado

Los avances en el manejo de instrumentos jurídicos y de derechos de Pueblos Indígenas nos impone el reto de buscar estrategias apropiadas para que hombres y mujeres vayamos accediendo progresivamente a la participación política, iniciándose por ahora, como el caso de Perú, con presencia de mujeres indígenas en los gobiernos

locales, donde mujeres indígenas andinas y amazónicas están accediendo a puestos de regidoras, alcaldesas, juezas de Paz, superando todas las barreras y respondiendo con sus propias capacidades.

La búsqueda del ejercicio de derechos colectivos y el derecho ciudadano de los pueblos indígenas en el marco de los Estados Nacionales son aún grandes retos, donde las mujeres indígenas venimos contribuyendo en los diversos niveles, además del esfuerzo para conocer la dimensión de los derechos de las humanas.

Referencias Bibliográficas

Chirapaq, Centro Culturas Indias

1999 Memoria del *Taller Internacional Mujeres Indígenas Frente de al Nuevo Milenio*.
Lima.

Ciprian Phuturi Suni

1997 *Tanteo Puntun Chaykuna Valen. Las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio*. CHIRAP AQ, Centro de Culturas Indias, Lima Perú.

CONAIE

1994 *Mujeres de Ayer, Mujeres de Hoy, Mujeres de Siempre, Tejeremos el Amanecer de Nuestro Pueblo*. CONAIE. Ecuador.

Indian Law Resource Center

1984 *Derechos Indios Derechos Humanos. Manual para Indigenas sobre Procedimientos de Reclamaciones en el Campo de los Derechos Humanos Internacionales*. Indian Law Resource Center. Washington D.C.

Macas, Luis

2000 “Un Balance Provisional. Diez Años del Levantamiento del Inti Raymi” En.
ALAI N° 315-Publicación Internacional de la Agencia Latinoamericana de Información.
QuitoEcuador, 2000.

Mackay, Fergus

1999 *Los Derechos de los Pueblos Indigenas en el Sistema Internacional*. APRODEH.
Lima.

Montejo, Paulino

1993 *América Latina: El Movimiento Indigena a la Hora Neoliberal* ALAI, Ecuador.

Organización de Naciones Unidas

1995 *Simientes de una Nueva Alianza - Los Pueblos Indígenas y las Naciones Unidas*.
Nueva York.

2002 *Naciones Unidas y Pueblos Indígenas*. Unesco Etxea.

Organización Internacional del Trabajo

1989 *Convenio OIT N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países
Independientes*

Pueblo Indio

1986 *Revista Vocera de Pueblos Indios y Organizaciones Indias del 1986 Perú*. N° 9,
Lima Perú.

Rivera Zea, Tarcila

1994 *Mujeres Indígenas y Políticas de Población* Documento preparado para la
Conferencia Internacional de Mujeres para Cairo "Salud Reproductiva y Justicia".

2001 *Racismo y Discriminación contra las Hijas de la Madre Tierra*. Documento preparado para la Revista IWGIA - Dinamarca.

Routlet, Florencia

1997 *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Un Manual sobre el Sistema de las Naciones Unidas*. IWGIA. Dinamarca.

Silverblatt, Irene

1976 *Principios de organización femenina en el Tawantinsuyo*. Revista del Museo Nacional. Tomo L 11, Lima Perú.

Varios

1995a *Declaración del Sol. Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala*. Quito.

1995b *Declaración de las Mujeres Indígenas de América Latina en Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer Beijing*. Beijing – China.

1999 *Declaración de Lima*. Documento elaborado en el Taller Internacional "Mujeres Indígenas Frente al Nuevo Milenio". Lima.

2001 *Declaración del Taller Permanente de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú*. Lima.

Direcciones de interés sobre pueblos indígenas

CHIRAPAQ, Centro de Culturas Indígenas del Perú: www.chirapaq.org.pe

Conectividad Indígena de las Américas www.connectivity.org

Foro Permanente para Cuestiones Indígenas - ONU: www.un.org/esa/socdev/pfiil

Indigenous Net Work Organization www.indigenousmedia.org

OEA www.oas.org

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU:
www.unhchr.ch/html/menu2/indmain.htm

Organización Internacional del Trabajo www.oit.org

OIT - Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes:
www.unhcr.org/spanish/html/menu3/b/62_sp.htm

Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la Situación de los
Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas:
www.unhcr.org/spanish/indigenous/ind_sr_sp.htm

UNESCO - Desafíos Culturales del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas
del Mundo:
www.unesco.org/culture/indigenous/html-sp/workshop.shtml

Capítulo 9

Historias disputadas: Las Hijas de Cuauhtémoc, los feminismos chicanos y las redes culturales de la palabra impresa en el movimiento chicano, 1968-1973 *

Maylei Blackwell¹

La aparición en 1971 del periódico *Hijas de Cuauhtémoc*, del que se publicaron tres números, marcó un momento histórico en el desarrollo de las teorías y prácticas del feminismo chicano, así como también un cambio en la aproximación al género en la cultura de la palabra impresa del movimiento chicano. A pesar del legado duradero que dejaron las intervenciones políticas de las activistas chicanas en las décadas de 1960 y 1970, la emergencia del feminismo chicano dentro del movimiento chicano ha permanecido, hasta hace muy poco, mayormente como una historia no contada.³ La

* traducción de María Vinós

¹ Este presente ensayo fue publicado originalmente en inglés: “Contested Histories: las Hijas de Cuauhtémoc, Chicana Feminisms and Print Culture in the Chicano Movement, 1968-1973.” In Gabriella Arredondo, Aida Hurtado, Norma Klahn, Olga Nájera-Ramírez, and Patricia Zavella (eds.) *Chicana Feminisms: A Critical Reader*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2003. Pp. 59-89. Quisiera agradecer a Anna NietoGomez, Corrine Sánchez, Leticia Hernández, Sylvia Castillo, Martha Cotera, Keta Miranda y Betita Martínez por compartir sus historias y sus archivos conmigo. Agradezco también a Angela Davis, Anna NietoGomez, Isabel Vélez y Patricia Zavella por sus comentarios sobre las versiones anteriores de este ensayo y María Cristina Pons por su ayuda generosa con la traducción.

³ Además de las historias orales con algunas integrantes de Hijas de Cuauhtémoc –Anna NietoGomez, Corrine Sánchez, Leticia Hernández y Sylvia Castillo, llevé a cabo entrevistas con una activista que estuvo involucrada con ellas en la organización regional, Marie (Keta) Miranda, y con algunas dirigentes chicanas de distintas regiones activas en la misma época, como Martha Cotera, Elizabeth “Betita” Martínez y Beatriz Pesquera. Desde que comencé mi investigación, muchos de los documentos aquí mencionados se han publicado en una importante colección (ver García 1997).

historiografía, o la práctica de contar la historia del movimiento chicano frecuentemente no sólo borra la participación que tuvieron las mujeres desde un comienzo, sino que genera una hegemonía masculina dentro de esas narrativas, reinscribiendo así relaciones de género dominantes que eran ya muy cuestionadas en aquel entonces.

Mi proyecto de historia oral con las Hijas de Cuauhtémoc, una de las primeras organizaciones feministas chicanas, ha puesto al descubierto las historias de la resistencia feminista chicana y representa un desafío a los mecanismos de olvido y exclusión que han producido estos silencios en la historiografía del movimiento chicano y del movimiento de mujeres.⁴ Tomando como punto de partida la manera en que las Hijas de Cuauhtémoc generó un medio de comunicación y circulación de material impreso y contribuyó a la construcción de respectivas comunidades feministas chicanas, este ensayo analiza la cultura de la palabra impresa en tanto espacio estratégico y contestatario de intervención de las mujeres dentro del movimiento chicano.

El movimiento chicano surgió de un sinnúmero de luchas políticas y luchas por los derechos civiles que tuvieron lugar dentro de las comunidades, incluyendo desde problemas laborales en el agro y la industria hasta cuestiones de (in)migración, de acceso a la educación, de representación política, la guerra de Vietnam, el racismo y la discriminación, la resistencia a la brutalidad de la policía y a la represión del estado, demanda de tierras y control local de las instituciones de la comunidad. Sin embargo, la historiografía del movimiento chicano se ha estructurado alrededor de una cosmología de héroes masculinos, donde las figuras de Reyes López Tijerina, Rodolfo “Corky” Gonzáles, José Angel Gutiérrez y César Chávez han llegado a reemplazar una mejor y más completa comprensión de estos movimientos sociales, y en particular, de la

⁴ Desde que comencé mi investigación, muchos de los documentos aquí mencionados se han publicado en una importante colección (ver García 1997).

participación que las mujeres han tenido en ellos.⁵ Aún cuando las contribuciones de estos dirigentes hayan sido sin duda muy importantes, la manera en que la narrativa histórica ha sido reconstruida ha producido un retrato monolítico del movimiento chicano, en el cual la historia está organizada alrededor de las narrativas de sus héroes y no de las luchas participativas locales que surgieron en multitud de sitios y de cuya coalición surgieron movimientos nacionales.

A pesar de que existe una clara documentación histórica sobre el activismo de las chicanas y la emergencia del feminismo chicano que data desde 1968, muchas historias del movimiento chicano afirman que las mujeres no comenzaron a articular sus propios proyectos hasta la década de 1980. De esta forma, se está historizando el surgimiento del feminismo chicano como simultáneo a la decadencia del movimiento chicano.⁶ La historiografía feminista de la segunda ola del movimiento feminista ofrece una versión igualmente distorsionada, puesto que se enfoca de forma casi exclusiva en pequeños grupos de concientización de la costa este de los Estados Unidos, formados en su mayoría por mujeres blancas de clase media. De esta manera se borra la participación

⁵ Ver, por ejemplo, el capítulo de Acuña (1988) sobre el movimiento chicano, “The Day of the Heroes,” que está organizado en secciones tituladas José Angel Gutiérrez, Reies López Tijerina y Rodolfo “Corky” Gonzales. En su estudio sobre el Teatro Campesino, Broyles-González critica la historiografía chicana por utilizar un marco de referencia de “Hombres Ilustres”, que según argumenta, niega la creatividad de la agencia colectiva (1994, 135).

⁶ Dos textos que pueden ilustrar cómo funciona esto dentro de la historiografía del movimiento chicano son el texto de Acuña, *Occupied America* (1988), el que se le dedica, , en la sección titulada “La Chicana”, sólo una página y media a las mujeres en el movimiento. La sección “A Challenge to Male Domination” (“Un desafío a la dominación masculina”) está ubicada “históricamente” (linealmente) en el capítulo titulado “Hispanicos”(léase vendidos) de la década de 1980. Esto refleja las políticas de periodización, una herramienta historiográfica que le niega a las chicanas o a las mujeres de color la agencia histórica en la transformación social al ubicar su papel como ocurrido después de la revolución o período de cambio social, a pesar de que hay amplia evidencia histórica de lo contrario. De igual manera, el único manuscrito sobre el movimiento estudiantil chicano que es suficientemente largo como para ser un libro, *Youth, Power, Identity*, de Muñoz, dedica dos oraciones a una discusión sobre el sexismo en el movimiento y concluye que: “Como resultado, las varias posturas respecto al sexismo se convirtieron en otro motivo de división al interior de MEChA, y muchas de las mujeres decidieron dedicar su energía al desarrollo de sus propias organizaciones feministas”. Esto aparece bajo el subtítulo “La decadencia del movimiento chicano”. En vez de considerar la participación de las mujeres en el movimiento como una contribución, se periodiza como “decadencia”. Ver también Gómez-Quíñones (1978) (1990) y Chavez (1994).

de las mujeres de color en el movimiento feminista, ignorando la diversidad de formaciones políticas que dieron lugar a los feminismos de las mujeres de color, así como las teorías concebidas fuera de este movimiento.⁷ Estas limitaciones han llevado a muchos a ubicar erróneamente la formación de la identidad política de las mujeres de color, en tanto identidad de coalición, en la década de 1980, marcada por la publicación en 1981 del libro *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. El presente ensayo disputa dicha ubicación a través del análisis del material impreso producido por el feminismo chicano. El análisis considera este material impreso como prácticas de los movimientos sociales indispensables en la creación del contexto necesario para la vital emergencia de un proyecto político y editorial de las mujeres de color.⁸

Anna NietoGomez demuestra una comprensión temprana de esta doble discriminación en su artículo de 1974, “La Feminista”, en el que ya entonces llama la atención sobre el concepto de opresiones múltiples y sus impactos simultáneos que van configurando las condiciones de vida de las chicanas. Estos conceptos con frecuencia se atribuyen a las teorías feministas de las mujeres de color de los años 1980, aunque Anna NietoGomez escribió en 1974:

La feminista chicana ha estado llamando la atención sobre su opresión socioeconómica como chicana y como mujer desde 1968. La feminista chicana ha denunciado la forma en que el racismo, el sexismo y el sexismo racista se

⁷ Comencé esta investigación como parte de una historia oral colectiva que tenía como objetivo volver a pensar, colectivamente en las reuniones y de manera individual a partir de cada uno de nuestros proyectos, la historiografía del movimiento feminista de la segunda ola. Buena parte de nuestros pensamientos aparecen en “Whose Feminism, Whose History?” de Sherna Gluck en colaboración con Maylei Blackwell, Sharon Cotrell y Karen S. Harper (1997).

⁸ Sobre una discusión de la eliminación de las mujeres de color como sujetos políticos dentro de la historiografía de los movimientos sociales y sobre una teoría alternativa de “insurgencias múltiples, ver Blackwell (2000b).

utilizan para mantener la opresión social y económica de la mujer chicana. Sin embargo, podemos decir con certeza que ha sido ignorada. La feminista chicana ha tenido que luchar para desarrollar y mantener su identidad a pesar de las tendencias paternalistas y maternalistas de dos movimientos sociales que buscan absorberlas en su generalidad para beneficio de sus propias filas.⁹

La producción de las historias de los movimientos sociales de las mujeres de color ha requerido un rompimiento con narrativas históricas dominantes para investigar las disputas sobre la racialización del género y la sexualidad que a menudo ocurren a través de las relaciones de poder en el nivel local. Es por esto que se requieren historias orales para explorar los espacios de los movimientos locales donde las luchas de género, tanto las que fueron articuladas y reconocidas como las que permanecieron ocultas, tuvieron lugar en las políticas cotidianas del movimiento del que emergieron las prácticas y discursos políticos que produjeron el feminismo chicano. A través de las historias orales de las Hijas de Cuauhtémoc he encontrado que el enfoque en la vida cotidiana como un sitio desde el cual se fabrican significados políticos, es especialmente relevante para dar cuenta de las formas en que la política sexual o las relaciones de poder al interior un movimiento, no llegan a las historias oficiales, basadas solamente en los testimonios de “la dirigencia” masculina.

El acto de la historia oral es una forma de dar testimonio y crear la memoria histórica pública. Pues más que historias de vida individuales, estas narrativas contribuyen a una memoria crítica colectiva, en la que la política sexual, el pensamiento y la práctica de las mujeres chicanas y la división sexual del trabajo son el eje de las

⁹Anna NietoGomez, “La Feminista” *Encuentro Femenil* (1974): 34. El nombre de Anna NietoGomez aparece también en documentos de la época escrito como Nieto-Gómez, pero ella aclaró que el apellido se escribe NietoGomez. Todas las citas originalmente escritas en inglés han sido traducidas María Vinós.

historias de los movimientos sociales. La historia oral crea un espacio de reflexión sobre las condiciones y los factores que propiciaron el surgimiento del feminismo chicano a la vez que permite formas alternativas de conocimiento histórico. Estas historias de participación política contienen historias personales de resistencia a la política sexual y a las expectativas sobre un determinado comportamiento dentro del movimiento según el género. Esto a su vez deja claro que el sentido político de las chicanas no era exclusivo de las protestas callejeras sino que estaba aguzado también por la organización sexual del poder. Más que recuperar historias suprimidas, las narrativas orales de las Hijas de Cuauhtémoc son contestatarias de las formas de escritura histórica que las han borrado.

Este ensayo explora la formación de una *comunidad de la palabra impresa*¹⁰ del feminismo chicano que rebasó regiones, sectores del movimiento social, generaciones de activistas y diferencias sociales mediante el periódico *Hijas de Cuauhtémoc*, su texto, circulación y función. Aunque la vida del periódico fue corta (los tres números publicados salieron todos en 1971), abrió espacios clave para dialogar sobre temas relevantes para las chicanas. Los modos de producción de las redes culturales de la palabra impresa son un sitio crucial de investigación histórica para poder entender el desarrollo de la ideología feminista chicana, su discurso y su praxis política de tal manera que de cuenta de cómo circulaban las ideas dentro de las formaciones locales así como a través de un circuito inter-regional más amplio. La historia de las Hijas de Cuauhtémoc entre 1968 y 1973 está entrelazada aquí con un análisis histórico de mayor amplitud del surgimiento de los feminismos chicanos para poder ilustrar así la transformación de la conciencia de las mujeres chicanas a medida

¹⁰ N. de T. El concepto de *comunidad de la palabra impresa*, “print communities” en inglés, en este trabajo incluye la referencia a una red de comunicación mediante la producción y circulación de material impreso llevado a cabo mayormente por las mujeres chicanas.

que su periódico expandía su público lector y la comunidad política imaginada, una expansión que implicó trascender lo local y regional hasta llegar a audiencias a nivel nacional. Los espacios sociales y políticos del movimiento chicano fueron escenario de muchas negociaciones alrededor del género y la sexualidad, y la cultura de la palabra impresa del movimiento funcionó como un espacio mediador en el que se forjaron nuevas ideas, teorías y demandas políticas. A finales de la década de 1960 y principios de los años 70, las feministas chicanas publicaron sus ideas políticas en revistas de la Raza, circulares feministas, manifiestos, gacetas de organizaciones y folletos políticos. Estas formas de cultura impresa informaban a las chicanas sobre los problemas que enfrentaban, y creaban un diálogo entre mujeres de diferentes sectores y ubicaciones sociales. Como pedagogía política (Bhabha 1990), estos diálogos mediados por el material impreso forjaron no sólo un espacio desde el cual articular las demandas de las mujeres chicanas, sino un espacio para constituir nuevas identidades políticas, raciales y de género sexual. Los numerosos artículos de periódico y ensayos de revistas de esa época que dan testimonio de las historias no oficiales de las mujeres en el movimiento, tuvieron un papel importante en la formación de *la nueva chicana*. (Sosa-Riddell 1974, Coteria 1980).

Las diversas publicaciones de la comunidad (como *El Grito del Norte* y *Regeneración*) y los periódicos feministas universitarios entre ellos, *El Popo Femenil* e *Hijas de Cuauhtémoc*) fueron elementos formativos de la comunidad de la palabra impresa, y fomentaron el desarrollo de los estudios sobre la mujer chicana (*Chicana Studies*) y las publicaciones académicas de mujeres chicanas. Martha Coteria, historiadora feminista y chicana, narra el desarrollo de las comunidades de la palabra impresa del feminismo chicano: “Las chicanas también han expresado su feminismo y sus necesidades a través de sus propias publicaciones, como *Regeneración*, *Encuentro*

Femenil, Hijas de Cuauhtémoc, La Comadre, Fuego de Aztlán, Imágenes de la Chicana, Hembra, Tejidos, La Cosecha (De Colores), y Hojas Poéticas. Otras publicaciones populares, como *La Luz, Nuestro, El Caracol, y El Grito*, frecuentemente publican escritos feministas que ayudan a crear conciencia en las chicanas y apoyan el desarrollo de la mujer” (1980, 231).

Esta abundante genealogía ha facilitado el naciente canon contrahegemónico o alternativo de la historiografía chicana que recupera textos de chicanas en el movimiento que habían sido ignorados en su mayor parte (García 1990, Alarcón 1990). El presente artículo recupera una historiografía alternativa que sitúa mejor estas genealogías de los feminismos chicanos a través de la amplia tradición de escritura que data de principios de la década de 1970, así como de las historias orales de las mujeres que la produjeron. El trabajo de imprenta y de publicaciones dentro del movimiento fue una estrategia específica que utilizaron las feministas chicanas para forjar nuevos espacios políticos que rebasaban diversos límites ideológicos, regionales y generacionales. A través de la producción, distribución y discusión de los primeros textos feministas de esta época se construyó una comunidad política de la palabra impresa en la que toda una gama de problemas que las mujeres enfrentaban entraron a la esfera de la conversación pública, la negociación y el debate.

Por ejemplo, la consagrada activista laboral, Francisca Flores, y Ramona Morín, de la sección auxiliar femenina del GI Forum, fundaron a mediados de la década de 1960 *La Carta Editorial* a manera de una gaceta comunitaria que sirviera para informar sobre actividades políticas. Flores fundó *Regeneración* en 1970, e hizo contribuciones importantes a través del análisis singularmente directo en torno a temas de género y sexualidad. Además de dos números especiales dedicados a las chicanas en 1971 y 1973, *Regeneración* era reconocida por sus noticias sobre la organización de las

mujeres, sus artículos de opinión que criticaban las prácticas sexistas en el movimiento chicano, las ilustraciones que mostraban el trabajo de artistas chicanas locales y los artículos que analizaban cuestiones políticas y legislativas que afectaban la vida de las mujeres chicanas. Las gacetas *Comisión Femenil Mexicana* y *Chicana Service Action Center* eran herramientas organizativas que informaban sobre la comunidad chicana y asuntos laborales en Los Angeles. En Nuevo México, la activista veterana de derechos civiles y ex-integrante de SNCC Elizabeth “Betita” Martínez publicó una revista con Enriqueta Longeaux y Vásquez llamada *El Grito del Norte*. Bajo la dirección de Dorinda Moreno, la organización feminista chicana de San Francisco, Concilio Mujeres, empezó a publicar *La Razón Mestiza* en 1974. Varios grupos universitarios de mujeres publicaron gacetas universitarias o números anuales especiales sobre chicanas, una tradición que continúa hasta hoy. Estas creativas formas de intervención impresa ayudaron a constituir y documentar las nuevas formas de insurgencia de las mujeres chicanas en este período.

Las Hijas de Cuauhtémoc: El surgimiento del feminismo chicano dentro del movimiento estudiantil chicano

Como uno de los primeros grupos políticos explícitamente feministas dentro del movimiento chicano de este período, la historia de las Hijas de Cuauhtémoc, cuyo surgimiento se remonta al movimiento estudiantil chicano de 1968, contribuye a una comprensión más completa de la formación de las subjetividades políticas de las chicanas.¹¹ El grupo empezó a funcionar con nombres como Las mujeres de Longo (el

¹¹ El feminismo es un término notablemente problemático de historizar, y ha creado muchas polémicas en el campo de la historia de la mujer. Aunque la mayoría de las mujeres que participaron con las Hijas de Cuauhtémoc se llamaban a sí mismas feministas chicanas, había varias mujeres más jóvenes que rechazaban el término. El feminismo era un término en amarga disputa, y muchas veces las mujeres que se llamaban a sí mismas feministas eran blanco de hostilidad política. Más allá de las etiquetas, el trabajo

término caló para Long Beach), las Hermanas o las Chicanas de Aztlán entre 1968 y 1971. El grupo se formó dentro de la organización de Estudiantes Mexicanos Americanos Unidos (United Mexican American Students, UMAS) en la Universidad del Estado de California en Long Beach (CSULB), organización que tras el Plan de Santa Bárbara de 1969 acudió al llamado a la acción política bajo el nombre Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán (MEChA).

Puesto que los dirigentes de UMAS, y más tarde de MEChA, consideraban que las nuevas integrantes al grupo tenían menos conocimientos políticos que sus contrapartes masculinas, las activistas veteranas del grupo tenían la tarea de proporcionar “formación política” a las recién llegadas. Una de estas veteranas activistas, Corinne Sánchez, comentó que las Hijas de Cuauhtémoc se formaron como un mecanismo organizativo para la educación política de las mujeres dentro del movimiento estudiantil, y que “fue originalmente organizado dentro de UMAS o MEChA como un foro para la educación y la concienciación de las mujeres” (Sánchez 1997).¹² La discusión ideológica y los grupos de estudio eran parte del esfuerzo de concientización de las mujeres. Aunque la discusión ideológica y los estudios grupales eran parte de los esfuerzos de concientización llevados a cabo por el movimiento de estudiantes, el grupo de mujeres eventualmente se convirtió en un vehículo para poner en evidencia las contradicciones que existían entre el discurso de los derechos civiles y

de las Hijas de Cuauhtémoc desafiaba de forma explícita el sexismo y las relaciones desiguales de poder el movimiento.

¹² El argumento de que no se trataba de un grupo feminista separatista o aparte es crucial para la precisión histórica, ya que el surgimiento del feminismo chicano a menudo se narra como si ocurriera fuera y de forma posterior al movimiento chicano, en lugar de dentro de él. La distinción demuestra que las acusaciones de crear divisiones en el grupo, de las que eran blanco las activistas chicanas que articularon demandas feministas, eran totalmente infundadas. El hecho de que estas mujeres nunca abandonaron sus organizaciones o actividades políticas dentro del movimiento chicano muestra no sólo que ellas asumían una jornada doble de activismo dentro del movimiento chicano y dentro de los grupos de mujeres, sino que este tipo de acusaciones eran formas de vigilar a las mujeres del movimiento, y que la práctica continúa en la historiografía.

la manera en que las mujeres eran tratadas en la organización (NietoGomez 1991). El grupo se convirtió en un espacio para que las mujeres dentro del movimiento se organizaran colectivamente basadas en su propia experiencia como jóvenes mujeres chicanas de clase obrera, y para tratar temas que en el movimiento estudiantil eran totalmente ignorados.

Sus reuniones funcionaban de manera informal, como un grupo de apoyo y como un lugar donde se podían discutir los problemas con la dirigencia masculina y articular abiertamente estas contradicciones que finalmente llevaron a las mujeres a escribir sus críticas y presentarlas en las reuniones generales (Castillo 1996). Un lugar común que he observado en las entrevistas de historias orales que conduje, fue la descripción del bloqueo a la participación. Varias mencionaron, por ejemplo, que cuando una mujer proponía algo en una reunión, la idea pasaba inadvertida hasta que un hombre expresaba esencialmente la misma idea y era entonces cuando podía ser reconocida, comentada y aprobada. El grupo de CSULB, junto con otras activistas chicanas en la región de Los Ángeles, comenzó a desarrollar una crítica de las políticas sexuales del movimiento, en las que el compromiso revolucionario de una mujer se medía en su “sometimiento” al hombre revolucionario (Miranda 1994).¹³ Las mujeres sentían que la división sexual del trabajo que las relegaba a tareas secretariales y a cocinar para los eventos de recaudar fondos, limitaba su desarrollo político, y se sentían frustradas por la falta de atención del grupo hacia los problemas cotidianos que las chicanas enfrentaban en el *campus*.

¹³ Para una crítica sobre las políticas sexuales del movimiento, ver “Political Education Workshop” (1971), en el que las mujeres critican la práctica de los hombres del movimiento de “radicalizar (hasta bajarles lo pantalones)” a las jóvenes que se unían al movimiento. Aunque el artículo no lleva el nombre de su autora, Keta Miranda, quién también fue co-facilitadora del taller en el que se basa el artículo, lo escribió para reflejar las críticas de las chicanas participantes (Miranda 1996).

Corinne Sánchez y Sylvia Castillo arguyen que uno de los principales factores en la consolidación del grupo de mujeres fue la discriminación que se hizo evidente cuando Anna NietoGomez fue elegida democráticamente como presidenta de MEChA para el curso 1969-70. Ella contaba con el amplio apoyo entre los estudiantes, que reconocían su capacidad de liderazgo por su labor como una de las primeras consejeras estudiantiles chicanas de los programas de Igualdad de Oportunidades (Equal Opportunity Programs, EOP) (Sánchez 1998). Aunque tenía varios hombres como aliados, su trabajo como presidenta de MEChA a menudo se veía obstruido por la vieja guardia de la dirigencia masculina que, aparentemente amenazada por el liderazgo de las primeras mujeres dirigentes de MEChA, trató de mantener el control de la organización por debajo del agua (Sánchez 1998, Castillo 1996). Aún cuando Anna NietoGomez ya había fungido como presidenta en el período 1968-69, la dirigencia de MEChA enunció de forma explícita que no quería ser representada por una mujer en las convenciones estatales. En las historias orales, todas las mujeres recuerdan que a medida que las tensiones crecían en torno al liderazgo de la mujer, los mecanismos usados para silenciarlas se volvían cada vez más dramáticos. Por ejemplo, las imágenes de las mujeres líderes eran colgadas afuera del trailer de MEChA en esta época, y después, cuando se publicó el periódico, se llevó a cabo simulacro de entierro de las Hijas de Cuauhtémoc, oficiado por un “cura” de MEChA, con tumbas en las que estaban escritos los nombres de varias de las integrantes (NietoGomez 1991, Hernández 1992, Sánchez 1997).

En su estudio sobre las chicanas en el movimiento estudiantil, Sonia López arguye que las organizaciones de mujeres se formaron dadas las ‘inconsistencias que existían entre la retórica de liberación propia del movimiento y la realidad tal como la vivían las chicanas dentro del movimiento—es decir, siendo explotadas por su trabajo y

sexualidad (1977, 26)”. Entre 1970 y 1972, varias organizaciones chicanas y otros grupos informales se formaron por razones parecidas a lo largo de California, incluyendo la Universidad del estado en San Diego, Fresno State College, Cal State Los Ángeles y la Universidad de Stanford, entre otras. Las mujeres de CSULB realizaron intensas actividades para promover la inscripción de mujeres a la universidad. También auspiciaron algunos de los primeros eventos del Día de la Raza para traer estudiantes chicanos de secundaria/preparatoria a la universidad, ayudando así a triplicar las inscripciones de chicanos en esos primeros años. Sin embargo, encontraron que aunque sólo una tercera parte de los nuevos estudiantes eran mujeres, más de la mitad de ellas abandonaban la universidad antes de concluir su primer año. Al investigar descubrieron que la alta tasa de deserción tenía poco que ver con el éxito académico, pues la mayoría de las chicanas tenían un promedio alto. El alto porcentaje de deserción respondía a muy variadas razones, que iban desde la falta de apoyo académico de los profesores o de sus compañeros, hasta la culpa que sentían por no contribuir a la economía del hogar, las presiones sociales para casarse, problemas económicos, etc. También descubrieron que un factor silencioso era el embarazo y la falta de acceso a los anticonceptivos. Muchas de las dirigentes trabajaban como consejeras estudiantiles, y desde esa posición se dieron cuenta de que uno de los principales factores del problema era que “las mujeres no tenían control sobre sus cuerpos”. Una consejera comentó que “las mujeres sabían que tenían [la posibilidad de] un futuro [en la universidad], y desesperadas, se provocaban abortos ... antes que llegar a casa embarazadas”.¹⁴ Y sin embargo, carecían del apoyo para seguir en la universidad.¹⁵

¹⁴ Anna NietoGomez, entrevista con la autora, 1991.

¹⁵ En esa época temas como el aborto y el derecho a decidir sobre la reproducción eran difíciles de abordar políticamente debido a la esterilización forzada de la que eran víctimas las chicanas, otras latinas y las mexicanas en los Estados Unidos y Puerto Rico. (Stop sterilization now 1975), (Martínez 1998).

A raíz de la urgente necesidad de enfocarse en la supervivencia de las chicanas en la universidad y de aumentar sus tasas de retención que bajaban rápidamente, el grupo se transformó y de una organización de apoyo pasó a ser una organización de defensa.¹⁶ Las mujeres sentían que los conflictos políticos internos estaban opacando los problemas que ellas tenían, y que los conflictos alrededor de la presidencia del grupo habían polarizado las tensiones previas en torno a los temas como el trabajo, la sexualidad y los roles prescritos de género dentro del movimiento. Al darse cuenta de que eran la principal fuerza de trabajo del grupo, empezaron a evaluar su papel dentro de la organización. Aunque el grupo había estado activo desde 1968, hacia 1970 estaba organizándose para atender sus necesidades políticas comunes en relación a las mujeres del movimiento, la comunidad y la universidad. Iniciaron un diálogo con otras chicanas que facilitó un cambio en la consciencia y en la articulación de una identidad política sexual explícitamente chicana.

El grupo se consolidó alrededor de un interés común: aprender sobre la historia de la identidad chicana, y discutir las maneras en que las chicanas podrían participar más plenamente en el movimiento nacional chicano, en vez de estar limitadas a cocinar en los eventos de recaudación de fondos. Pero cuando las mujeres empezaron a articular su propia visión política sobre lo que la liberación chicana debía ser, es decir, que debía incluir a las mujeres, se les dijo que sus ideas provocaban divisiones o se las acusaba de “vendidas” o traidoras, Malinches. Su llamado al feminismo chicano estaba fundado en sus propias experiencias cotidianas; sin embargo, aquellos que consideraban que el feminismo era antitético a la cultura chicana las llamaban *agringadas*. A pesar de los ataques ideológicos contra las feministas chicanas, e incluso contra chicanas que no se

¹⁶ Finalmente cuando el grupo empezó a publicar el periódico se incluyeron artículos sobre estrategias para ayudar a las chicanas a sobrevivir en la universidad y sobre los servicios y recursos disponibles para las estudiantes (Honesto 1971; Chávez 1971; Hernández 1971).

llamaban en aquel entonces feministas pero que trabajaban activamente en contra de la discriminación sexual dentro del movimiento, las mujeres superaron intimidaciones políticas, tales como ser colgadas en efigie, y continuaron organizándose. Las Hijas de Cuauhtémoc publicarían más tarde su periódico, fundarían la primera revista académica chicana en 1973 y harían importantes contribuciones a las primeras formulaciones del pensamiento feminista chicano. La reacción en contra de la organización de las mujeres estaba ligada al hecho de que el nacionalismo cultural chicano no era sólo una ideología de orgullo cultural y unidad racial, sino una construcción de género que mediaba la forma en que los roles y las expectativas de género configuraban en las prácticas políticas del movimiento estudiantil chicano.

El nacionalismo cultural chicano como construcción de género

El movimiento estudiantil chicano estaba incubándose desde mediados de la década de 1960, pero tomó impulso con las protestas en el Este de Los Ángeles, con la movilización alrededor de los “Juicios de los Trece”,¹⁷ también en los Los Ángeles, y la conferencia en Denver en 1969, donde se hizo el primer borrador de *El Plan Espiritual de Aztlán* (Gómez-Quíñones 1974) (Muñoz 1989).¹⁸ El movimiento estudiantil chicano se consolidó en la conferencia del Consejo Coordinador Chicano de Educación Superior

¹⁷ N. de la T. “El Juicio de los Trece” se refiere a un incidente político acaecido en marzo de 1968 cuando en protesta por las condiciones desiguales para los estudiantes chicanos en los Distritos Escolares, estudiantes de cinco escuelas secundarias del Este de Los Angeles, se salieron de sus clases y se manifestaron en contra del racismo del sistema educativo. Esto inspiró acciones similares en otras quince escuelas. La policía reprimió de manera violenta las protestas y trece estudiantes fueron arrestados con cargos de conspiración contra el Estado. A estos líderes estudiantiles se les conoce en la historiografía chicana como “The East L.A. Thirteen” “Los Trece del Este de Los Angeles”.

¹⁸ La articulación del nacionalismo cultural chicano en la Conferencia de Liberación de la Juventud, de 1969 en Denver (conocida como Denver Youth Liberation Conference) ha sido considerada como la consolidación del movimiento chicano nacional y estuvo muy influenciada por Corky Gonzáles, cuyo particular estilo de nacionalismo cultural realzaba las figuras masculinas de resistencia, convirtiendo, por ejemplo, a los jóvenes (hombres) de las calles en la vanguardia del movimiento juvenil. Para críticas mordaces de *Yo soy Joaquín*, ver Chabram-Dernersesian (1993), Fregoso (1993) y Pérez-Torres (1995).

(Chicano Coordinating Council on Higher Education, CCCHE) que tuvo lugar en Santa Barbara en 1969. Allí se trazaron los lineamientos del movimiento, contenidos en el documento conocido como *El Plan de Santa Bárbara*. Fue en esta convención en la que se fundó el Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán (MEChA), y en donde se marcó un distanciamiento de la identidad compuesta del “mexicano-americano” representada en organizaciones tales como UMAS, Organización juvenil Mexicano Americana (Mexican American Youth Organization, MAYO) y Estudiante Mexicano Americano (Mexican American Student, MAS). La conferencia puso en acción los principios de *El Plan Espiritual de Aztlán* en el área de educación a través de un programa doble de compromiso con el estudiante y con la comunidad.

La formación de MEChA se re-apropió de la educación como sitio de poder, y fue considerada una manifestación de la unidad política y cultural del chicanismo. Sin embargo, estas ideas estaban articuladas a través de construcciones culturales de género ejercidas en su mayor parte desde la masculinidad, hermandad entre los hombres, el la importancia de la familia tradicional como modelo y marco conceptual y *el carnalismo*. En el Plan de Santa Bárbara, por ejemplo, se lee, “Es importante que cada estudiante chicano sienta que tiene un lugar en el *campus*, y que tenga un sentimiento de familia con sus hermanos chicanos... Por encima de todas las cosas, debe prevalecer un sentido de hermandad en la organización...”¹⁹ Aunque el documento detallaba la vida organizativa, la formación de alianzas, el liderazgo, el reclutamiento de estudiantes y los papeles que debían desempeñar en la comunidad, no se mencionaba la estructura de la organización, los procesos de toma de decisiones o de dirigencia. Esta omisión provocó problemas para las mujeres que entraron a la dirigencia de MEChA (y de UMAS) en el

¹⁹*El Plan* (1969) en Muñoz (1989, 191-202). Ver También el análisis de Mary Pardo (1984) sobre cómo *El Plan de Santa Barbara* excluía a las mujeres y era, como ella lo llama, un “man-ifiesto” (juego de palabras con *man*, que en inglés significa hombre).

campus de Long Beach a finales de la década de 1960. Fue a través de actos de repudio hacia las mujeres que habían sido elegidas democráticamente para ejercer la dirigencia cuando el discurso masculinista devino una práctica política.

Aún cuando hubo varias críticas al sexismo y la homofobia en el movimiento chicano durante las décadas de 1960 y 1970²⁰, no fue hasta los años 90 que académicas como Angie Chabram-Dernersesian empezaron a examinar críticamente la manera en que el nacionalismo cultural estaba construido a través del género.²¹ El discurso del nacionalismo chicano se constituyó a través de una construcción específica de la masculinidad que es evidente en muchos textos fundacionales del movimiento chicano, tales como *Yo Soy Joaquín*, de Corky Gonzáles (1967). Inspirados en formas de masculinidad subalterna, los héroes chicanos de la clase obrera -como el bandido, el pachuco de las décadas de 1930 y 1940 y el pinto- se convirtieron en emblemas de resistencia. Si bien la recuperación de una historia y una tradición cultural de resistencia fue un elemento importante para definir la lucha anti-colonialista, se trató de la *producción* de una tradición que también construía y legitimaba identidades políticas basadas en el género más que de la *recuperación* de una tradición a través de discursos nacionalistas.²² Una vez establecidos en el territorio de la “tradición”, estos discursos eslabonaban, y a menudo fusionaban los conceptos tales como masculinidad, pueblo,

²⁰ Para una crítica del sexismo dentro de los Estudios Chicanos, ver Orozco (1986) y Mujeres en Marcha (1983). El trabajo de académicas chicanas lesbianas como Emma Pérez, Deena Gonzalez, Carla Trujillo, Deborah Vargas, Sandy Soto y Karleen Pendleton producidos a lo largo de la década de 1980 crearon espacios para las chicanas lesbianas e introdujeron la sexualidad como una categoría importante en el análisis social, tanto dentro de NACCS como de Mujeres Activas en Letras y Cambio Social. Dado que había mucha hostilidad hacia las chicanas feministas lesbianas, la crítica a la homofobia no siempre era bienvenida por todas las chicanas feministas. A pesar de estos problemas, existe una rica historia de crítica social de las lesbianas chicanas, por ejemplo, Anzaldúa y Moraga (1991), Moraga (1983, 1993), (Trujillo 1991), (Pérez 1993), Anzaldúa (1987), Leyva (1998).

²¹ Los ensayos clave que dieron un giro al debate son, entre otros, los de Chabram-Dernersesian (1992), Alarcón (1990), Chabram-Dernersesian y Fregoso (1990), y Guitérrez (1993).

²² Gran parte de este pensamiento está influenciado por el examen crítico de la memoria, la identidad y la representación de Stuart Hall (1988a, 1988b), así como por Angie Chabram-Dernersesian (1992).

autodeterminación y lucha de la clase obrera (Paredes 1993) (Mirandé 1985) (Limón 1989). Esta construcción de la masculinidad no sólo moldeaba el discurso del nacionalismo sino también el contexto social y cultural del movimiento como un todo, autorizando a menudo asimetrías en las relaciones de género, las políticas sexuales y la vigilancia de la sexualidad de las mujeres. Más aún, al aplicarse dentro de las organizaciones políticas, se convertía en una práctica política que influenciaba todo un espectro de temas, desde la forma en que funcionaban las reuniones hasta los estilos organizativos y el liderazgo femenino.²³

El nacionalismo chicano engendró construcciones de una feminidad idealizada sobre todo a través de una construcción cultural conservadora de la “tradición” de acuerdo a un modelo patriarcal y heterosexual de familia. Esta perspectiva delimitaba la cultura cotidiana del movimiento y de las activistas chicanas dado que la *familia* servía como modelo organizativo y como metáfora del movimiento chicano. La articulación de una subjetividad política chicana a través de construcciones de género tuvo como resultado que el discurso del movimiento chicano tuviera serios problemas en articular un espacio político coherente para las mujeres. Por ejemplo, el discurso sobre el nacionalismo creó una posición contradictoria para las mujeres en la que eran vistas como las portadoras de la tradición, la cultura y la familia, y a la vez eran borradas como sujetos de derechos políticos. En el movimiento, la construcción del género sexual para las mujeres estaba basada en lo que se ha llamado “la chicana ideal”, que “glorificaba a las chicanas en tanto mujeres fuertes, abnegadas, tolerantes y que mantenían intacta la cultura y la familia chicana” (García 1990, 420). Estas expectativas

²³ Para ilustrar cómo funciona esto, no sólo como ideología de género sino como práctica política, se puede citar lo que dijo Rendon en *Chicano Manifesto* de 1971: “para los chicanos el machismo no es tanto la expresión del orgullo masculino como la expresión de una identidad étnica que trasciende al género”(1971: 104).

sobre la mujer, e incluso la metáfora estructural del movimiento percibido como la gran familia chicana, contradecían la realidad y el modelo de familia experimentado por muchas activistas chicanas. Muchas de ellas eran mujeres trabajadoras (fuera y dentro del hogar) y que habían pasado por experiencias de migración, participación laboral y manejo del hogar.

Muchas investigaciones presuponen que las activistas chicanas provenían de familias “tradicionales” y que llegaron a participar en diferentes formas de feminismos a través del movimiento. Sin embargo, las historias orales de las Hijas de Cuauhtémoc revelan que, aún cuando varias de ellas provenían de entornos convencionales en cuestiones de género, muchas mujeres derivaron su sentido de agencia política e identidad de género de otras “tradiciones” comunitarias de fuerza y resistencia femenina. Como descendientes de organizadoras laborales, de activistas de partidos políticos, de trabajadoras de ferrocarriles y de mujeres que con escasos recursos se arreglaban para asegurar la supervivencia de la familia, la mayor parte de ellas dijeron que fueron madres, abuelas o tías quienes les sirvieron de modelo. Esto sugiere que los feminismos chicanos surgieron no sólo de las contradicciones y el sexismo del movimiento, sino de los conflictos con los discursos del movimiento que construían normas de género a partir de un rescate nacionalista idealizado de la “tradicción” cultural que no tenía ninguna resonancia con las experiencias de vida de muchas de las mujeres. Parte del trabajo político del periódico *Hijas de Cuauhtémoc* consistió en la documentación, exploración y homenaje a la diversidad de las experiencias políticas y vivenciales de las mujeres: en el periódico aparecieron, entre otras, Sor Juana Inés de la Cruz, activistas locales y parientes, las soldaderas de la Revolución Mexicana, así como también artistas y teóricas chicanas.

La cultura chicana de la palabra impresa: género y las comunidades imaginadas de la nación

El primer número de *Hijas de Cuauhtémoc* marcó un momento clave en la articulación de una visión política, poética e histórica del feminismo chicano que había estado circulando bajo la superficie del movimiento. El periódico teorizaba y opinaba sobre las nuevas formas de *feminismo*, y comenzaba a nombrar las interconexiones entre clase y raza a través de un innovador formato mixto que incluía a partes iguales periodismo, poesía, fotografía, arte, crítica social, historia recuperada de la mujer y manifiesto político. El periódico se ocupaba de temas sociales y económicos, de conciencia social e historia mexicana / chicana, informaba sobre las luchas en el *campus* y en la comunidad, y reportaba sobre las actividades y sucesos políticos chicanos, a la vez que daba voz a muchas jóvenes activistas para expresar sus propias ideas y visiones políticas.

A partir de la publicación de estratégicas reconfiguraciones feministas del discurso nacionalista, las Hijas de Cuauhtémoc jugó un papel vital en la crítica al sujeto nacional concebido como masculino y sus integrantes lucharon para redefinir la Nación (Aztlán) como un espacio abierto a la diferencias respecto del género y la sexualidad. Al replantear los conceptos de tradición, de cultura y de historia que circunscribían expectativas raciales, sexuales y de género de las mujeres, el trabajo de las Hijas de Cuauhtémoc multiplicó los diálogos críticos entre los miembros de la comunidad imaginada de Aztlán (Mercer 1994). Su trabajo político y simbólico desintegró el concepto unitario del ciudadano de Aztlán como un sujeto masculino y por tanto diversificó y multiplicó los sujetos de resistencia inscritos en un proyecto chicano de liberación. El cuestionamiento y la multiplicación de estas formas de subjetividad política se dieron en las redes culturales de la palabra impresa del movimiento, que

funcionaron como el espacio primario de lucha en el que se producían significados políticos y aquellos vinculados a los problemas de género. La influyente conceptualización de Benedict Anderson de la nación como comunidad imaginada, ha sido retomada de forma efectiva para producir nuevos conocimientos sobre los movimientos sociales y las comunidades de resistencia (Anderson 1991; Mohanty 1991; Fernández 1994).²⁴ Partha Chatterjee, un historiador involucrado con el Grupo de Estudios Subalternos, reconfiguró esta formulación en relación a la especificidad histórica de los nacionalismos anticolonialistas, y sostiene que no es a través del conflicto con el estado, sino dentro del entorno cultural que precede a esta lucha donde articulan los imaginarios nacionalistas des-colonizadores. Chatterjee argumenta que el nacionalismo anticolonialista crea un espacio de soberanía dentro de la sociedad colonial, y que este espacio se produce a través de “de toda una red institucional de imprentas, casas editoriales, periódicos [y] revistas ... creadas ... fuera de la supervisión del estado ... a través de la cual el nuevo lenguaje [de la liberación nacionalista] adquiere forma” (1993, 7).

Mientras que otros movimientos de liberación nacional en el tercer mundo buscaban derrocar al estado colonial, el movimiento chicano se rebelaba ante el poder del estado, ante su violencia, discriminación y falta de canales de representación.²⁵ El nacionalismo cultural chicano era una forma de nacionalismo de descolonización en el que la circulación de medios impresos, tales como periódicos estudiantiles y

²⁴ Fernández (1994) discute la manera en cómo las escritoras chicanas trataron el nacionalismo chicano a través de fuentes textuales, pero carentes de un análisis contextual e histórico más amplio. Aunque Fernández utiliza la teoría de Anderson en su lectura del número de *El Grito* que trata sobre las mujeres, publicado en 1973, mi análisis difiere en que me enfoco en la función de las comunidades de imprenta en la formación de nuevas subjetividades políticas y como espacio de autonomía política y cultural.

²⁵ Existía también una escuela de pensamiento dentro del movimiento chicano que veía a las comunidades chicanas en los Estados Unidos como colonias internas; ver Barrera, Muñoz y Ornelas (1972), Almaguer (1971) y Blauner (1969).

comunitarios, panfletos políticos y revistas del movimiento, jugaba un papel formativo considerable. Mientras que Anderson menciona el papel importante que juega la comunicación impresa en la formación del sujeto nacional, Chatterjee ilustra cómo los espacios de soberanía cultural y social son espacios vitales en la articulación del imaginario político anticolonial. Los temas de género, raza y sexualidad han sido históricamente ignorados en las teorías del nacionalismo (anticolonial). Sin embargo, el trabajo de Emma Pérez (1999) sobre “sexuar el imaginario de-colonial” es una contribución vital que nos da las herramientas para entender las formas complejas en que están totalmente integrados al proceso de articulación de sujetos políticos y de proyectos de de-colonización.

Por ejemplo, al rechazar los limitantes códigos masculinistas del imaginario nacionalista chicano, las Hijas de Cuauhtémoc crearon el espacio para la agencia política y la autonomía cultural de las chicanas. Ellas alteraron la topografía del nacionalismo: de un imaginario Aztlán pre-colonial (legendario lugar de origen de los mexicas, ubicado en lo que hoy es el sudoeste de los Estados Unidos) pasaron al legado histórico de las mujeres revolucionarias y el feminismo mexicano. Las Hijas de Cuauhtémoc se reapropiaron de una tradición de resistencia femenina para darle forma propia a su participación política, y tomaron su nombre de una organización de mujeres de principios de siglo que tenía una imprenta clandestina y trabajaba en favor del derecho de las mujeres a la educación y a la representación política.²⁶ “Inspiradas y

²⁶ NietoGomez encontró esta tradición del feminismo mexicano en *The Dynamic of Mexican Nationalism* (1968), de Frederick Turner, y narra cómo esta tradición marcó un momento clave en la conciencia del grupo. Para una discusión más amplia de las primeras hijas de Cuauhtémoc y de la recuperación chicana del feminismo mexicano, ver Blackwell (2000a). Además del texto de Turner, que hace una referencia breve a las primeras Hijas de Cuauhtémoc, hay otras fuentes que mencionan una organización que lleva este nombre, entre ellas, el testimonio de una de las miembros originales, la Sra. Andrade, tomado en Texas por el antropólogo mexicano Manuel Gamio (1969, 103-107); también existe un manifiesto publicado por Velarde (1926, 306-308), así como varias fuentes secundarias en español e inglés, ver Lau Javien (1987) y Soto (1990).

seguras que la denuncia no era ajena a la cultura de la mujer chicana, las Mujeres de Longo se bautizaron en honor del grupo feminista mexicano, activo durante la revolución de 1910, Hijas de Cuauhtémoc” (*Encuentro Femenil* 1973). Transformar y resignificar las narrativas históricas nacionalistas les permitió crear un espacio discursivo para la participación de las mujeres y para la práctica feminista chicana dentro del movimiento chicano.

Al tomar el nombre Hijas de Cuauhtémoc, se alteró el terreno discursivo a través del cual las mujeres eran inscritas en el guión diseñado por el movimiento.²⁷ El acto de tomar ese nombre desempeñó una doble función al subvertir el mecanismo silenciador del complejo de *la Malinche* utilizado por los nacionalistas chicanos, que sentían que la agenda de las mujeres dividía al movimiento. Al darle nuevo significado al papel de la mujer en la cultura nacionalista y asumir la lucha anticolonial que simbolizaba Cuauhtémoc (como el último gobernante Azteca que jamás se rindió ante los españoles), las Hijas de Cuauhtémoc desplazaron el argumento antifeminista que las acusaba de “vendidas” y a la vez construyeron un espacio para la subjetividad política de la mujer chicana dentro del movimiento. Las Hijas de Cuauhtémoc de las décadas de 1960 y 1970 se (re)crearon a sí mismas como sujetos históricos que engendraban el proyecto de la liberación chicana a través de la recuperación y reformulación crítica de las genealogías ocultas de la participación revolucionaria de las mujeres. Además, a través de la producción y circulación de las nuevas imágenes en su periódico, las Hijas

²⁷ El nacionalismo cultural chicano fue la principal ideología dentro del movimiento estudiantil, aunque su eficacia como estrategia política y como discurso político unificador fueron cuestionada. Algunas feministas chicanas eran nacionalistas; otras criticaban la restricción con la que el nacionalismo construía los roles de género para la mujer. También las había quienes subrayaban que el nacionalismo no relacionaba la raza con la explotación de clase, o no identificaba al racismo con la herramienta opresiva de la estructura capitalista. Muchas de ellas trabajaron en organizaciones comunitarias como el Centro de Acción Social Autónoma (CASA) y el Movimiento 29 de Agosto (Muñoz 1989).

de Cuauhtémoc replantearon las formas de representación de género dentro del movimiento.

Estudiar la historia de la mujer en México fue una experiencia transformadora que aportó un sentido de agencia histórica e inspiró el activismo del grupo. En Marzo de 1971 se empezó a publicar el periódico *Hijas de Cuauhtémoc* en la Universidad del Estado de California en Long Beach.²⁸ El objetivo expreso del periódico era “...informar a la mujer chicana sobre sí misma a través de la historia, de reportajes sobre las actividades políticas en la comunidad, y de la educación sobre las condiciones socioeconómicas a las que se enfrenta como mujer de una minoría cultural en una sociedad opresiva” (*Encuentro Femenil* 1973, 4). El primer número del periódico fue recibido con indiferencia por los detractores masculinos de MEChA, que criticaron al grupo de mujeres por publicar algo fuera de su periódico estudiantil chicano, *El Alacrán*. Quedó claro que no habían comprendido la recuperación de tradiciones feministas mexicanas, pues su respuesta fue burlarse de las mujeres por haber escogido el nombre de un personaje masculino (Cuauhtémoc) en vez de uno femenino. Aun así, el periódico fue recibido por otros con entusiasmo y contó con el apoyo de organizaciones tanto comunitarias como del *campus*. De hecho, el grupo de mujeres consiguió los fondos para publicar el periódico de un grupo de hombres de mayor edad de una sociedad mutualista de Norwalk, una institución tradicional en las comunidades de inmigrantes mexicanos. Fue su relación con este grupo de mexicanos y chicanos adultos mayores lo que les permitió a las mujeres darse cuenta de que los hombres en el *campus* estaban construyendo formas de masculinidad, de relaciones de poder y de

²⁸ Cuando comencé a hacer entrevistas en 1991, no existían copias del periódico *Hijas de Cuauhtémoc* en archivo. NietoGomez me dio su autorización para depositar sus ejemplares personales, ya en estado deteriorado, en los archivos de CSULB, donde estarán disponibles para otros investigadores.

género que no eran consistentes con la “comunidad” que tan frecuentemente citaban cuando criticaban las ideas feministas.

En su reflexión sobre los roles asignados según el género dentro del movimiento, Anna NietoGomez cuenta la historia de la fundación del periódico:

Cuando miro el pasado veo que estos tipos [en el campus] estaban ensayando unos roles idealizados de masculinidad, de forma que todo estaba exagerado. Trabajar en la comunidad me ayudó porque pude trabajar con hombres que me parecieron más normales. Trabajé en el Centro del Ciudadano Mayor en Norwalk [un grupo mutualista], donde todos eran chicanos, y ellos reunieron los fondos para el primer número del *Hijas de Cuauhtémoc*. Veía que se sentían cómodos en su identidad como hombres, que era parte de quienes eran. En el *campus* parecía que los hombres estaban actuando papeles exagerados de machos estereotípicos, y forzaban a las mujeres a actuar un papel pasivo, lo cual era algo rígido en vez de poder ser uno mismo. Si estos tipos se desviaban de su papel de hipermachos, los criticaban por débiles o agringados (NietoGomez 1991).

La publicación del periódico galvanizó las actividades políticas de las mujeres en el *campus* y en las comunidades. Además de trabajar en temas relacionados con el encarcelamiento, la educación, la pobreza y la justicia social, las Hijas de Cuauhtémoc participaban en organizaciones comunitarias, y establecieron lazos entre el centro comunitario de La Raza en el barrio este de Long Beach, el UFW's Grape Boycott, las mujeres del Brown Berets de Orange County, el grupo Católicos por la Raza, el Teatro Campesino y los proyectos de desarrollo comunitario en Hawaiian Gardens. Aunque estos organizadores estaban vinculados a las luchas de la comunidad antes de la

publicación del periódico, éste les proveyó el vehículo para involucrarse con temas que atañen a las chicanas y que habían sido tratados de forma adecuada dentro del movimiento chicano. Se podrían mencionar, entre otros, temas relacionados a la esterilización y la salud reproductiva, derechos laborales y de *asistencia social*, discriminación sexual y laboral, acceso a servicios de salud, roles familiares y culturales, así como el sexismo, las políticas sexuales y el papel de la mujer en el movimiento.

Más allá de su trabajo político en el *campus* y con diversas organizaciones comunitarias, el trabajo simbólico y las luchas políticas sobre el significado de las identidades de género. Las Hijas de Cuauhtémoc desbarató las narrativas de nación y género y las volvió a formular para producir nuevas posibilidades políticas. Gran parte de este trabajo puede observarse a través de la historia de la publicación, del diálogo, el conflicto político y el desarrollo ideológico que, en conjunto, forman una genealogía de la comunidad de la palabra impresa chicana que el periódico *Hijas de Cuauhtémoc* ayudó a constituir.

Culturas de la palabra impresa del feminismo chicano: la constitución de nuevos espacios contra-públicos.

La comunidad de la palabra impresa que se construyó a partir de la circulación de la del periódico *Hijas de Cuauhtémoc* en 1971 fue vital para la creación de redes y alianzas en el movimiento feminista chicano. A través del intercambio que tuvo lugar mediante la circulación de publicaciones, se abrió la posibilidad de que, tanto en las reuniones en el *campus* y la comunidad como en las conferencias a nivel local y nacional, se debatieran y discutieran nuevas identidades, diferencias regionales e ideologías, estrategias, teorías y prácticas. Las ideas que iban surgiendo eran

compartidas y transformadas a medida que pasaban por el proceso de reimpresión de ensayos y artículos, de conferencias, reportes, debates y declaraciones de posturas políticas. Una práctica precursora y paralela en la formación de las redes culturales de la palabra impresa chicana fueron los manifiestos y tratados teóricos que circulaban en copias mimeografiadas. Más aún, el proceso de publicación y circulación no sólo construyó nuevas comunidades interpretativas críticas, sino que dio lugar a la emergencia de un espacio contra-público de la mujer chicana, o “un foro discursivo paralelo en el que los miembros de los grupos sociales subordinados pudieran inventar y hacer circular contra-discursos con el objeto de formular interpretaciones contrarias a las existentes respecto de sus identidades, intereses y necesidades” (Fraser 1992).

Estas prácticas de publicación y sus circuitos de distribución formaban parte de una estrategia del feminismo chicano para re-trabajar las formas de comunicación impresa que ya operaban dentro del movimiento chicano, así como para crear otras nuevas que multiplicaran los espacios de participación de las mujeres. Desde fines de los años 60 y principio de los 70, emergieron de la continua lucha del movimiento, nuevos periódicos y otros medios de comunicación impresos emergieron de las luchas por la justicia social llevadas a cabo por el movimiento chicano.²⁹ Era muy común que cada *campus* y cada organización comunitarias tuviera algún tipo de publicación y un grupo de estudio o impartiera sesiones de formación política. El diálogo mediado por el documento impreso y el intercambio de materiales de lectura permitía a cada grupo saber lo que otros grupos estaban haciendo y pensando, ya que se formaban eficaces redes de comunicación a través del movimiento de la cultura impresa y de la práctica de circular manifiestos y tratados teóricos mimeografiados. Esto era crucial para el

²⁹ Para un análisis histórico del discurso feminista chicano, ver (García 1990); para mayor referencia sobre la literatura temprana de la mujer chicana, ver (Sweeny 1977); para una amplia reseña de la producción escrita de las mujeres chicanas en los últimos veinte años, ver (Córdova 1994).

desarrollo ideológico de la comunidad política chicana. Con la experiencia que habían adquirido trabajando en *El Alacrán*, muchas de las mujeres que participaban en *Hijas de Cuauhtémoc* escribían también para otros periódicos estudiantiles o comunitarios, como *La Raza*. Como parte de la agenda política la explícita agenda política de vincular el *campus* a la comunidad, los periódicos podían pedirles a los estudiantes universitarios que se involucraran y trabajaran en el periódico por las noches asistiendo a las reuniones comunitarias y escribiendo luego un reporte.

Construcción de coaliciones y estrategias trans-locales

La estrategia y la tecnología translocal de reimprimir artículos ayudaron a forjar la nueva subjetividad política de la *Nueva Chicana* a través de diálogos críticos que construían los múltiples significados, posiciones y prácticas de esta emergente comunidad política imaginada. El periódico publicaba artículos de chicanas de todo el país. Por ejemplo, el ensayo de Rosita Morales que versa sobre la marginación de las mujeres dentro del movimiento, “La Mujer Todavía Impotente” (publicado originalmente en español en el periódico de Houston, *Papel Chicano*) apareció en el primer número del *Hijas de Cuauhtémoc*. La reimpresión de artículos permitió que circularan diversas ideas políticas de las chicanas en una variedad de formatos, lugares y modos de publicación y modos de publicación, lo cual fue crucial para la comunicación a través de las regiones y de las tradiciones políticas regionales, así como también fue una importante estrategia translocal para formular demandas políticas comunes.

La activista tejana Martha Coter describe este modo de circulación de ideas, así como de la emergencia de un espacio contra-público translocal del feminismo chicano. En sus reflexiones sobre el movimiento, Coter reconoce el impacto que los escritos de

las feministas chicanas de California tuvieron en la organización de las tejanas en el partido de la Raza Unida. Respecto a Anna NietoGomez, Cotera dice: “Sabes, eran siempre los artículos de Anna los que nos ayudaban a conseguir lo que queríamos de los hombres [en Texas]” (Cotera 1994). Cotera revela una táctica utilizada en las luchas locales para presionar por sus demandas al recordar que las activistas chicanas se apoyaban en los textos más directos de las feministas de California como estrategia para representar su llamado al liderazgo femenino estando así de acuerdo con el desarrollo de eventos en otras partes de la nación. Esta táctica aprovechó las subyacentes tensiones regionales que existían dentro del movimiento chicano en un momento en que había diferencias ideológicas respecto de cómo organizar estrategias apropiadas para los diferentes contextos políticos y acordes a las variaciones regionales. Aunque algunos criticaban el paso hacia la arena electoral formal, dada la historia de segregación racial contra la población negra, las tejanas adoptaron las formas de organización específicas más apropiadas para su contexto político y variación regional (Zavella 1993). Esta herramienta no sólo se utilizó para presionar por las demandas de las mujeres en distintos contextos regionales, sino que sirvió para divulgar ideas a través de regiones geográficas. De hecho, una de las formas principales de diálogo translocal ocurría cuando las publicaciones locales reimprimían artículos de distintas regiones o publicaban artículos de distintos movimientos sociales. Tal fue el caso, por ejemplo de un artículo de *Hijas de Cuauhtémoc*, que fue reimpreso en Eugene, Oregon por el periódico de un movimiento local de mujeres, así como en el periódico de una de las ramas del partido Young Lords, *El Young Lord*.³⁰ Tanto las discusiones como las

³⁰ Algunos artículos del periódico *Hijas de Cuauhtémoc* de Jeanette Padilla y Leticia Hernández, así como un reporte sobre la conferencia de Houston, aparecieron en *The Women's Press*, en Eugene, en el estado de Oregon (1971). Los miembros de la asociación Puerto Rican Young Lords abandonaron la conferencia de Denver debido a que la retórica del nacionalismo chicano los excluía; sin embargo, se mantuvieron en contacto con el activismo de las mujeres chicanas a través de la práctica de reimpresión

estructuras discursivas y las estrategias viajaban de un lado a otro y en tal recorrido, y gracias al proceso de reimpresión, iban siendo transformadas por las diferentes comunidades geográficas y públicos participantes.

Conferencias y Contra-públicos

El periódico *Hijas de Cuauhtémoc* y la revista que se derivó de él, *Encuentro Femenil*, fueron importantes porque estuvieron entre los primeros en la nación en dar a conocer públicamente una visión feminista chicana. Esto fue crucial en el movimiento estudiantil porque les permitió a las mujeres tener acceso a un lugar (o espacio) dentro del cual moverse en el contexto del discurso nacionalista, y a veces incluso les permitía moverse fuera de tal discurso, así como también se creó un espacio en el cual era posible desafiar el sexismo que existía dentro del movimiento. Las estudiantes que participaban en el *Hijas de Cuauhtémoc* tenían que soportar una buena medida de acoso, burlas y críticas, y todas las mujeres entrevistadas para esta investigación describieron el ostracismo al que se enfrentaban independientemente de que se identificaran como feministas o no. Sus detractores las acusaban, entre otras cosas, que estaban “metidas en un viaje anglo-burgués”, que eran “agringadas” o “malinches”. Respecto a estas formas de silenciamiento, Pesquera y Segura comentan que “las chicanas que se salían de la postura política nacionalista estaban sujetas a sanciones”. Recordando la observación de Martha Cotera (1977, 31), quien dijo que “[Ser llamada feminista] era razón suficiente para no escuchar a algunas de las mujeres más activas en la comunidad”, argumentan que “estas sanciones sociales y políticas desanimaban a las mujeres a articular cuestiones feministas” (Pesquera y Segura 1993, 102). Es importante notar que la provocación en contra de las feministas a menudo se articulaba en contra de las lesbianas, lo cual ciertamente constituía otra forma de ejercer la

(Iris Morales, comunicación personal). Para una historia de la YLP y de la participación de las mujeres en ella, ver el film de Morales, *¡Palante, Siempre Palante!* (1996)

vigilancia sobre cuestiones de género y sexualidad (Anzaldúa y Moraga 1981; Moraga 1983).

Las redes de la palabra impresa sirvieron para constituir espacios alternativos de diálogo, más allá de los alcances de la crítica local y del acoso directo del que frecuentemente eran blanco las feministas chicanas. Como forma de subvertir los mecanismos silenciadores empleados en su contra, las feministas chicanas crearon un espacio contra-público por medio de la re-configuración y generación de espacios para el movimiento en esta era y no fuera de ella (Del Castillo 1980). La costumbre de publicar en el periódico *Hijas de Cuauhtémoc* las memorias de las conferencias y dar seguimiento a los debates sirvió no sólo como una importante forma de circulación, sino como una forma de contestación y disputa. Como ejemplo, podría mencionarse la circulación de aquella infame declaración hecha en 1969, en la histórica Conferencia de Liberación de la Juventud, en Denver, en la que públicamente se afirmaba que la asamblea de estudiantes chicanas estaba de acuerdo en que “las chicanas no desean ser liberadas”. En este momento definitorio del movimiento chicano (en el cual se adoptó *El plan espiritual de Aztlán*, que muchos consideran el manifiesto del movimiento), semejante declaración es en sí un interesante oportunidad de contestación en la que el rechazo al movimiento de liberación de la mujer (blanca) era claramente articulado (Cotera 1976). Algunas activistas que habían estado en la asamblea se sorprendieron de escuchar aquella declaración en la conferencia plenaria final, puesto que durante la asamblea de las mujeres se había discutido sobre las estrategias a seguir para lograr una mayor participación dentro del movimiento (Pesquera 1995). Esta declaración ilustra la naturaleza contestataria del feminismo chicano dentro del movimiento, y la dificultad de articular un nuevo tipo de sujeto político de la mujer chicana dentro de los confines del nacionalismo masculinista. Sin embargo, la declaración en la conferencia de Denver

también apunta hacia lo que llamo insurgencias ocultas de género, ya que los espacios subversivos se constituyen dentro de las estructuras organizativas del movimiento en gran parte a través de asambleas de mujeres, a las cuales de alguna manera se garantizaba que las discusiones se enfocaran permanentemente en cuestiones de género y sexualidad. Cuando la confrontación directa respecto a temas de la mujer era tácticamente imposible o iba en contra de la estrategia política, muchas de las demandas se negociaban bajo la superficie de los espacios públicos del movimiento.³¹

La publicación en 1971 del periódico continuó el diálogo sobre el papel de la mujer iniciado en la conferencia de Denver. Enriqueta Longeaux y Vásquez escribió una respuesta que se publicó en *El Grito del Norte* y se reimprimió en *Sisterhood is Powerful*, de Robin Morgan. En el primer número del *Hijas de Cuauhtémoc*. Anna NietoGomez, miembro del periódico, también presentó una respuesta, titulada “Chicanas Identify!”

Si la mujer chicana trata de redefinir para sí un nuevo rol dentro de una organización chicana, provoca una reacción por las que les hacen saber que sus actividades amenazan la unidad de la organización. Muchas chicanas empiezan entonces a limitar y seleccionar sus actividades. Un ejemplo de esta inseguridad es la declaración hecha por la Asamblea de mujeres chicanas en la conferencia de Liberación de la Juventud en Denver. ‘Fue resultado del consenso grupal que las mujeres chicanas no desean ser liberadas’. Esta declaración implica que los problemas de los que habla la mujer chicana no son sus problemas, sino ideas *anglo* que por lo tanto amenazan a su gente, a la Raza. (NietoGomez 1971)

³¹ Los talleres, asambleas y asociaciones auxiliares de mujeres muchas veces servían como espacios subversivos en los que nacían pequeñas insurgencias de género y se desarrollaban toda una serie de estrategias. Esta táctica era a menudo efectiva para transformar una asociación desde el interior, puesto que “en apariencia las mujeres estaban siguiendo los lineamientos de la organización.”

La práctica de publicar las memorias de las conferencias, los debates y conflictos a través de la circulación y distribución del material impreso usando la red de prensa comunitaria fue crucial para la construcción de espacios en los que se promovieran las conversaciones tan críticamente necesarias sobre las luchas de las mujeres. La cultura impresa de las chicanas permitió el desarrollo de comunidades interpretativas que sirvieron de espacios para construir y discutir no sólo diferentes posiciones políticas, sino también los múltiples significados políticos y regionales de las identidades de las chicanas. El hecho de que se incluyesen en el periódico tanto perspectivas de resistencia y oposición como ensayos controversiales, ilustra que las redes de prensa de las chicanas no eran campos discursivos unificados, sino sitios de construcción, contestación y disputa.

Las Hijas de Cuauhtémoc y la organización regional

La estrategia de publicación de las Hijas de Cuauhtémoc coincidió con sus objetivos organizativos a largo plazo y con el plan más amplio de organización regional. El primer número, por ejemplo, publicado en marzo de 1971, se ocupó principalmente de las chicanas de la Universidad de California en Long Beach en diálogo con otros grupos, como las mujeres de la organización Orange County Brown Berets, pero al publicarse nuevos números, el periódico empezó a servir como un vehículo para la comunicación regional chicana (Miranda 1996).³² El segundo número del *Hijas de Cuauhtémoc*, que se publicó como instrumento para la organización regional en abril de 1977, fue diseñado con el objetivo de circular las ideas producidas en la Conferencia Educativa Chicana de Los Angeles, la cual fue organizada en preparación para la

³² Trató temas como la mujer mexicana en perspectiva histórica, la identidad y los derechos de las chicanas, pensamiento político de las mujeres chicanas, mujeres en la Pinta (prisión), el papel de las mujeres dentro del movimiento chicano, y el estatus de las chicanas en la universidad.

primera conferencia nacional de la mujer chicana (conocida como “La conferencia de Mujeres por la Raza, y que se llevó a cabo en Houston en julio de ese mismo año).³³

Al prepararse para asistir a la primera conferencia nacional, las Hijas se percataron de que en California había habido poco contacto y escasa comunicación entre las chicanas. Para remediar la situación, ayudaron a organizar la Conferencia Educativa de la Mujer Chicana el 8 de mayo de 1971, y teniendo como anfitriona la organización de las chicanas de la Universidad Estatal de California, en Los Angeles (California State University), “invitaba a las chicanas de las preparatorias, la comunidad, la pinta (prisión) y las universidades.” En el momento en que 250 mujeres participaron de la conferencia, se dieron cuenta que el periódico necesitaba ir más allá de los límites del *campus* para llegar a un alcance más amplio si se quería mayor eficiencia en la movilización de una comunicación a nivel estatal. El segundo número marcó un cambio en la función del periódico ya que se convirtió en un foro regional para las mujeres y chicanas, y el número siguiente fue planeado para presentar los resultados de la conferencia en el sur de California ante la conferencia nacional. Para desarrollar las premisas filosóficas y la base ideológica del feminismo chicano, las Hijas de Cuauhtémoc empezaron a discutir y bosquejar la filosofía de la “hermanidad chicana” (sic).³⁴ El tercer número, que apareció en junio de 1971, informó sobre la Conferencia Educativa Chicana del mes de mayo, y describió los cinco talleres centrales alrededor de los cuales se organizó la conferencia: la apertura con la actuación de Las Adelitas y

³³ El segundo número presentaba un artículo sobre la necesidad de un departamento de estudios de la mujer chicana, la continuación de las mujeres mexicanas en la historia, con un artículo sobre Sor Juan Inés de la Cruz de Sara Estrella, un reporte sobre el estatus de las chicanas en el campus de Cindy Honesto, algunos poemas, y una lista de servicios para estudiantes.

³⁴ La forma de escribir este término fue el origen de un intenso debate. Algunas pensaban que era importante usar un español “correcto” y por tanto conservar la grafía convencional. Otras pensaban el término neutro naturalizaba la centralidad de la subjetividad masculina en el lenguaje y preferían reformar el término para que se ajustara a sus necesidades. “Hermanidad” fue el resultado de un esfuerzo por teorizar una filosofía chicana de hermandad femenina que reflejara la negociación lingüística creativa que las chicanas usaron al nombrarse a sí mismas como nuevos sujetos políticos.

Teatro San Diego, la lectura de poesía “Yo soy chicana de Aztlán”, por Sara Estrella, y la plática de una hora sobre “Historia de la mexicana”. El número publicó los archivos de la conferencia y reportes de los talleres.³⁵ La conferencia concluyó con una sesión en la que se reunió las ideas producidas en los talleres para formular una plataforma para la Conferencia Nacional en Houston; esta sesión fue seguida de un baile amenizado por el grupo “The Fabulous Sounds”.

Cruzando el desierto y las fronteras ideológicas (en una camioneta)

Las vías de comunicación eran cruciales para construir un movimiento político de feministas chicanas, y el periódico pretendía llenar la laguna existente en ese respecto. “Hacia 1971, el contacto entre las mujeres de la Raza se había reducido drásticamente como resultado de la presión por parte del movimiento nacionalista para terminar la comunicación”. Probablemente nada ilustre más dramáticamente este cierre de la comunicación que los eventos que tuvieron lugar en torno a la Conferencia de mujeres por la Raza, que se llevó a cabo en Houston en 1971. Las Hijas de Cuauhtémoc reunieron sus ingresos para publicar el tercer número del periódico, y llevaron a cabo varios eventos para recaudar fondos para el viaje. Los miembros de la comunidad donaron camionetas para transportar a las mujeres de Los Ángeles a Houston. Se esforzaron por reunir más recursos, pero a fin de cuentas unas doce mujeres de las universidades de Long Beach State, Cal State Los Angeles and Los Angeles City College su largo viaje a través del desierto. La mayoría de ellas tenía entre 18 y 25 años, y por ende este era el primer viaje fuera de casa.

³⁵ “Philosophy of La Chicana Nueva” (facilitado por Lola Marquez y Sandra Ugarte); “Chicanas in Education” (Carmen Delgado y Vicki Castro); “La Chicana y La Comunidad” cubría los temas de asistencia social, guarderías y control comunitario de la institución (Linda Apodaca y Evy Alarcón); “Chicana and Communication” abordaba la necesidad de una publicación y red estatal (Anna Nieto Gomez y Gema Matsuda); “Political Education of La Chicana” trataba la guerra de Vietnam, el capitalismo y la ideología del movimiento (Keta Miranda y Blanca Olivares).

Lo que sucedió en la conferencia de Houston cambió el desarrollo del feminismo chicano en esta era, y fue reflejo del terreno en el cual emergieron el pensamiento y la práctica del más temprano feminismo chicano, y en el contexto de un movimiento social ideológicamente en conflicto. La conferencia tuvo lugar del 28 al 30 de mayo de 1971 en Houston, Texas, y fue organizada por mujeres de la comunidad, Elma Barrera y el personal del centro YWCA de Magnolia Park, que estaba en un barrio mayoritariamente mexicano. Entre las organizadoras había educadoras chicanas, dirigentes comunitarias, mujeres del programa de asistencia social y monjas. El grupo de mujeres de la comunidad planeó y recaudó fondos durante dos años para organizar la conferencia. Se convocó a chicanas de todos los sectores y la respuesta fue enorme. Llegaron más de seiscientas chicanas de 23 estados diferentes y se reunieron por primera vez las más destacadas activistas del país (Flores 1979) (López 1977). Los talleres trataron temas tan innovadores como el papel de la Iglesia en la opresión de las chicanas, cuestiones laborales, el feminismo chicano, las mujeres dentro del partido de La Raza Unida, temas relacionados a la salud, el papel de las mujeres en el movimiento, los derechos a la asistencia social, y la historia de las mujeres. La estructura de la conferencia permitió que las chicanas asistieran a sus talleres y luego escucharan reportes de los otros talleres así como los debates abiertos que tenían lugar en la sección plenaria de la conferencia. Pero entre los talleres, debates y estrategia, todo empezó a derrumbarse.

El primer día de la conferencia empezó a abrirse una grieta cuando un pequeño grupo empezó a criticar la conferencia aduciendo que había sido comprada por el movimiento de mujeres de raza blanca porque su sede era YWCA, la cual alegaban que había sido históricamente ‘una institución de la raza blanca y racista.’ Criticaron a las organizadoras por no estar involucradas con la comunidad, a pesar de que pertenecían al

barrio local de Houston y administraban el centro local de la YWCA, que era predominantemente mexicana. Durante el segundo día se organizó una protesta en la que la mitad de las participantes abandonaron la sede para reunirse en un parque vecino y mantener una contra-conferencia. Todas las activistas chicanas de Long Beach que narraron estos eventos describen una facción de mujeres que habló en la sección plenaria acerca de lo egoístas que eran las mujeres al sentarse a hablar de sus problemas cuando los verdaderos problemas de la raza estaban afuera. Muchas recuerdan que una mujer carismática de Los Ángeles inició la protesta tomando control del micrófono y haciendo sentir a las mujeres culpables por estar allí en la conferencia cuando tantos de sus hombres estaban muriendo en Vietnam y cuando la verdadera lucha chicana se estaba llevando a cabo en la marcha de los trabajadores agrícolas a Delano, en la que se les disparó a los manifestantes (Vidal 1971). Esta mujer invitó a todas aquellas que estaban comprometidas con la liberación del pueblo chicano a reunirse en un parque cercano para hablar de los verdaderos problemas que enfrentaban los chicanos (Sánchez 1997), (NietoGomez 1991), (Hernández 1992), (Miranda 1994), (Martínez 1999).

A pesar de sentirse desmoralizadas, el resto de las participantes que se quedaron continuaron con la conferencia trabajando juntas en el debate de los temas, la aprobación de resoluciones y la elaboración de documentos sobre su postura.³⁶ Gracias a sus esfuerzos organizativos previos a la conferencia, las Hijas de Cuauhtémoc y otras representantes de la conferencia regional de Los Ángeles estaban bien preparadas para participar en la conferencia nacional. Venían armadas con el periódico, que contenía las ideas y resoluciones de la reunión regional, además del plan de hermandad (sic) de cinco puntos. En el primer día se reunieron con chicanas de todo el país y aprobaron una

³⁶ Para mayor referencia sobre los artículos que responden a la conferencia de Houston y que continuaron el dialogo, ver Flores (1971), Guardiola (1971), Hernández (1971), Morales (1971), "National Chicana Conference" (1971), y Vidal (1971).

resolución en la que nombraban al periódico *Hijas de Cuauhtémoc* el vehículo nacional de comunicación impresa para forjar una organización nacional de mujeres chicanas.

El periódico nunca cumplió con la expectativa de convertirse en un medio nacional.

Después de la conferencia de Houston de 1971 no se volvió a publicar ningún número.

Aunque la mayoría de los testimonios describen la conferencia como la cúspide del feminismo chicano pionero, otros señalan el incidente de Houston como un ejemplo de que tan dividido estaba el pensamiento de las mujeres chicanas respecto a la política de la mujer y el feminismo, “caracterizando vívidamente la polarización existente entre feministas y no-feministas” (del Castillo 1980, 13). Muchas de las mujeres del área de Los Ángeles continuaron trabajando juntas, aunque la experiencia de Houston ensombreció el ámbito de la acción política y filtró la forma en que las activistas concebían las posturas políticas de las mujeres chicanas. Por ejemplo, NietoGomez conceptualizó una teoría del feminismo chicano en la que delineaba la diferencia entre las “feministas” y las mujeres del movimiento que, a pesar de ser “mujeres fuertes” y buenas organizadoras, eran “leales” a la línea política nacionalista (1974). Este análisis sería luego evocado por otras académicas feministas (Moraga 1983). A pesar de estos problemas, el proyecto político de las Hijas de Cuauhtémoc continuó en la organización comunitaria, el desarrollo de los primeros programas de estudio de la mujer chicana y la publicación de la primera revista académica de la mujer chicana. A nivel local, las Hijas de Cuauhtémoc dejaron de existir en su previa configuración, y el tipo de política feminista chicana en la que participaban se mudó del *campus* universitario a una serie de luchas comunitarias. Muchas de las primeras integrantes de las Hijas de Cuauhtémoc siguen activas hoy en día, y siguen jugando papeles de liderazgo.

La construcción de un contra-público de la mujer chicana: Encuentro Femenil y la organización comunitaria

Bajo una nueva formación política, las dirigentes del Hijas de Cuauhtémoc fundaron *Encuentro Femenil* en la primavera de 1973 . El prefacio del primer número marca el desarrollo de la consciencia chicana feminista:

Hijas de Cuauhtémoc es un grupo feminista con el objetivo primordial de educar a las mujeres de la raza. Conscientes de que el feminismo no debe ser visto como algún tipo de desventaja, sino más bien como el medio para reconocer nuestra mayor y total capacidad, las HIJAS fundaron la revista ENCUENTRO FEMENIL, que ahora se ha convertido en una publicación completamente independiente. Sabiendo que nuestra lucha es racial además sexual, nosotras, como mujeres de la raza, no podemos luchar por el feminismo sin que nuestra lucha sea un esfuerzo en beneficio de nuestra gente. A través de ENCUENTRO FEMENIL, nos gustaría ver cómo el trabajo de mujeres brillantes nos brinda alternativas positivas para el cambio (76).

La revista era editada por Anna NietoGomez en colaboración con otras activistas chicanas del área de Los Ángeles, como Adelaida del Castillo. La revista utilizaba la palabra impresa para crear un espacio contra-público para la educación y el diálogo sobre asuntos de la mujer chicana, y la revista misma servía como un lazo importante y un espacio cultural autónomo más allá de las formas restrictivas del nacionalismo. Por ejemplo, el ensayo de Adelaida del Castillo “Malintzin Tenepal: una mirada preliminar a una nueva perspectiva”, publicado en el segundo número de la revista, fue uno de los primeros en romper con el mito de la Malinche como símbolo de la traición femenina.

La publicación de *Encuentro Femenil* no sólo documentó la movilización política de las chicanas, sino que dio lugar a nuevas formas de solidaridad política y participación. Además de una comunidad de la palabra impresa embebida en cuestiones de género, y del creciente número de publicaciones feministas chicanas, este período también fue testigo del crecimiento de organizaciones comunitarias y políticas de la mujer chicana. Entre las asociaciones que nacieron o en este período se encuentran la

Asociación de Derecho a la Asistencia Social de la Mujer Chicana (Chicana Welfare Rights Association), fundada por Alicia Escalante en 1967, y la Comisión Femenil Mexicana Nacional, fundada en 1970 por Francisca Flores y Simmie Romero en un taller para mujeres de la Conferencia *Mexican American National Issues*. Al año siguiente se forjaron alianzas entre el *campus* y la comunidad cuando la *Comisión Femenil Mexicana* estableció una oficina local en el *campus* de Los Ángeles del California State College.³⁷ Las chicanas estaban movilizándose por todo el país, y se estaban formando muchas nuevas organizaciones, entre ellas, la Asamblea Política Nacional de Mujeres Chicanas (National Chicana Political Caucus), MARA (una organización para chicanas encarceladas del Instituto de la Mujer), la asamblea de mujeres chicanas fundada en 1970 en el Consejo de Educación Superior (CCHE), en San Diego, y finalmente, la asamblea de mujeres del partido Raza Unida, de Texas.

Las esferas públicas de las chicanas se iban forjando y expandiendo, no sólo a través de las redes culturales de la palabra impresa, sino también a través de alianzas políticas. Las fundadoras de *Encuentro Femenil* formaron alianzas con las líderes chicanas de Los Ángeles para documentar asuntos y luchas comunitarias y para desarrollar un mayor conocimiento político de estos temas dentro de una comunidad política chicana más amplia. Por ejemplo, NietoGomez y Corinne Sánchez, quien ahora dirige un centro comunitario (Proyecto del Barrio), trabajaron junto con Francisca Flores para organizar el Centro de Servicio y Acción de la Mujer Chicana (Chicana Service Action Center, CSAC) el primer centro de entrenamiento en cuestiones de empleo para chicanas en el este de Los Angeles. El artículo de NietoGomez, “Chicanas

³⁷ Varias organizaciones de mujeres chicanas como VELA, Chicana Forum, y Comisión Femenil, fueron documentadas por Matsuda (1974), quien describe la hostilidad de la que fueron blanco las chicanas cuando trataron de establecer en el campus una oficina de la comisión; tal hostilidad venía por parte de la dirigencia de MEChA en CSLA, que consideraba que una organización de mujeres sería una distracción.

in the Labor Force” (publicado en el segundo número) reporta los problemas laborales y las actividades del CSAC. Además, *Encuentro Femenil* documentó la lucha liderada por la veterana activista de la asistencia social de la mujer, Alicia Escalante, en su ensayo “A Letter From the Chicana Welfare Rights Organization” y su testimonio de los abusos de la asistencia social en “¡Canto de Alicia!”, el cual fue documentado por NietoGomez y publicado en colaboración en la revista. La alianza entre las dos mujeres dio como resultado que NietoGomez escribiera varios trabajos, tales como “¡Madres por la Justicia!”, y que por medio de su artículo “What is the Talmadge Amendment?”, publicado en *Regeneración*, movilizara la oposición a la legislación regresiva de asistencia social.³⁸

Conclusión: producción de conocimiento colectivo y los estudios de la mujer chicana

En el momento histórico que estoy describiendo, la poesía y la prosa de las chicanas eran una estrategia politizada de auto-representación y producción de conocimiento. Las redes culturales de la palabra impresa de las mujeres chicanas se formaron a partir de la misión no sólo de reportar y escribir, sino también de producir

³⁸ La enmienda constitucional a la ley de seguridad social de 1973, conocida como *Talmadge Amendment*. Esta ley requería que las madres con niños mayores de seis años que recibían asistencia pública se registraran en la oficina de empleo del estado y se presentaran cada dos semanas hasta que encontraran empleo; era bastante limitada en su visión y no ofrecía provisiones para el cuidado de los hijos. Aunque hay una amplia documentación al respecto, NietoGomez lideró la oposición a esta enmienda, junto a Escalante. En este debate también se hace evidente la manera en que las contribuciones de NietoGomez al movimiento chicano fueron totalmente borradas de los documentos históricos. Acuña (1988, 395) omite el trabajo de NietoGomez cuando trata este tema, y pone en su lugar a Francisca Flores, afirmando que ella dirigió la oposición a la enmienda de Talmadge. Sin embargo, Flores asumió públicamente la postura opuesta ya que, dada su larga carrera como activista laboral, apoyaba la dignidad del trabajo más que las demandas de las activistas chicanas de la asistencia social, como se documenta en su artículo de 1974, “A Reaction to Discussions on the Talmadge Amendment”, publicado en *Regeneración*. Hubo una importante batalla política en 1976 entre Acuña y NietoGomez en la universidad del estado de California en Northridge, cuando él era director del programa de estudios chicanos y ella fue despedida de su puesto de profesora de estudios chicanos por no ser “competente” (es decir, por no hablar bien el español y por no publicar lo suficiente). En 1976, NietoGomez había publicado por lo menos dieciséis artículos; ver el número especial de *El Popo Femenil* (1976) sobre la protesta organizada por las chicanas en el campus en apoyo a NietoGomez.

un auto-conocimiento colectivo como acto de autodeterminación colectivo. Muchas escritoras e intelectuales chicanas contemporáneas se entrenaron en el movimiento o a través de tradiciones discursivas creadas por las feministas chicanas que emergieron de él. De la misma manera que forma y contenido están relacionados dialécticamente, este período vio el crecimiento de nuevas formas de escritura indicativas de nuevas subjetividades políticas. Fuera de las convenciones realistas del periodismo político, las formas de escritura en papel de periódico formaban un espectro amplio que abarcaba desde cartas abiertas a canciones que introducían una nueva poética chicana de escritura libre. Este formato de género mixto llegaría a formar la base de la pedagogía de la liberación entre las chicanas mismas, así como la estrategia de coalición entre mujeres de color antes de la profusión de antologías de textos de mujeres de color que se dio en la década de 1970 y a principios de la de 1980. Las diversas formas que las chicanas inventaron para entrar en los discursos poéticos y políticos con las palabras que hablaban de ellas mismas son muestra del nuevo sentido de agencia creativa de la época (Chabram 1993). Los escritos de las feministas chicanas lesbianas, que forjaron nuevas formas de identidad, de comunidad y de conciencia política, son cruciales para trazar el mapa de estas tradiciones poéticas y políticas de la década de 1970.

El auto-conocimiento colectivo se producía a menudo en un diseño de montaje visual y narrativo, que era un formato común que las escritoras de color usaban en la confección de antologías y en sus proyectos políticos. La colección de poesía, prosa y arte de 1973 de Dorinda Gladden Moreno, *La mujer en pie de lucha*, es uno de los primeros ejemplos de estas prácticas. Como forma de ubicar su propio proyecto, las editoras del primer número de *Encuentro Femenil* citan esta colección creando conversaciones intertextuales entre diversas regiones, posiciones sociales y diferencias ideológicas, lo cual era una práctica extendida y parte del intercambio creado por la

comunidad de prensa de las chicanas. Estas primeras comunidades de la palabra impresa del feminismo chicano transformaron tanto el discurso político como el marco de referencia a través del cual era enunciado. Aunque muchas veces se las presenta como adelantadas a su época, las activistas intelectuales de base, como Betita Martínez, Mirta Vidal y Enriqueta Longeaux Vázquez, eran mujeres de su tiempos, mujeres que crearon una tradición ensayística chicana que registraba la manera en que sus convicciones feministas habían surgido en este contexto histórico, y frecuentemente en diálogo entre sí. Esta tradición de ensayo político continuó a lo largo de la década de 1970 en “La feminista”, de NietoGomez, y las dos crónicas históricas de Coter, *Diosa y Hembra* (1976) y *The Chicana Feminist* (1977).

Nuevas comunidades políticas de resistencia nutrieron la formación de la cultura de la palabra impresa de las chicanas, y la producción de conocimiento fue decisiva para crear coaliciones más amplias. Animadas por las protestas del Frente de Liberación del Tercer Mundo en la Universidad de San Francisco y en la Universidad de California de Berkeley, Anna NietoGomez y Corinne Sánchez, miembros de las Hijas de Cuauhtémoc, jugaron un papel vital en la formación de la primera facultad de Estudios de la Mujer Chicana. En 1971 la asamblea de mujeres chicanas del CCHE exigió que se desarrollaran programas específicos y de acción afirmativa para las chicanas (Castillo 1971; NietoGomez 1975). NietoGomez empezó a enseñar en la Universidad de California en Northridge en 1972, y en mayo de ese año, durante una conferencia de estudios chicanos /MEChA se tomó la resolución de que todos los alumnos que quisieran graduarse con énfasis en estudios chicanos debían tomar por lo menos una clase sobre la mujer. La resolución decía: “Esta propuesta reconoce la necesidad de levantar el velo del rostro de la virgen para mostrar una mujer real que no está exenta de

las pruebas de la vida; para comprender realmente las necesidades y los problemas de la Raza, debemos incluir a la chicana en nuestros estudios” (NietoGomez 1973a, 59).

En 1973, se llevó a cabo en UCLA un taller sobre programas de estudios de la mujer chicana, que logró reunir a las principales pensadoras chicanas. El taller tuvo como resultado un innovador programa para el establecimiento de los planes de estudio de la mujer chicana a nivel universitario y escuelas secundarias, que se publicó bajo el título *New Directions in Education: Estudios Femeniles de la Chicana*, (sic) editado por NietoGomez y Sánchez. Durante los meses de julio y agosto de ese año, Sánchez presidió un instituto en la ciudad de Washington, que tenía como objetivo discutir temas vinculados a las chicanas en la educación y a los programas de estudio de la mujer chicana que se habían desarrollado previamente en el taller de UCLA con gente de todo el país (Cotera 1980). La red de producción y circulación de material impreso de las chicanas creó espacios de debate, de conflicto ideológico y de producción de conocimiento a través de la práctica de publicar (y reimprimir en varios espacios trans-locales) actas de las conferencias, y todo el material que constituía la base de la producción académica chicana y más tarde de la publicación colaborativa (Sánchez y Cruz 1977, NACS 1986, Alarcón et al 1993). Un excelente ejemplo fue la fundamental publicación de *Unsettled issues: Chicanas in the 80s*, que eran las actas publicadas del famoso panel y debate de la Asociación Nacional de Estudios Chicanos (National Association for Chicano Studies, NACS) de 1982, organizada por *Mujeres en Marcha*, que es un grupo con sede en Berkeley (Córdova 1994).

Las redes culturales de la palabra impresa que las chicanas produjeron constituyeron espacios cruciales de lucha política por los significados, y aportaron una base histórica y teórica para la formación de la academia feminista chicana. Se ha examinado cómo las redes culturales de la palabra impresa del movimiento se utilizaron

para re-trabajar los marcos discursivos de lucha social y así formar nuevos espacios para las mujeres dentro de los rangos del nacionalismo masculinista. Estas intervenciones impresas facilitaron la construcción de una identidad política de la *Nueva Chicana* y contribuyeron así mismo a construir redes de solidaridad entre las mujeres de color de diversas comunidades y ubicaciones sociales a través de diálogos mediados por la palabra impresa.

Si bien estas historias nos permiten comprender las nuevas epistemologías, las identidades feministas alternativas y los espacios de producción de conocimiento que operaron a lo largo de las décadas de 1960 y 1970, no se ha llevado a cabo una documentación adecuada de ellas en los archivos históricos de los movimientos chicano y feminista. La historiografía es una práctica política y las narrativas de los movimientos sociales funcionan como un espacio importante de producción de identidad que a menudo se utiliza para legitimar o vigilar las fronteras de lo que es políticamente posible en nuestro contexto actual. Dado que estos silencios y exclusiones se enseñan como parte del programa de estudios de la mujer y estudios étnicos, se han institucionalizado. En este contexto político de retroceso del terreno ganado durante las décadas de 1960 y 1970 (como lo demuestra el desmantelamiento del sistema de acción afirmativa), se necesitan de forma urgente formas alternativas de investigación histórica, pues esta mentalidad retrógrada está siendo reflejada en las historias de los movimientos sociales de esta era.³⁹

³⁹ Ver Gitlan (1995), quien ejemplifica un retroceso en el campo de las diferencias a favor de una narrativa unitaria de lo homogéneo e idéntico a sí mismo, a través de la articulación de un nuevo nacionalismo de izquierda. Sobre la retirada del territorio ganado a tan alto costo por las chicanas, ver Ignacio García (1996).

Bibliografía Citada

- Acuña, Rodolfo. 1988. *Occupied America: A History of Chicanos*. 3d ed. Nueva York: Harper Collins Publishers.
- Alarcón, Norma. 1990. "Chicana Feminism: In the Tracks of 'the' Native Woman." *Cultural Studies* 4, no. 3 (octubre): 248-56.
- Almaguer, Tomás. Toward the Study of Chicano Colonialism. *Aztlán* 2 (Primavera 1971): 137-142.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. Londres: Verso.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinster/Aunt Lute.
- Barrera, Elma, and Anna NietoGomez. 1975. "Chicana Encounter." *Regeneración* 2, no. 4: 49-51.
- Barrera, Mario, Carlos Muñoz, y Charles Ornelas. 1972. "The Barrio as Internal Colony." Pp. 465-498 en *People and Politics in Urban Society*, comp. Harlan Hahn. *Urban Affairs Annual Review*, Vol. 6. Los Angeles: Sage Publications.
- Bernal, Dolores Delgado. 1998. "Grassroots Leadership Reconceptualized: Chicana Oral Histories and the 1968 East Los Angeles School Blowouts." *Frontiers* 19, no. 2 (mayo-agosto): 113-142.
- Bhabha, Homi K. 1990. *DisseMinNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation*. Pp. 291-322 En *Nation and Narration*, comp., Homi K. Bhabha. Nueva York: Routledge.
- Blackwell, Maylei. 2000. "The Hijas de Cuauhtémoc: Chicana Feminist Historical Subjectivities between and beyond Nationalist Imaginaries." Pp. 783-818 en *Las nuevas fronteras del Siglo XXI: Dimensiones culturales, políticas y*

- socioeconómicas de las relaciones México – Estados Unidos*, comps. Norma Klahn Pedro Castillo, Alejandro Álvarez y Federico Manchón. México: UNAM.
- Broyles-Gonzalez, Yolanda. 1994. *El Teatro Campesino: Theater in the Chicano Movement*. Austin: University of Texas Press.
- Castillo, Sylvia. 1971. "CCHE Conference." *Hijas de Cuauhtémoc* 1: np.
- Castillo, Sylvia. 1996. Entrevista por la autora 24 Mayo, Long Beach, California. Grabado en cassette.
- Chabram Dernerseian, Angie. 1992. "I Throw Punches for My Race, but I Don't Want to Be a Man: Writing Us—Chica-nos (Girl, Us)/Chicanas—into the Movement Script." Pp. 81-111 en *Cultural Studies*, comp. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, y Paula A. Treichler. Nueva York: Routledge.
- Chabram Dernerseian, Angie. 1993. "And, Yes ... the Earth Did Part: On the Splitting of Chicana/o Subjectivity." Pp. 34-56 en *Building with Our Hands: New Directions in Chicana Studies*, comps. Adela de la Torre y Beatriz M. Pesquera. Los Angeles: University of California Press.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chavez, Ernesto. 1994. Creating Aztlán: The Chicano Student Movement in Los Angeles, 1966-1978, Dissertación doctoral, University of California, Los Angeles.
- Chavez, Marta. 1971. "Chicana on Campus." *Hijas de Cuauhtémoc*, 1: np.
- Córdova, Teresa. 1994. Roots and Resistance: The Emergent Writings of Twenty Years of Chicana Feminist Struggle. Pp. 175-202 en *Handbook of Hispanic Cultures in the United States: Sociology*, comp. Félix Padilla. Houston, Texas: Arte Público Press e Instituto de Cooperación Iberoamericana.

- Cotera, Martha P. 1976. *Diosa y Hembra: The History and Heritage of Chicanas in the U.S.* Austin, Texas: Information Systems Development.
- Cotera, Martha P. 1977. *The Chicana Feminist.* Austin, Texas: Information Systems Development.
- Cotera, Martha P. 1980. "Feminism: The Chicana and Anglo Versions, a Historical Analysis." Pp. 217-234 en *Twice a Minority: Mexican American Women*, comp. Margarita Melville. St. Louis: C.V. Mosby.
- Cotera, Martha. 1994. Entrevista por la autora, 8 de agosto, Santa Barbara, California. Grabado en cassette.
- del Castillo, Adelaida R. 1974. "Malintzin Tenepal: A Preliminary Look into a New Perspective." *Encuentro Femenil* 1, no. 2: 58-78.
- del Castillo, Adelaida R. 1980. "Mexican Women in Organization." Pp. 7-16 en *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, comp. Adelaida R. del Castillo y Magdalena Mora. Los Angeles: Chicano Studies Research Center Publications, UCLA.
- Espinoza, Dionne. 1996. *Pedagogies of Nationalism and Gender: Cultural Resistance in Selected Representational Practices of Chican/o Movement Activists, 1967-1972*, Disertación doctoral., Cornell University.
- Fernández, Roberta. 1994. "Abriendo Caminos in the Brotherland: Chicana Writers Respond to the Ideology of Literary Nationalism." *Frontiers: A Journal of Women's Studies* 14, no. 2: 23-50.
- Flores, Francisca. 1971. "Conference of Mexican Women: *Un Remolino*." *Regeneración* 1, no. 10: 1-5.
- Flores, Francisca. 1974. "A Reaction to Discussins on the Talmadge Amendment to the Social Security Act." *Encuentro Femenil* 1, no. 2: 13-14.

- Fraser, Nancy. 1992. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." Pp. 109-142 en *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun. Cambridge: The MIT Press.
- Fregoso, Rosa Linda y Angie Chabram Dernerseian. 1990. "Chicana/o Cultural Representations: Reframing Alternative Critical Discourses." *Cultural Studies*, número especial 4, no. 3 (octubre).
- García, Alma M. 1990. "The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980." Pp. 418-431 en *Unequal Sisters: A Multicultural Reader in US Women's History*, comp. Ellen Carol DuBois y Vicki L. Ruiz. Nueva York: Routledge.
- García, Ignacio. 1996. "Junctures in the Road: Chicano Studies since 'El Plan de Santa Barbara.'" Pp. 181-203 en *Chicanas/Chicanos at the Crossroads*, comp. David R. Maciel e Isidro D. Ortiz. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Gitlan, Todd. 1995. *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*. Nueva York: Metropolitan Books.
- Gluck, Sherna Berger, en colaboración con Maylei Blackwell, Sharon Cotrell, and Karen S. harper. 1997. "Whose Feminism, Whose History? Reflections on Excavating the History of (the) US Women's Movement(s)." Pp. 31-56 en *Community Activism and Feminist Politics: Organizing across Race, Class, and Gender*, comp. Nancy A. Naples. Nueva York: Routledge.
- Gómez-Quíñones, Juan. 1978. *Mexican American Students por la Raza: The Chicano Student Movement in Southern California, 1966-1967*. Santa Barbara: Editorial La Causa.
- Guardiola, Gloria. 1971. "Conferencia de Mujeres por la Raza: Point of View." *Papel Chicano* (junio 12): 2.

- Gutiérrez, Ramón. 1993. "Community, Patriarchy, and Individualism: The Politics of Chicano History and the Dream of Equality." *American Quarterly Journal* 45, no. 1: 44-72.
- Hernández, Carmen. 1971. "Conferencia de Mujeres: Chicanas Speak Out." *Papel Chicano* (junio12): 1.
- Hernández, Leticia. 1971. "A Letter from Leticia." *Hijas de Cuauhtémoc* 1: np.
- Hernández, Leticia. 1992. Entrevistas por autora, 28 de julio, 30 julio y 21 de agosto. Long Beach, California. Grabación en cassette.
- Hernández, Patricia. 1980. "Lives of Chicana Activists: The Chicano Student Movement (A Case Study)." Pp. 17-25 en *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, comp.. Magdalena Mora y Adelaida R. del Castillo, Occational Paper No. 2. Los Angeles: Chicano Studies Research Center Publications, UCLA.
- Honesto, Cindy. 1971. "Chicana on Campus." *Hijas de Cuauhtémoc* 2: 4.
- "Introduction." 1973. *Encuentro Femenil* 1, no. 2: 3-7.
- Leyva, Yolanda. 1998. "Listening to the Silences in Latina/Chicana Lesbian History." Pp. 429-33 en *Living Chicana Theory*, comp. Carla Trujillo. Berkeley: Third Woman Press.
- Longeaux y Vasquez, Enriqueta. 1969. "The Woman of La Raza." *El Grito del Norte* 2, no. 9 (6 de julio).
- López, Sonia A. 1977. "The Role of the Chicana within the Student Movement." Pp. 16-29 en *Essays on la Mujer Anthology*, comp. Rosaura Sánchez and Rosa Martinez Cruz. Los Angeles: Chicano Studies Center Publications, University of California.

- Martinez, Elizabeth. 1998. "Listen Up, Anglo Sisters." Pp. 182-189 en *De Colores Means All of Us: Latina Views for a Multi-Colored Century*. Cambridge, MA: South End Press.
- Martinez, Elizabeth (Betita). 1999. Entrevista por la autora. 21 de septiembre. San Francisco, California. Grabado en cassette.
- Matsuda, Gema. 1974. "La Chicana Organizes: The Comisión Femenil Mexicana in Perspective." *Regeneración* 2, no. 3: 25-27.
- Mercer, Kobena. 1994. *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- Miranda, Marie (Keta). 1994. Entrevista por autora, 24 de mayo. Santa Cruz, California. Grabado en cassette.
- Miranda, Marie (Keta). 1996. Entrevista por autora 22 de mayo, Santa Cruz, California. Grabación en cassette.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1991. "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism." Pp. 1-47 en *Third World Women and the Politics of Feminism*, comp. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres. Indianapolis: Indiana University Press.
- Moraga, Cherrie. 1983. *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios*. Boston: South End Press.
- Moraga, Cherrie. 1993. *The Last Generation: Prose and Poetry*. Boston: South End Press.
- Moraga, Chirrie y Gloria Anzaldúa. 1981. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown, MA: Persephone Press.
- Morales, Rosa Marta. 1971. "Conferencia de Mujeres por la Raza: Rosa en Español." *Papel Chicano*.

- Morales, Rosita. 1971. "*La Mujer Todavía Impotente.*" *Hijas de Cuauhtémoc* 1: 2.
- Moreno, Dorinda Gladden, ed. 1973. *La mujer en pie de lucha*. San Francisco: Espina del Norte Publications.
- Mujeres en Marcha. 1983. *Unsettled Issues: Chicanas in the '80s*. Berkeley, CA: Chicano Studies Library Publications Unit.
- Muñoz, Carlos, Jr. 1989. *Youth, Identity, Power: The Chicano Movement*. London: Verso.
- National Chicana Conference. 1971. *La Verdad* (julio-agosto): 15-17
- NietoGomez, Anna. 1971. "Chicanas Identify!" *Hijas de Cuauhtémoc* 1, no. 1: 2.
- NietoGomez, Anna. 1973a. "What Is the Talmadge Amendment?" *Regeneración* 2, no. 3: 14-16.
- NietoGomez, Anna. 1973b. "*Madres por Justicia!!*" *Encuentro Femenil* 1, no. 2: 12-18.
- NietoGomez, Anna. 1973c. "Chicanas: Perspective for Education." *Encuentro Femenil* 1, no. 1: 34-61.
- NietoGomez, Anna. 1974a. "*La Feminista.*" *Encuentro Femenil* 1, no. 2: 28-33.
- NietoGomez, Anna. 1974b. "Chicanas in the Labor Force." *Encuentro Femenil* 1, no. 2: 28-33.
- NietoGomez, Anna. 1975. "*Un Proposito para Estudios Fememiles de la Chicana.*" *Regeneración* 2, no. 4: 30-32.
- NietoGomez, Anna. 1991. Entrevistas por autora 7, 18, 22, y 29 de abril, Norwalk, California. Grabación en cassette. Los Angeles Women's Movements Oral History Collection, California State University, Long Beach.
- Orozco, Cynthia. 1986. "Sexism in Chicano Studies and the Community". Pp. 11-18 en *Chicana Voices: Intersections of Class, Race, and Gender*, comp. Teresa Córdova et al. Austin: Center for Mexican American Studies Publications.

- Pérez, Emma. 1993. "Speaking from the Margin: Uninvited Discourse on Sexuality and Power". Pp. 51-71 en *Building with Our Hands: New Directions in Chicana Studies*, comp. Adela de la Torre y Beatriz Pesquera. Berkeley: University of California Press.
- Pérez, Emma. 1999. *The Decolonial Imaginary. Writing Chicanas into History*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Pérez-Torres, Rafael. 1995. *Movements in Chicano Poetry: Against Myths, against Margins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pesquera, Beatriz. 1995. Entrevista por autora 23 de marzo, Long Beach, California. Film de 16mm.
- Pesquera, Beatriz y Denise Segura. 1993. "There Is No Going Back: Chicanas and Feminism". Pp. 95-116 in *Chicana Critical Issue,s* ed. The editorial board of Mujeres Activas en Letras y Cambio Social Berkeley: Third Women Press.
- "Political Education Workshop." 1971. *Hijas de Cuauhtémoc* 3: np.
- Racho, Susan, Gloria Meneses, Socorro Acosta, y Chicki Quijano. 1971. "Houston Chicana Conference." *La Gente* (31 de mayo).
- Ruiz, Vicki R. 1998. *From Out of the Shadows: Mexican Women in Twentieth- Century America*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sánchez, Corrine. 1997. Entrevista por autora septiembre, San Fernando Valley, California. Grabación en cassette. Los Angeles Women's Movements Oral History Collection, California State University, Long Beach.
- Sánchez, Corrine. 1998. Entrevista por autora 2 de enero, San Fernando Valley, California. Grabación en cassette. Los Angeles Women's Movements Oral History Collection, California State University, Long Beach.

- Sánchez, Rosaura y Rosa Martínez Cruz, eds. 1977. *Essays on La Mujer*. Los Angeles: Chicano Studies Center Publications, UCLA.
- Sosa-Riddell, Adaljiza. 1974. "Chicanas and El Movimiento." *Aztlán* 5, no. 1: 155-65.
- "Stop Forced Sterilization Now!" 1975. *La Raza* 2, no. 4: 12-15.
- Sweeny, Judith. 1977. "Chicana History: A Review of the Literature." Pp. 99-123 en *Essays on La Mujer*, comps. Rosaura Sánchez y Rosa Martínez Cruz. Los Angeles: Chicano Studies Center Publications, UCLA.
- Trujillo, Carla. 1991. "Chicana Lesbians: Fear and Loathing in the Chicano Community." Pp. 186- 194 en *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*, comp. Carla Trujillo. Berkeley: Third Women Press.
- Turner, Frederick. 1968. *The Dynamic of Mexican Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Vidal, Mirta. 1971. *Women, New Voice of La Raza*. New York: Pathfinder Press.
- Women Struggle. 1976. Número espeial de *El Popo Femenil*. California State University, Northridge.
- Zavella, Patricia. 1993. "Feminist Insider Dilemmas: Constructing Ethnic Identity with 'Chicana' Informants." *Frontiers* 13, no. 3 (Spring): 53-76.

Capítulo 10

De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”:

La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas *

Chandra Talpade Mohanty ⁴⁰

Escribo este ensayo a petición de varios amigos y no sin cierto desasosiego al visitar de nuevo los temas y argumentos de un ensayo escrito hace unos dieciséis años. Es un ensayo difícil de escribir; me embarco en la empresa titubeante y humildemente, sintiendo, sin embargo, que es necesario llevarla a cabo para asumir de forma más completa la responsabilidad por mis ideas, y quizás para explicar la influencia que hayan podido tener en los debates de la teoría feminista.

“Bajo los ojos de Occidente” (1984) no solamente fue mi primera publicación en estudios feministas, sino que continúa siendo la que marca mi presencia en la comunidad feminista internacional.⁴¹ Cuando escribí el ensayo apenas había terminado mi doctorado; hoy soy profesora de estudios sobre la mujer. Respecto a mi propia ubicación hoy dentro del mundo académico de Estados Unidos, la palabra “bajo” en

* Publicado en inglés como Chandra Talpade Mohanty, “*Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-Capitalist Struggle*,” en Chandra.T. Mohanty, *Feminism Without Borders*, Durham/London: Duke University Press, 2003. Traducido por María Vinós

⁴⁰ Este ensayo debe mucho a los años de conversación y colaboración con Zillah Eisenstein, Satya Mohanty, Jacqui Alexander, Lisa Lowe, Margo Okazawa-Rey, Beverly Guy-Sheftall y Susan Sanchez-casal. Mi agradecimiento a Zillah, Satya y Susan, por sus comentarios y reflexiones sobre los primeros borradores de este ensayo. Muchas gracias también a las estudiantes y profesoras de las universidades de los Estados Unidos en las que he presentado estas ideas, por sus respuestas generosas y su interés crítico.

⁴¹ “Bajo los ojos de Occidente” ha gozado de una vida notable: desde su aparición en 1984 en la revista *Boundary 2*, se ha vuelto a imprimir casi anualmente y ha sido traducido al alemán, holandés, chino, ruso, italiano, sueco, francés y español. Ha sido incluido en revistas y antologías de estudios culturales, feministas, poscolonialistas, y del Tercer Mundo, y mantiene una presencia constante en los planes de estudio sobre la mujer, estudios culturales, antropología, estudios étnicos, ciencias políticas, pedagogía y sociología. Ha sido ampliamente citado, ha provocado respuestas serias, algunas interpretaciones erróneas y ha servido como marco de trabajo para proyectos feministas transculturales.

“Bajo los ojos de Occidente” se ha convertido en un “adentro”.⁴² El lugar desde donde escribí aquel ensayo estaba conformado por un movimiento feminista transnacional muy vibrante, mientras que el espacio desde el que ahora escribo es bien distinto. Con la creciente privatización y corporación de la vida pública, se ha vuelto mucho más difícil distinguir desde los Estados Unidos a dicho movimiento (aunque los movimientos feministas prosperan en el mundo entero), y mi espacio de acceso y lucha se ubica cada vez más dentro de la academia estadounidense. En los Estados Unidos, los movimientos feministas se han vuelto cada vez más conservadores, y gran parte del feminismo radical y antirracista se desarrolla fuera del ámbito de estos movimientos. Así pues, gran parte de lo que quiero decir en este artículo está influido por la posición básica que tomo como educadora y académica. Ha llegado el momento de visitar de nuevo “Bajo los ojos de Occidente”, para aclarar aquellas ideas que quedaron implícitas y omisas en 1984, y para desarrollar e historizar el marco teórico que esboqué entonces. También quisiera evaluar las formas en que este ensayo ha sido interpretado y malinterpretado, y responder a las críticas y elogios que he recibido. Y es el momento para mí de pasar explícitamente de la crítica a la reconstrucción, de identificar los obstáculos inminentes a los que se enfrenta el feminismo al inicio del siglo XXI, de preguntarme: ¿Cómo se exploraría y analizaría “Bajo los ojos de Occidente” —el Tercer Mundo dentro y fuera de Occidente— décadas después? ¿Cuáles considero que son las cuestiones teóricas y metodológicas más urgentes para la política comparativa feminista en este momento de la historia?

Dada la evidente y continua vida de “Bajo los ojos de Occidente” y mis propios recorridos a través de las redes de la academia feminista transnacional, comenzaré con un resumen de los argumentos centrales de “Bajo los ojos de Occidente”,

⁴² Gracias a Zillah Eisenstein por esta distinción.

contextualizándolos en términos intelectuales, políticos e institucionales. A partir de esta discusión, describo las formas en las que el ensayo ha sido interpretado y situado en varios discursos académicos distintos y a menudo traslapados. En un esfuerzo por aclarar la variedad de significados de Occidente, Tercer Mundo, y otros términos; por retomar los temas de la relación entre lo universal y lo particular en la teoría feminista, y por iluminar algunas de las tesis que quedaron obscuras o ambiguas en el texto anterior. Abordo varias respuestas útiles que el ensayo ha generado.

Primero presto atención a cómo ha cambiado mi propio pensamiento en los últimos dieciséis años. ¿Cuáles son los problemas a los que se enfrenta la práctica del feminismo transnacional al principio del siglo XXI? ¿Cómo se han desarrollado y transformado las posibilidades del trabajo feminista transcultural? ¿Cuál es el contexto intelectual, político e institucional que informa mis propios cambios y mis nuevos compromisos al momento de escribir este artículo? ¿Qué categorías de identidad académica y política han cambiado desde 1984? ¿Cuáles permanecen? Deseo iniciar un diálogo entre las intenciones, efectos y decisiones políticas que subyacían a “Bajo los ojos de Occidente” a mediados de la década de 1980, y aquellos que escogería en el presente. Espero que mi trabajo inspire a otros a hacerse preguntas similares acerca de nuestros proyectos colectivos e individuales en el campo de los estudios feministas.

De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente” Descolonización de los estudios académicos feministas: 1984

Escribí “Bajo los ojos de Occidente” para descubrir y articular una crítica de la práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo a través de la colonización discursiva de sus vidas y luchas. También deseaba exponer el nexo poder-conocimiento en los estudios feministas transculturales, expresado a través

de metodologías eurocéntricas, falazmente universalizadoras, que servían finalmente al interés del feminismo occidental. Me parecía muy importante señalar el vínculo entre la práctica académica feminista y la movilización política feminista, y al mismo tiempo llamar la atención hacia la necesidad de examinar las “implicaciones políticas de nuestras estrategias y principios analíticos”. También quería mostrar la ubicación de los estudios académicos feministas dentro de un marco político y económico global dominado por el “Primer Mundo”.⁴³

Mi objetivo más básico era señalar claramente que el trabajo feminista transcultural debía poner atención a las micropolíticas de contexto, subjetividad y lucha, así como a la macropolítica de los sistemas y procesos políticos y económicos globales. Para demostrar cómo realizar este tipo de análisis contextual en múltiples niveles cité el estudio de Maria Mies sobre las mujeres tejedoras de Narsapur, en el que muestra cómo lo particular a menudo tiene un significado universal—sin que el uso de lo universal borre lo particular y sin plantear una brecha infranqueable entre ambos términos. En este análisis quedaba implícito el uso del materialismo histórico como marco básico de referencia, y una definición de realidad material tanto en su forma local o micro como en su dimensión global y sistémica. Argumenté en aquel entonces por el reconocimiento y definición del Tercer Mundo no sólo a través de la opresión, sino en términos de sus complejidades históricas y de las múltiples formas de resistencia ante la opresión. Así

⁴³ He aquí mi definición de “feminismo occidental” de aquel entonces: “Claramente, el discurso y la práctica política del feminismo de Occidente no son ni singulares ni homogéneos en sus objetivos, intereses o análisis. Sin embargo, es posible rastrear una *coherencia* de efectos que resulta del supuesto implícito de “Occidente” (con todas sus complejidades y contradicciones) como referente primario de la teoría y praxis. Mi referencia al “feminismo de Occidente” no quiere de ninguna forma sugerir que se trata de un conjunto monolítico. Más bien busco hacer notar los efectos similares de varias estrategias textuales utilizadas por escritoras que codifican al Otro como no occidental, y por tanto (implícitamente) a sí mismas como “occidentales”. (Mohanty 1984, 334) Reconocía entonces que aunque términos como Primer y Tercer mundo resultaban problemáticos al sugerir una similitud sobresimplificada y borraban las diferencias internas, los seguía usando porque esta era la terminología que estaba a nuestra disposición en ese momento. Utilicé estos términos con total conocimiento de sus limitaciones y sugiriendo que se usaran de forma crítica y heurística y no que se aceptaran sin cuestionamientos. Vuelvo a este tema más adelante en este ensayo.

pues, hablé en favor de un análisis fundamentado y particularizado con marcos políticos y económicos más amplios e incluso globales. Me inspiré en una visión de solidaridad feminista más allá de las fronteras, aunque esta es una visión que ha permanecido invisible para muchos lectores. En su perceptivo análisis de mi razonamiento sobre esta política de ubicación, Sylvia Walby (2000) reconoce y refina la relación entre distancia e igualdad de la que hablo. Walby subraya aún más la necesidad de un marco de referencia compartido entre feministas de Occidente, poscolonialistas y del Tercer Mundo para decidir qué es lo que cuenta como diferencia. Afirma, muy perceptivamente, que

En las obras que popularizan su trabajo, Mohanty y otras feministas poscoloniales se ven frecuentemente interpretadas como si argumentaran únicamente a favor de *conocimientos situados* (*situated knowledge*). De hecho, Mohanty mantiene, a través de un razonamiento sutil y complejo, que ella tiene razón y que (gran parte) del feminismo blanco de Occidente no sólo es diferente, sino equivocado. Al afirmar esto, Mohanty asume una cuestión común, un conjunto común de conceptos, y finalmente, la posibilidad de un proyecto político común con el feminismo blanco. Su argumentación espera convencer al feminismo blanco de que tiene la razón, y no se contenta ni por un momento con dejarlo como un conocimiento situado, cómodo en su perspectiva local y parcial. Se trata de una demanda por una verdad más universal, a la que Mohanty espera acceder a través del poder del razonamiento. (Walby 2000, 199)

La interpretación que Walby hace del ensayo reta a otros a responder a mi noción de un proyecto político feminista común que critique los efectos de la práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo, pero que lo haga dentro de un marco de referencia de solidaridad y valores compartidos. Mi

insistencia en la especificidad de la diferencia tiene su base en una visión igualmente atenta a las diferencias de poder dentro de las varias comunidades de mujeres y entre ellas. No argumenté en contra de todas las formas de generalización, ni tampoco privilegié lo local sobre lo sistémico, la diferencia sobre lo común, ni lo discursivo sobre lo material.

No escribí “Bajo los ojos de Occidente” como testamento a la imposibilidad de una práctica académica transcultural igualitaria y no-colonizadora, ni definí los feminismos “Occidental” y “tercermundista” en términos tan antagónicos que cerraran la posibilidad de solidaridad entre las feministas de Occidente y las del Tercer Mundo.⁴⁴ Sin embargo, es así como el ensayo ha sido interpretado y utilizado frecuentemente.⁴⁵ Me he preguntado por qué el ensayo desarrolló una oposición tan aguda en esta forma. Quizás si describo el contexto intelectual e institucional en el que escribí en aquel momento y los cambios que han afectado su interpretación desde entonces aclararán las intenciones y reivindicaciones del ensayo.

En el plano intelectual, escribía en solidaridad con los críticos del humanismo eurocéntrico que denunciaron sus premisas universalizadoras y androcéntricas. Mi proyecto estaba anclado en la firme convicción de la importancia de lo particular en

⁴⁴ Mi uso de las categorías Feminismo Occidental y del Tercer Mundo muestra que no se trata de categorías incorporadas o definidas geográfica o espacialmente. Se refieren más bien a espacios analíticos y políticos y a las metodologías utilizadas: así como una mujer del Tercer Mundo puede ser una feminista occidental según su orientación, una feminista europea puede también usar una perspectiva analítica del feminismo del tercer mundo.

⁴⁵ El análisis de Rita Felski del ensayo (1997) ilustra este caso. Aunque al inicio interpreta el ensayo como escéptico ante cualquier teoría a gran escala (en contra de la generalización), más adelante dice que, en otro contexto, mi “énfasis sobre la particularidad se ve modificado por un reconocimiento del valor de los análisis sistémicos de las diferencias globales” (10). Creo que la interpretación de Felski de hecho identifica cierta vaguedad en mi ensayo que espero aclarar ahora. Una interpretación similar afirma que “la estructura misma contra la cual argumenta Mohanty en “Bajo los ojos de Occidente” —un Tercer Mundo homogeneizado y un Primer Mundo equivalente—vuelve amanifestarse en ‘*Cartographies of Struggle*’ (Mohanram 1999,91). Aquí me parece que Radhika Mohanram interpreta la demanda de especificidad y particularidad como si fuera contraria al mapeo de la desigualdad sistémica global. Su otra crítica a este ensayo es más persuasiva, y la retomo más adelante.

relación con lo universal, de la capacidad de lo particular para especificar e iluminar lo universal. Mi interés señalaba las dicotomías a las que este marco universalizador se apegaba y con las que se identificaba: la crítica del “feminismo blanco” por parte de las mujeres de color y la crítica del “feminismo occidental” por parte de las feministas del Tercer Mundo que trabajaban bajo un paradigma de descolonización. Estaba comprometida, política y personalmente, con la construcción de una solidaridad feminista no-colonizadora a través de las fronteras. Creía en un proyecto feminista más amplio que el feminismo colonizador, al servicio de sus propios intereses, que veía emerger en gran parte de los trabajos académicos feministas relevantes y en las tendencias principales del movimiento feminista.

Mi nueva posición como profesora en una universidad mayoritariamente blanca en los Estados Unidos también afectó profundamente mis escritos en aquel momento. Estaba decidida a intervenir en este espacio para crear un lugar para académicas del Tercer Mundo, inmigrantes y otras académicas marginadas que, como yo, se veían borradas o malinterpretadas dentro del feminismo académico euroamericano dominante y sus comunidades. Ha sido para mí una fuente de gran satisfacción haber comenzado a abrir tal espacio intelectual a académicas del Tercer Mundo o inmigrantes, como se hizo en la conferencia que ayudé a organizar, *“Common Differences: Third World Women and Feminist Perspectives”* (Urbana Illinois 1983). Esta conferencia permitió la posibilidad de una comunidad feminista, descolonizada y transfronteriza, y solidificó para mí la creencia de que las “diferencias comunes” pueden ser la base de una solidaridad profunda, y que debemos luchar para alcanzarla, enfrentando las relaciones desiguales de poder entre las feministas.

“Bajo los ojos de Occidente” tuvo para mí muchas consecuencias, tanto personales como profesionales: desde verme convertida en “la hija desobediente” de las feministas blancas, hasta verme interpretada como la defensora de las académicas del Tercer Mundo/ inmigrantes; desde invitaciones a hablar ante públicos feministas en varios foros académicos hasta reprimendas para que volviese a concentrarme en mis estudios sobre educación temprana y no tratara de mezclarme en asuntos de “teoría feminista”. La práctica activa de la deslealtad tiene su precio, así como sus recompensas. Baste decir que, a pesar de todo, siento sólo una profunda satisfacción y de ninguna forma lamento haber escrito “Bajo los ojos de Occidente”.

Atribuyo algunas de las interpretaciones erróneas y malentendidos que se han hecho sobre el ensayo a la ascensión triunfal del posmodernismo en el mundo académico estadounidense en las últimas tres décadas. Aunque nunca me he identificado como “posmoderna”, cierta reflexión acerca de por qué mis ideas se han asimilado bajo esta etiqueta es importante.⁴⁶ De hecho, una de las razones para volver a “Bajo los ojos de Occidente” en este momento es mi deseo de señalar esta apropiación del posmodernismo.⁴⁷ Se me malinterpreta cuando se considera que estoy en contra de todas las formas de generalización y que mi razonamiento favorece la diferencia sobre lo común. Esta malinterpretación ocurre en el contexto de un discurso posmodernista hegemónico que denomina como “totalizadoras” todas las conexiones sistémicas y enfatiza sólo la mutabilidad y el carácter construido de las identidades y estructuras sociales.

⁴⁶ Ver, por ejemplo, la reimpresión y comentario sobre mi trabajo en Nicholson y Seidman 1995; Warhol y Herndal 1997; y Philips 1998.

⁴⁷ Junto con Jacqui Alexander, he escrito sobre algunos de los efectos que el posmodernismo hegemónico ha tenido sobre los estudios feministas; ver la introducción a Alexander y Mohanty 1997.

Sí, recurrí a Michel Foucault para definir un análisis de poder/conocimiento, pero también a Anour Abdel Malek para mostrar la direccionalidad y los efectos materiales de una particular estructura de poder imperialista. Recurrí también a Maria Mies (1982), para argumentar a favor de la necesidad de un análisis materialista que ligara la vida cotidiana y los contextos e ideologías de género locales con las estructuras políticas y económicas más amplias, transnacionales, y las ideologías del capitalismo. Me resulta interesante ver cómo y por qué se ha favorecido la “diferencia” sobre “lo común”, y me doy cuenta de que mi texto dejaba abierta esa posibilidad. En 1984 escribí principalmente para descubrir la falsa universalidad de los discursos eurocéntricos, y no fui quizás lo suficientemente crítica de la valoración de la diferencia sobre lo común en el discurso posmodernista.⁴⁸ Ahora me encuentro buscando reenfatizar los nexos entre lo local y lo universal. En 1984 mi prioridad estaba en la diferencia, pero hoy quiero recapturar y reiterar su más completo significado, que siempre estuvo allí, y que es su conexión con lo universal. En otras palabras, esta discusión me permite volver a enfatizar la forma en que las diferencias no son nunca simplemente “diferencias”. Al conocer las diferencias y particularidades, podemos ver mejor las conexiones y elementos comunes, porque no existe frontera o límite que sea total o que nos determine de forma rígida. El obstáculo a superar es ver cómo las diferencias nos permiten explicar las conexiones y los cruces de fronteras mejor y con más precisión, así como especificar la diferencia nos permite teorizar los problemas universales más integralmente. Es esta jugada intelectual la que da lugar a mi interés por

⁴⁸ Para aclarar mejor mi posición, no estoy en contra de todos los descubrimientos ni de todas las estrategias analíticas posmodernistas. Muchos textos posmodernistas han sido útiles en mi trabajo. Suelo usar cualquier metodología, teoría o descubrimiento que me parezca iluminador en relación con las preguntas que quiero examinar, ya sea marxista, posmodernista, pospositivista u otro. Lo que quiero hacer aquí, sin embargo, es asumir la responsabilidad de hacer explícitas algunas de las decisiones políticas que tomé entonces, e identificar la hegemonía discursiva del pensamiento posmodernista en el mundo académico de los Estados Unidos, que en mi opinión forma el contexto institucional primario en el cual se lee “Bajo los ojos de Occidente”

que las mujeres de distintas comunidades e identidades construyan coaliciones y solidaridades más allá de las fronteras.

¿Qué ha cambiado, entonces, para mí, y qué permanece igual? ¿Cuáles son las cuestiones intelectuales y políticas más urgentes que enfrenta el mundo académico y el activismo feminista en este momento en la historia? Primero, permítaseme decir que los términos *Occidente* y *Tercer Mundo* retienen un valor político y explicativo en un mundo que apropia y asimila el multiculturalismo y la diferencia a través de la mercantilización y el consumo. Sin embargo, estos no son los únicos términos que elegiría usar ahora. Con los Estados Unidos, la Unión Europea y Japón como los núcleos del poder capitalista en los albores del siglo veintiuno, la proliferación creciente de un Tercer y Cuarto mundos dentro de las mismas fronteras de estos países, así como la emergente visibilidad y lucha por la soberanía de las naciones primeras/pueblos indígenas en todo el mundo, *Occidente* y *Tercer Mundo* explican mucho menos que las categorías *Norte/Sur* o *Un Tercio/Dos Tercios del Mundo*.

La categoría *Norte/Sur* se utiliza para distinguir entre las naciones y comunidades adineradas y privilegiadas y aquellas marginadas económica y políticamente, de la misma forma que los términos *Occidental/no Occidental*. Aún cuando estos términos pretenden distinguir vagamente los hemisferios norte y sur, las naciones ricas y las marginadas evidentemente no se acomodan ordenadamente a este esquema geográfico. Y sin embargo, como designación política que intenta distinguir entre aquellos que poseen y los desposeídos, sí tiene cierto valor político. Un ejemplo es la formulación de Arif Dirlik de *Norte/Sur* como distinción metafórica más que

geográfica, donde *Norte* se refiere a los caminos del capital transnacional y *Sur* a los pueblos marginados del mundo, independientemente de su ubicación geográfica.⁴⁹

Los conceptos de *Un Tercio* del mundo versus *Dos Tercios* del Mundo, tal como son elaborados por Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, (1998) me resultan particularmente útiles, especialmente en conjunción con *Tercer Mundo/Sur* y *Primer Mundo/Norte*. Estos términos representan lo que Esteva y Prakash llaman minorías y mayorías sociales, categorías basadas en la calidad de vida que poseen los pueblos y las comunidades tanto del Norte como del Sur.⁵⁰ La ventaja de términos como *Un Tercio/Dos Tercios del Mundo* en relación con *Occidental/Tercer Mundo* y *Norte/Sur* es que se alejan de un engañoso binarismo geográfico e ideológico.

Al centrarnos en la calidad de vida como el criterio para distinguir entre minorías y mayorías sociales, el uso de *Un Tercio / Dos Tercios del Mundo* nos lleva a atender las continuidades así como las discontinuidades entre los que tienen y los que no, dentro de las fronteras de las naciones y entre las naciones y las comunidades indígenas. Esta nomenclatura también señala la liquidez y el poder de las fuerzas globales que sitúan a las comunidades de personas como mayorías / minorías sociales de forma dispar. *Un Tercio / Dos Tercios* es una categoría no esencialista que incorpora un análisis crucial del poder y la agencia. Sin embargo, deja fuera la historia de colonización que conllevan los términos *Occidental / Tercer Mundo*.

⁴⁹ “The local in the Global”, en Dirlik 1997.

⁵⁰ Esteva y Prakash (1998, 16-17) definen estas categorías así: “Las minorías sociales son aquellos grupos tanto en el Norte como en el Sur que comparten formas homogéneas (occidentales) de vida en todo el mundo. Usualmente, adoptan como suyos los paradigmas básicos de la modernidad. También son usualmente clasificados como la clase alta de cualquier sociedad, y están inmersos en la sociedad económica: el llamado sector formal. Las mayorías sociales no tienen acceso regular a la mayor parte de los bienes y servicios que definen el “estándar de vida” promedio de las sociedades industriales. Sus definiciones de “una buena vida”, moldeadas por sus tradiciones locales, reflejan su capacidad de prosperar fuera de la “ayuda” ofrecida por “las fuerzas globales”. De forma implícita o explícita, ni necesitan ni son dependientes del paquete de “bienes” prometidos por estas fuerzas. Por lo tanto, comparten una libertad común en su rechazo a las “fuerzas globales”.

Como ilustra la anterior discusión de términos, estamos aún trabajando con un lenguaje analítico impreciso e inadecuado. Lo que está a nuestro alcance en un momento dado es sólo el lenguaje analítico que más se aproxima a los rasgos del mundo tal como lo entendemos. Esta distinción entre *Un Tercio / Dos tercios del Mundo*, y en ocasiones, *Primer Mundo / Norte* y *Tercer Mundo / Sur* es el lenguaje que elijo usar ahora. Puesto que nuestro lenguaje es en realidad tan impreciso, prefiero evitar que se vuelva estático. Mi propio lenguaje en 1984 necesita abrirse a la refinación y al cuestionamiento, mas no a la institucionalización.

Finalmente, quiero reflexionar sobre un asunto importante no abordado en “Bajo los ojos de Occidente”: el tema de las luchas indígenas. La crítica de Radhika Mohanram de mi trabajo (1999) señala esta omisión. Mohanram apunta las diferencias entre la concepción “multicultural” de una nación (mayoritaria en los Estados Unidos) y la reivindicación de una concepción “bicultural” de nación por parte de los pueblos indígenas en Aotearoa / Nueva Zelanda. Mohanram argumenta que mi noción de un contexto común de lucha sugiere alianzas lógicas entre los diversos grupos de mujeres de color: maori, asiáticas, indígenas de las Islas del Pacífico. Sin embargo, las mujeres maori ven el multiculturalismo—la alianza con las mujeres asiáticas—como debilitador de los derechos indígenas y del biculturalismo, y prefieren aliarse con los *pakeha* (gente blanca, anglo-céltica [Mohanram 1999, 92-96]).

Estoy de acuerdo en que la distinción entre biculturalismo y multiculturalismo plantea un problema práctico en la organización y construcción de alianzas, y que la historia particular de las feministas maori no puede incluirse en el análisis que hasta ahora he ofrecido. Las luchas de las mujeres indígenas que no siguen una trayectoria poscolonial basada en las inclusiones y exclusiones de los procesos de dominación

capitalista, racista, heterosexista y nacionalista no pueden ser tratados fácilmente dentro de la esfera de categorías como “Occidental” y “Tercer Mundo”.⁵¹ Sin embargo, se vuelven visibles e incluso centrales para la definición de *Un Tercio / Dos Tercios del Mundo*, debido a que la reivindicaciones indígenas por la soberanía, por sus modos de vida y sus prácticas ambientales y espirituales las sitúan al centro de la definición de mayoría social (Dos Tercios del Mundo). Aunque un simple cambio en términos conceptuales no representa una respuesta completa a la crítica de Mohanram, creo que sí aclara y reconoce las limitaciones de mi uso anterior de *Occidental* y *Tercer Mundo*. Resulta interesante considerar que yo misma, con todas mis complejidades, me habría identificado tanto como Occidental y como del Tercer Mundo en el contexto de “Bajo los ojos de Occidente”; en este nuevo marco me encuentro claramente ubicada en Un Tercio del Mundo. Como entonces, sin embargo, voy a horcajadas sobre ambas categorías. Soy de Dos Tercios del Mundo en Un Tercio del Mundo. Soy claramente parte de la minoría social, con todos sus privilegios; sin embargo, mis decisiones y luchas políticas y mi visión a favor del cambio me colocan junto a Dos Tercios del Mundo. Así pues, estoy con Dos Tercios del Mundo, pero con los privilegios de Un Tercio del Mundo. Hablo como una persona situada en Un Tercio del Mundo, pero desde el espacio y la visión, y en solidaridad con las comunidades en lucha en Dos Tercios del Mundo.

Bajo (y dentro) de los ojos de Occidente: a la vuelta de siglo

En las últimas dos décadas, el panorama político y económico de las naciones y de las comunidades de personas ha pasado por una serie de cambios. Los mapas

⁵¹ Aquí no quiero sugerir que las feministas indígenas consideren el capitalismo irrelevante a sus luchas (tampoco Mohanram quiere decir esto). El trabajo de Marie Anna Jaimes Guerrero, Winona La Duke y Huanani-Kay Trask ofrece críticas potentes del capitalismo y la violencia estructural en la vida de las comunidades indígenas. Ver Guerrero 1997; La Duke 1999, y Trask 1999.

intelectuales de las disciplinas y campos de estudio en el mundo académico de los Estados Unidos también han cambiado en este tiempo. La llegada de los estudios poscoloniales y su visibilidad institucional, por ejemplo, es un fenómeno relativamente reciente, de la misma forma que lo es el retroceso en los logros obtenidos por los departamentos de estudios étnicos y raciales durante las décadas de 1970 y 1980. Los estudios sobre las mujeres forman hoy un área bien establecida, con más de ochocientos programas de estudio y departamentos oficiales en el mundo académico de los Estados Unidos.⁵² La teoría y los movimientos feministas más allá de las fronteras nacionales han madurado considerablemente desde principios de la década de los ochenta, y hoy los movimientos y luchas transnacionales de las mujeres tienen mayor visibilidad, en parte gracias a las conferencias sobre las mujeres auspiciadas por las Naciones Unidas en las últimas dos décadas.

En el ámbito económico y político, la merma del poder de los gobiernos autónomos avanza a la par de la creciente importancia de instituciones transnacionales como la OMC (Organización Mundial del Comercio) y de cuerpos gobernantes como la Unión Europea, sin mencionar las corporaciones lucrativas. De las economías más fuertes del mundo, cincuenta y una resultan ser corporaciones y no países, y Amnistía Internacional ahora incluye también corporaciones y no sólo países en sus reportes (Eisenstein 1998). Así también, la hegemonía del neoliberalismo, junto con la naturalización de los valores capitalistas, incide en la capacidad para tomar decisiones personales en la vida cotidiana tanto de las personas económicamente marginadas como de aquellas en las comunidades privilegiadas del mundo.

⁵² De hecho, actualmente hay incluso debates acerca del “futuro de los estudios sobre mujeres” y la “imposibilidad de los estudios sobre mujeres”. Ver el portal Web “The Future of Women Studies”, del programa de sobre mujeres de la Universidad de Arizona, Tucson, 2000 en <http://info-center.ccit.arizona.edu/~ws/conference>; y Brown 1997.

El surgimiento de los fundamentalismos religiosos con sus retóricas profundamente masculinistas y frecuentemente racistas es uno de los grandes problemas que enfrentan las luchas feministas en todo el mundo. Finalmente, la “autopista informática” con su acceso profundamente desigual, y la creciente militarización (y masculinización) del mundo, acompañadas por el crecimiento del complejo industrial de las prisiones en los Estados Unidos, plantean profundas contradicciones en las vidas de comunidades de mujeres y hombres en la mayor parte del mundo. Creo que estos desplazamientos hacia la derecha, acompañados por la hegemonía capitalista global, la privatización, y los crecientes odios religiosos, étnicos y raciales, plantean problemas muy concretos para las feministas. En este contexto, me pregunto qué significaría estar atenta a la micropolítica de la vida cotidiana así como a los procesos más grandes que recolonizan la cultura y la identidad de las personas alrededor del mundo. Es de suma importancia en el actual panorama intelectual y político revisar cómo pensamos acerca de lo local en y dentro de lo global y viceversa, sin caer en lugares comunes culturalmente relativistas o colonizadores sobre la diferencia.

Para mí, la política del feminismo académico transcultural desde la perspectiva de las luchas feministas del Tercer Mundo / Sur sigue siendo un espacio de análisis obligado.⁵³ Los paradigmas analíticos eurocéntricos continúan floreciendo, y yo sigo comprometida a participar en los debates para criticar abiertamente los efectos de la colonización discursiva sobre las vidas y luchas de las mujeres marginadas. Mi compromiso central es construir puentes entre el feminismo académico y la organización política. Mi marco analítico hoy sigue siendo muy parecido a mi primera crítica al eurocentrismo. Sin embargo, actualmente veo la política y economía del

⁵³ Ver, por ejemplo, el trabajo de Aihwa Ong (1987); Saskia Sassen (1991, 1998); Inderpal Grewal y Caren Kaplan (1994); Ella Ahohat (1998, 2001, [con Robert Stam] 1994); Avtar Brah (1996); Lisa Lowe (1996 [con David Lloyd] 1997); Una Narayan (1997); Lila Abu-Lughod (1998)); Kamala Kempadoo (1998); Chela Sandoval (2000); Jacqui Alexander (en prensa).

capitalismo como un espacio de lucha mucho más apremiante. Continúo apegada a un marco analítico que atiende la micropolítica de la vida cotidiana así como la macropolítica de los procesos políticos y económicos globales. El vínculo entre la política económica y la cultura sigue siendo crucial para cualquier forma de labor teórica feminista, como lo es para mi propio trabajo. No es el marco analítico lo que ha cambiado: los procesos políticos y económicos globales se han vuelto más brutales, exacerbando las desigualdades económicas, raciales y de género, y necesitan por tanto ser develados, reexaminados y teorizados.

Mientras que mi enfoque anterior examinaba la distinción entre prácticas feministas de “Occidente” y del “Tercer Mundo”, y en ese entonces decidí darle poco énfasis a los elementos comunes entre estas dos posiciones, ahora mi enfoque es lo que he decidido llamar la práctica transnacional del feminismo anticapitalista, y en las posibilidades, o de hecho la necesidad, de solidaridad y activismo feminista internacional en contra del capitalismo. Mientras que “Bajo los ojos de Occidente” se ubicaba en el contexto de la crítica al humanismo occidental, el eurocentrismo y el feminismo blanco occidental, un ensayo similar escrito en estos tiempos tendría que ubicarse en el contexto de la crítica del capitalismo global (sobre la antiglobalización), de la naturalización de los valores del capital, y del poder no reconocido del relativismo cultural en el feminismo académico y sus pedagogías.

“Bajo los ojos de Occidente” buscaba hacer visibles las operaciones del poder discursivo, llamar la atención a lo que la labor teórica feminista dejaba fuera, es decir, la complejidad material, la realidad y la agencia de los cuerpos y vidas de las mujeres del Tercer Mundo. De hecho, esta es exactamente la estrategia analítica que utilizo ahora para mostrar lo que no se ve, lo que queda subteorizado, lo que se deja al margen en la

producción de conocimiento sobre la globalización. Aunque la globalización siempre ha sido parte del capitalismo, y el capitalismo está lejos de ser un fenómeno nuevo, en este momento es mi opinión que la teoría, crítica y activismo alrededor de la antiglobalización deben ser un foco importante para las feministas. Esto no implica que las relaciones y estructuras patriarcales y racistas que acompañan al capitalismo sean en este momento menos problemáticas, ni que el movimiento antiglobalización sea un fenómeno singular. Junto con muchas otras académicas y activistas, creo que el capital tal como funciona ahora depende de y exagera las relaciones de dominación racistas, patriarcales y heterosexistas.

Metodologías feministas: nuevas direcciones

¿Qué tipos de estrategias y metodologías analíticas feministas son útiles para hacer visible el poder (y las vidas de las mujeres) en discursos que dejan fuera de forma explícita los criterios de raza y género? La estrategia aquí usada es un ejemplo de cómo el capitalismo y sus diversas relaciones de dominación pueden ser analizados a través de una crítica feminista transnacional y anticapitalista, una crítica que se alimente del materialismo histórico y centralice el género racializado. Este análisis empieza y se basa en las comunidades de mujeres más marginadas del mundo, comunidades de mujeres de color en naciones ricas y neocoloniales, mujeres en el Tercer Mundo / Sur o Dos Tercios del Mundo.⁵⁴ Creo que esta base experimental y analítica en las vidas de las comunidades marginadas de mujeres ofrece el paradigma más inclusivo para una reflexión sobre la justicia social. Esta perspectiva particularizada permite una visión más concreta y amplia de la justicia universal.

⁵⁴ Para acercamientos metodológicos similares, ver las obras de Zillah Eisenstein, Maria Mies, Dorothy Smith, Cynthia Enloe y Saskia Sassen (por ejemplo, Eisenstein 1978, 1994, 1996, 1998, 2001; Mies 1982, 1986; Smith 1987; Enloe 1990, 1993; y Sassen 1991, 1996, 1998). Un ejemplo temprano, pionero de esta perspectiva puede encontrarse en la declaración "Black Feminist" del Combahee River Collective a principios de la década de 1980 (1982).

Esto constituye lo contrario de una reflexión “de interés especial”. Si prestamos atención y razonamos desde el espacio de las comunidades de mujeres más despojadas del mundo, tenemos más probabilidades de visualizar una sociedad justa y democrática, que sea capaz de tratar a todos sus ciudadanos justamente. De la misma forma, si nuestro análisis parte y se limita al espacio de las comunidades privilegiadas, nuestra visión de la justicia probablemente será exclusionista, puesto que el privilegio alimenta la incapacidad de ver a aquellos que no lo comparten. Al partir de las vidas e intereses de las comunidades marginadas de mujeres, puedo acceder y hacer visibles los mecanismos del poder, puedo leer la escala ascendente del privilegio. Es más necesario mirar hacia arriba: los colonizados deben conocerse a sí mismos y al colonizador. Esta particular ubicación marginada hace visibles la política del conocimiento y la inversión de poder que la acompaña, de forma que podamos entonces involucrarnos en la labor de transformar el uso y abuso del poder. El análisis se apoya en la noción de privilegio epistémico tal como la desarrollan las teóricas desde el punto de vista feminista (arraigadas en el materialismo histórico de Marx y Lukacs), así como los realistas pospositivistas, que nos dan un análisis de la experiencia, identidad y los efectos epistémicos de la ubicación social.⁵⁵ Mi punto de vista es, entonces, un punto de vista tanto materialista como “realista”, y es antitético al del relativismo posmodernista. Creo que existen vínculos causales entre las ubicaciones y experiencias marginadas y la capacidad de los agentes humanos de explicar y analizar los rasgos de la sociedad capitalista. En el aspecto metodológico, esta perspectiva analítica está basada en el materialismo histórico. Mi aseveración no es que toda locación marginada es capaz de rendir conocimiento crucial sobre el poder y la desigualdad, sino que, dentro de un sistema capitalista sólidamente integrado, el punto de vista particular de las mujeres

⁵⁵ Para discusiones acerca del privilegio epistémico, ver los ensayos de S. Mohanty (2000), Moya (2000) y Macdonald (2000) en Moya y Hames-Garcia 2000; ver especialmente 58-62, 80-87 y 211-12.

indígenas despojadas y las mujeres del Tercer Mundo / Sur ofrece la visión más inclusiva del poder sistémico. En numerosos casos de racismo ambiental, por ejemplo, en los que se designan los barrios de comunidades pobres de color para la construcción de prisiones o basureros tóxicos, no es coincidente que sean las mujeres pobres de raza negra, indígena o latina quienes aportan el liderazgo para luchar en contra de la contaminación corporativa. Tres de cada cinco afroamericanos y latinos viven cerca de una planta de desechos tóxicos, y tres de los cinco basureros de desechos tóxicos más grandes se encuentran en comunidades en las que la población es en un 80% gente de color (Pardo 2001, 504-11). Por tanto, son precisamente sus reflexiones críticas acerca de la vida cotidiana las que permiten el tipo de análisis de la estructura del poder que han llevado a muchas de las victorias en las luchas contra el racismo ambiental.⁵⁶ He aquí una lección para el análisis feminista.

La científica feminista Vandana Shiva, una de las lideresas más visibles del movimiento en contra de la globalización, ofrece una crítica similar e iluminadora de las patentes y los tratados sobre propiedad intelectual aprobados por la Organización Mundial de Comercio desde 1995.⁵⁷ Junto con otros en el movimiento ambiental y el movimiento por los derechos de los pueblos indígenas, Shiva argumenta que la OMC aprueba la biopiratería y participa en la piratería intelectual al privilegiar las demandas de los intereses comerciales corporativos, basados en sistemas occidentales de conocimiento sobre la agricultura y la medicina, sobre los productos e innovaciones derivadas de las tradiciones de conocimiento indígenas. Así, mediante la definición de la epistemología científica occidental como único sistema científico legítimo, la OMC

⁵⁶ Ejemplos de mujeres de color en la lucha contra el racismo ambiental pueden encontrarse en MELA (ver Pardo 2001), la revista *ColorLines*, y *Voces Unidas*, la gaceta del South West Organizing project, Albuquerque, Nuevo México.

⁵⁷ Ver Shiva et al. 1997. Para un argumento provocativo sobre los conocimientos indígenas, ver Dei 2000.

respalda las patentes corporativas sobre el conocimiento indígena (como en el caso del árbol Neem en la India), como si se tratara de la propiedad intelectual de las corporaciones, y estas patentes quedan protegidas por los acuerdos sobre propiedad intelectual. Como resultado, las patentes de medicamentos derivados de los sistemas medicinales indígenas han alcanzado ahora proporciones enormes. Cito a Shiva:

A través de las patentes, el conocimiento indígena es objeto de piratería ejercida en el nombre de la protección del conocimiento y la prevención de la piratería. El conocimiento de nuestros ancestros, de nuestros campesinos, acerca de las semillas ha sido reclamado y patentado como invención de las corporaciones de los Estados Unidos y de los científicos estadounidenses. La única razón por la que semejante situación puede funcionar es que por debajo de todo esto existe un sistema racista que dice que el conocimiento del Tercer Mundo y el conocimiento de la gente de color no es conocimiento. Cuando los hombres blancos con capital se llevan el conocimiento, repentinamente comienza la creatividad... Las patentes son una reinstauración del colonialismo, que ahora se llama globalización y libre comercio. (Shiva, Gordon y Wing 2000, 32)

El contraste entre la epistemología y los sistemas de medicina indígenas y los sistemas científicos occidentales no es el único tema en esta discusión. El poder colonialista y corporativo para definir la ciencia occidental como único sistema normativo, y la dependencia de los valores capitalistas en la propiedad privada y el lucro resulta en el ejercicio de un poder inmenso. Así, los conocimientos indígenas, que frecuentemente se generan en comunidad y se transmiten entre las mujeres tribales y campesinas para uso doméstico, local y público, están sujetos a las ideologías del paradigma científico corporativo occidental, donde los derechos sobre la propiedad intelectual sólo pueden entenderse en forma de posesión o privatización. Todas las

innovaciones que hayan surgido de forma colectiva, o a lo largo de los años en los bosques y granjas, quedan apropiadas o son excluidas. La idea de un terreno intelectual comunal en la que el conocimiento se crea y se transmite colectivamente para beneficio de todos y que no es una pertenencia particular es lo contrario de la noción de propiedad privada en la que se fundamentan los acuerdos de derechos sobre la propiedad de la OMC. Esta idea de terreno intelectual comunal entre las mujeres tribales o campesinas de hecho las excluye de ejercer derechos de propiedad y facilita la biopiratería corporativa.

El análisis de Shiva de los derechos sobre la propiedad intelectual, biopiratería y globalización es posible gracias a su ubicación en las experiencias y epistemologías de las mujeres campesinas y tribales en la India. Partiendo de las prácticas y conocimientos de las mujeres indígenas, Shiva “lee de forma ascendente” la estructura de poder hasta llegar a donde se encuentran las políticas y prácticas aprobadas por la OMC: Este es, entonces, un ejemplo muy claro de política feminista transnacional y anticapitalista.

Sin embargo, Shiva habla menos de lo que podría sobre género. Finalmente, su trabajo habla en particular sobre la labor de las mujeres y los conocimientos anclados en las experiencias epistemológicas de una de las comunidades más marginadas de mujeres en el mundo, mujeres tribales, campesinas, en la India. Esta es una comunidad de mujeres hecha invisible y tachada de los cálculos económicos nacionales e internacionales. Un análisis que se fija en las experiencias cotidianas de las mujeres tribales y las micropolíticas de sus luchas finalmente anticapitalistas ilumina la macropolítica de la reestructuración global. Semejante análisis sugiere la incrustación completa de lo local y particular dentro de lo global y universal, y sugiere la necesidad de conceptualizar cuestiones de justicia e igualdad en términos transfronterizos. En otras

palabras, esta forma de interpretar invita a una visión del feminismo sin fronteras, en tanto que anticipa la necesidad de un análisis y una visión de solidaridad a través de las fronteras impuestas por la OMC sobre la propiedad intelectual privatizada.

Estos ejemplos particulares ofrecen el paradigma más inclusivo para entender los motivos y efectos de la globalización tal como la plantea la OMC. Por supuesto, si intentáramos hacer el mismo análisis desde el espacio epistemológico de los intereses corporativos occidentales, sería imposible generar un análisis que valorara el conocimiento indígena arraigado en las relaciones comunales y no en las jerarquías fundadas en el lucro. Así pues, las mujeres tribales y campesinas pobres, sus conocimientos e intereses, serían invisibles en este marco analítico porque la idea misma de un terreno intelectual comunal queda fuera de los límites de la propiedad privatizada y lucro que es la base de los intereses corporativos. El problema obvio para el feminismo transnacional tiene que ver con las visiones de lucro y justicia investidas en estas perspectivas analíticas opuestas. La atención sobre lucro *versus* justicia ilustra mi argumento anterior sobre la ubicación social y las metodologías analíticamente inclusivas. Es la ubicación social de las mujeres tribales tal como la explica Shiva la que permite este enfoque amplio e inclusivo sobre la justicia. De forma similar, es la ubicación social y el estrecho interés propio de las corporaciones el que privatiza los derechos sobre la propiedad intelectual en nombre del beneficio de las élites.

En esencia, Shiva ofrece una crítica de la privatización global de los conocimientos indígenas. Esta es una historia que habla del ascenso de instituciones transnacionales como la OMC, el Banco Mundial, y el Fondo Monetario Internacional, de instituciones bancarias y financieras y cuerpos gobernantes internacionales, como el AMI (Acuerdo Multinacional sobre Inversiones). Los efectos de estos cuerpos

gobernantes sobre la gente pobre del mundo han sido devastadores. En formas importantes, son las mujeres y niñas del mundo, especialmente del Tercer Mundo / Sur, quienes llevan la carga más pesada de la globalización. Las mujeres y niñas pobres son quienes reciben el impacto más fuerte de la degradación de las condiciones ambientales, de las guerras, del hambre, de la privatización de servicios y la desregulación de los gobiernos, de la desintegración de los Estados de bienestar, de la reestructuración del trabajo remunerado y no remunerado, de la creciente vigilancia y encarcelamiento en las prisiones, y más. Y por esto es necesario el feminismo más allá de las fronteras para tratar las injusticias del capitalismo global.

Las mujeres y niñas siguen siendo el 70 por ciento de la población pobre del mundo y la mayoría de las refugiadas del mundo. Las mujeres y las niñas forman casi el 80 por ciento de las personas desplazadas del Tercer Mundo / Sur en África, Asia y América Latina. Las mujeres realizan dos terceras partes del trabajo del mundo y reciben menos de una décima parte de sus ganancias. Las mujeres son propietarias de menos de una centésima parte de las propiedades del mundo, y son las más afectadas por las consecuencias de la guerra, la violencia doméstica, y la persecución religiosa. La teórica política feminista Zillah Eisenstein asevera que el capital global en su guisa racializada y sexualizada destruye los espacios públicos de la democracia y silenciosamente succiona el poder de los espacios antaño públicos / sociales de los Estados nacionales. El capitalismo corporativo ha redefinido a los ciudadanos como consumidores, y los mercados globales reemplazan los compromisos de igualdad económica, sexual, y racial (Eisenstein 1998, especialmente cap. 5).

Es especialmente en los cuerpos y vidas de las mujeres y niñas del Tercer Mundo / Sur—Dos Tercios del Mundo—que el capitalismo global escribe su guión, y es

al poner atención y teorizar las experiencias de estas comunidades de niñas y mujeres que descubrimos al capitalismo como un sistema que fomenta un racismo y sexismo debilitantes, y que podemos visualizar una resistencia anticapitalista. Por lo tanto, cualquier análisis de los efectos de la globalización debe centrarse en las experiencias y luchas de estas comunidades particulares de niñas y mujeres.

Recurriendo a la noción de Arif Dirlik de “conciencia del lugar como el Otro radical del capitalismo global” (1999), Grace Lee Goggs ofrece un argumento importante a favor del activismo cívico basado en el lugar, e ilustra cómo el hecho de centralizar las luchas de las comunidades marginadas las conecta con las luchas más amplias en contra de la globalización. Boggs sugiere que “la conciencia de lugar... nos anima a reunirnos en torno de experiencias comunes y locales y a organizarnos en torno a nuestras esperanzas por el futuro de nuestras comunidades y ciudades. Mientras que el capitalismo global no se preocupa en absoluto de la gente o del ambiente natural de ningún lugar en particular, ya que siempre puede cambiar de lugares y personas, el activismo cívico basado en el lugar se ocupa de la salud y seguridad de la gente y del ambiente” (Boggs 2000, 19). Puesto que las mujeres son centrales en la vida de los barrios y comunidades, asumen posiciones de liderazgo en estas luchas. Esto resulta evidente en el ejemplo de las mujeres de color que luchan contra el racismo ambiental en los Estados Unidos, así como en el ejemplo de Shiva sobre las mujeres tribales en lucha contra la deforestación y por la propiedad intelectual comunal. Son entonces las vidas, experiencias y luchas de las niñas y mujeres de Dos tercios del Mundo las que descubren al capitalismo en sus dimensiones raciales y sexuales, y las que ofrecen rutas necesarias y productivas para teorizar y establecer la resistencia anticapitalista.

No quiero dejar esta discusión del capitalismo como un sitio generalizado sin contextualizar su significado en y a través de las vidas que estructura. De forma desproporcionada, se trata de las vidas de niñas y mujeres, aunque mi compromiso está con todas las personas explotadas. Sin embargo, la especificidad de las vidas de niñas y mujeres abarcan las de los demás a través de sus experiencias particularizadas y contextualizadas. Si estas realidades particulares de género, clase, y raza de la globalización permanecen invisibles y poco teorizadas, incluso las críticas más radicales de la globalización dejarán efectivamente ausentes a las niñas y mujeres de del tercer Mundo / Sur. Quizás este asunto ya no es simplemente acerca de los ojos de Occidente, sino de cómo Occidente está dentro, y reconfigura constante y globalmente y en términos de raza y género. Si no reconocemos esto, se vuelve imposible el vínculo necesario entre los marcos académicos / analíticos y los proyectos de organización / activismo del feminismo. Los marcos analíticos inadecuados o fallidos engendran acciones políticas y estrategias infructuosas para la transformación social.

¿Qué es lo que sugiere el análisis anterior? Que nosotras—las académicas y profesoras feministas—debemos responder urgentemente al fenómeno de la globalización como un espacio de recolonización de pueblos, especialmente de Dos Tercios del Mundo. La globalización coloniza las vidas tanto de las mujeres como de los hombres en todo el mundo, y necesitamos un proyecto feminista antiimperialista, anticapitalista y contextualizado para exponer y hacer visibles las varias y yuxtapuestas formas de subyugación en la vida de las mujeres. Las activistas y académicas deben también identificar e incluir en su visión las formas de resistencia colectiva que las mujeres, en particular, elaboran en sus diversas comunidades en su vida cotidiana. Es su explotación particular en estos momentos, su privilegio epistémico potencial, así como

sus formas particulares de solidaridad lo que puede formar la base para reimaginar una política emancipadora para el inicio de este siglo.

Luchas antiglobalizadoras

Aunque el contexto en que se escribió “Bajo los ojos de Occidente” a mediados de la década de 1980 fue el de un movimiento de mujeres con activismo y visibilidad; dicho movimiento radical no existe ya como tal. En cambio, hoy mi inspiración proviene de movimientos más distantes, pero significativos, en contra de la globalización en los Estados Unidos y en todo el mundo. A menudo, las personas activistas en estos movimientos son mujeres, aunque los movimientos en sí no se enfoquen sobre la cuestión de género. En consecuencia, me propongo redefinir, no rechazar, el proyecto de descolonización. En la actualidad, se me presenta en forma más compleja, dados los más recientes desarrollos del capitalismo global. Teniendo en cuenta la complejidad del tejido de formas culturales, los pueblos que viven en o vienen del Tercer Mundo no solamente viven bajo los ojos de Occidente, sino también adentro. Este cambio de foco de “Bajo los ojos de Occidente” a “bajo y adentro de” los espacios hegemónicos de Un Tercio del Mundo requiere que se vuelva a elaborar el proyecto de descolonización.

Por ende, el foco ya no se limita a los efectos colonizadores de los ambientes académicos del feminismo en Occidente. Esto no equivale a decir que han dejado de ocurrir los problemas que identifiqué en el primer ensayo. Sin embargo, el fenómeno que abordé en aquel entonces ha sido estudiado más que adecuadamente por otras

académicas del feminismo. Aun cuando las feministas han estado involucradas en el movimiento antiglobalizador desde sus inicios, de cualquier modo esto no ha constituido un eje organizativo para los movimientos de mujeres a nivel nacional en la porción Occidente / Norte del planeta. Sin embargo, debido a su ubicación, sí ha sido eje de lucha para las mujeres del Tercer Mundo / Sur. De nuevo, estos aspectos específicos del contexto deberían formar parte de una visión más amplia. Las mujeres de Dos Tercios del Mundo siempre se han organizado en contra de las acciones devastadoras del capital globalizado, así como lo han hecho históricamente también en movimientos antirracistas y anticoloniales. En este sentido, han representado a la humanidad como un todo.

He intentado hacer un mapa de sitios feministas para abordar el problema de la lucha contra la globalización, sin tratar de hacer una reseña exhaustiva del trabajo de feministas en esta área. Abrigo la esperanza de que en el curso de dicha exploración se hagan transparentes mis propias decisiones y preferencias políticas, y que los lectores obtengan un espacio productivo y provocativo para pensar y actuar creativamente en el terreno de la lucha feminista. Así, el día de hoy mi búsqueda es ligeramente diferente, aunque en mucho siga siendo igual a lo que era en 1984. Mi deseo es ver mejor los procesos de globalización corporativa, y el cómo y el porqué de la recolonización de los cuerpos y el trabajo de las mujeres. Necesitamos conocer los efectos reales y concretos de la reestructuración global de los cuerpos de las mujeres bajo criterios raciales, de clase, nacionales, sexuales, en el medio académico, en el centro de trabajo, en la calle, en la casa, en el ciberespacio, en los barrios, en las prisiones y en los movimientos sociales.

¿Qué significado tiene convertir la antiglobalización en un factor clave de la teoría y la lucha feministas? Para poner un ejemplo de mis ideas sobre la antiglobalización, dirigiré mi atención sobre dos sitios específicos en los que se produce conocimiento sobre la globalización. El primero es de índole pedagógica, e incorpora un análisis de las diversas estrategias que se utilizan para internacionalizar (o globalizar) el plan de estudios en las universidades de los Estados Unidos en lo que respecta a estudios sobre la mujer.⁵⁸ Propongo el argumento de que esta tendencia a internacionalizar los planes de estudios en el área de estudios sobre la mujer, junto con las pedagogías afines que brotan de ellos, es una de las principales maneras en que podemos seguir los pasos de un discurso sobre feminismo global que tiene lugar en los Estados Unidos. Otras maneras de seguir discursos feministas globales implican el análisis de los documentos y los debates que surgen de la conferencia sobre las mujeres de las Naciones Unidas en Beijing, y por supuesto los discursos sobre la mujer que se dan en todo el mundo a través de medios como la prensa y la televisión popular. El segundo sitio de conocimientos sobre antiglobalización sobre el cual pongo mi atención es el discurso de un activismo emergente en contra de la globalización, en el cual es notable la omisión de los temas de género y raza.

Pedagogías antiglobalizadoras

Quiero volver aquí mi atención a las luchas sobre la difusión de aportaciones feministas transculturales a través de estrategias pedagógicas para “internacionalizar” el plan académico en el campo de estudios sobre la mujer. El problema de la “línea de color” (discernida en términos de género) permanece, pero es más fácil verlo hoy como resultado de desarrollos del capital global y transnacional. Si bien he elegido enfocarme

⁵⁸ En las líneas que siguen usaré los términos *capitalismo global*, *reestructuración global* y *globalización* para referirme a un proceso de reorganización global corporativa, que atraviesa las fronteras de los Estados-Nación y que tiene carácter económico, ideológico y cultural.

sobre los planes de estudios en el campo académico de estudios sobre la mujer, mi argumentación puede aplicarse a planes de estudio en cualquier otra disciplina o campo académico en el cual se esté considerando internacionalizar o globalizar el plan de estudios. Mi argumento es que el desafío de “internacionalizar” los estudios sobre la mujer no es diferente del intento por “racializar” los estudios sobre la mujer en la década de los ochenta, dado que aquí entran en juego políticas del conocimiento muy similares.⁵⁹

Por lo tanto, la cuestión que quiero poner en primer plano es la que se refiere al papel que desempeña la política del conocimiento como medio para cubrir la brecha entre lo “local” y lo “global” en los estudios sobre la mujer. La manera de enseñar la “nueva” práctica académica en los estudios sobre la mujer reviste al menos igual importancia que la práctica misma en las luchas sobre conocimiento y ciudadanía en los medios académicos de los Estados Unidos. Después de todo, la manera de construir los planes de estudio y las pedagogías que utilizamos para poner en práctica dichos planes vienen a relatar una historia... o varias. El conocimiento que se obtiene, así como la manera de aprenderlo, al cruzar fronteras culturales y experienciales queda determinado por la manera en que situamos narrativas históricas sobre la experiencia para que se relacionen entre sí, o sea, la manera en que teorizamos sobre la relacionalidad como algo que es histórico, singular y colectivo.

⁵⁹ Mientras que el impulso inicial por “internacionalizar” los planes académicos de la educación superior en los Estados Unidos provino durante los años de la guerra fría de los financiamientos regionales del gobierno federal para programas de estudios, en el periodo posterior a la guerra fría son fundaciones privadas, como MacArthur, Rockefeller y Ford, las que están llevando adelante tal empeño, especialmente en lo que atañe a los planes académicos en el área de estudios sobre la mujer.

Recurriendo a mi propia labor en las comunidades académicas feministas de los Estados Unidos,⁶⁰ describo tres modelos pedagógicos que se usan para “internacionalizar” el programa académico de estudios sobre la mujer, y analizo la política del conocimiento que se está haciendo funcionar. Cada uno de estos puntos de vista se cimienta en maneras particulares de concebir lo global y lo local, el papel de las mujeres y el de la identidad nacional, y cada modelo académico presenta maneras e historias diferentes de cruzar fronteras y construir puentes. Sugiero que un modelo de “estudios feministas comparativos” o de “solidaridad feminista” es la estrategia más útil y productiva para el trabajo feminista en un contexto de diversidad cultural. Es este modelo en particular el que ofrece una manera para llevar al plano teórico una comprensión compleja y relacional de experiencia, ubicación e historia, de tal modo que el trabajo feminista que cruza barreras culturales avanza por el contexto específico a fin de construir una noción verdadera de lo universal y de la democratización, en lugar de la colonización. Por mediación de este modelo podemos poner en práctica la idea de “diferencias comunes” como base para una solidaridad más profunda que logre remontar diferencias y relaciones desiguales de poder.

Modelo de la feminista como turista. Esta perspectiva de desarrollo académico podría llamarse también de la *feminista como consumidora internacional*, o en términos menos caritativos, el modelo de *la carga de responsabilidad de la mujer blanca (white women's burden)* o *discurso colonial*.⁶¹ Aquí se involucra una estrategia pedagógica en la cual se hacen breves expediciones a culturas no euro – norteamericanas, y se dirige

⁶⁰ Esa labor consiste en participar en varias reseñas de programas de estudios sobre la mujer; reseñar ensayos, bibliografías y manuscritos sobre feminismo en pedagogía y programas académicos; y llevar a cabo seminarios temáticos, así como conversaciones con estudiosas y profesoras feministas a lo largo de los últimos diez años.

⁶¹ Ella Shohat se refiere a esto como el método “esponja / aditivo” que extiende paradigmas centrados en los Estados Unidos a los “demás” y produce una “narrativa maestra homogénea feminista”. Ver Shohat 2001, 1269-72.

una mirada académica eurocentrista en el terreno de estudios sobre la mujer a determinadas prácticas culturales sexistas en particular. En otras palabras, se trata de una receta de “añadir mujeres como víctimas globales o como mujeres poderosas, y revolver”. Desde este punto de vista, la narrativa primaria euro–norteamericana de los análisis bibliográficos permanece intacta, y los ejemplos de culturas no occidentales o del Tercer Mundo / Sur se utilizan como suplemento y “añadido” a la narrativa. En esta instancia, la historia es muy vieja. Esta estrategia tiene como efecto dejar a estudiantes y profesoras con un claro sentido de la diferencia y las distancias entre el contexto local (definido como el yo, la nación y Occidente) y el global (definido como el otro, no occidental y transnacional). Por tanto, lo local está siempre fundamentado en suposiciones nacionalistas: los Estados Unidos o los Estados-Nación de Europa occidental proporcionan el contexto normativo. En esta estrategia se conservan intactas las jerarquías y las relaciones de poder, desde el momento en que las ideas sobre el centro y el margen se reproducen de acuerdo a lineamientos eurocentristas.

Por ejemplo, en un curso de introducción a los estudios feministas, podría incluirse el día o semana obligatorios sobre las muertes por dote en la India, las trabajadoras en las fábricas Nike de Indonesia, o los matriarcados precoloniales en el África occidental, todo sin tocar la identidad fundamental de la feminista euronorteamericana en su camino a la liberación. Por lo tanto, las trabajadoras indonesias en las fábricas Nike o la cuestión de las muertes por dote en la India vienen a representar la totalidad de las mujeres de esas culturas. No se observa a estas mujeres en sus vidas cotidianas (como se ve a las mujeres euronorteamericanas), sino tan solo en términos de aquellos estereotipos. De esta manera, se congela la diferencia en el caso de las mujeres no euronorteamericanas, en lugar de verla contextualmente con todas sus contradicciones. La estrategia pedagógica para cruzar fronteras geográficas y culturales

se basa en un paradigma del modernismo, y los puentes entre lo local y lo global se convierten en separaciones en las que predomina el propio interés. Este punto de vista confirma el sentido de la “feminista evolucionada estadounidense o europea”. Si bien hoy en día se es más consciente en términos de prevenciones para no utilizar el método de “añadir y revolver” en la enseñanza de temas que tienen que ver con la raza y con las mujeres estadounidenses de color, no parece ser éste el caso con la “internacionalización” de los estudios sobre la mujer. En este contexto, la experiencia se asume como un elemento estático y congelado en categorías centradas en los Estados Unidos o Europa. Puesto que en este paradigma el feminismo siempre se construye como algo de origen y desarrollo euro – norteamericano, las vidas y las luchas de las mujeres fuera de tal contexto geográfico sirven solamente para confirmar o contradecir esta narrativa (maestra) originaria. Este modelo constituye la contrapartida pedagógica del movimiento académico de las últimas décadas, que tiende a orientalizar y colonizar el feminismo occidental. De hecho, es posible que actualmente siga siendo el modelo predominante. En esta estrategia pedagógica se implica la elaboración de la “diferencia del Tercer Mundo”, la creación de imágenes monolíticas de las mujeres del Tercer Mundo / Sur. Dichas imágenes se hacen contrastar con las de mujeres euro – norteamericanas, que son sujetos vitales, cambiantes, complejos y centrales dentro de este punto de vista de los programas académicos.

Modelo de la feminista como exploradora. Este particular punto de vista pedagógico tiene origen en los estudios de área, en que la mujer “extranjera” es objeto y materia de conocimiento, y el proyecto intelectual en el sentido más amplio se trata en su totalidad de países distintos a los Estados Unidos. Por tanto, en este caso lo local y lo global se definen como no euro–norteamericanos. Al enfocarse sobre lo internacional se implica existencia afuera del Estado–Nación de los Estados Unidos. Los temas de

mujeres, de género y de feminismo se basan en categorías espaciales / geográficas y temporales / históricas situadas en otros lugares. La distancia respecto al “hogar” resulta fundamental para definir en este marco de referencia el concepto de lo internacional. La presente estrategia puede resultar en que estudiantes y maestras se queden con una sensación de diferencia y separación, una suerte de actitud del tipo “nosotras y ellas”, pero a diferencia del modelo de turista, el punto de vista de este modelo puede aportar un entendimiento de cuestiones feministas más profundo y mejor ligado al contexto, dentro de espacios culturales y geográficos que se han definido como categorías discretas. No obstante, a menos que tales espacios discretos se enseñen relacionados unos con otros, el relato que se narra usualmente tiene carácter cultural relativista, lo cual significa que las diferencias entre culturas son discretas y relativas, y que no hay bases comunes ni puntos de contacto para hacer una evaluación. Aquí se han colapsado las ideas de lo global y lo local en la de lo internacional como algo que por definición excluye a los Estados Unidos. Si el discurso dominante es el discurso del relativismo cultural, se están silenciando las cuestiones relativas al poder, la agencia, la justicia y los criterios comunes de críticas y evaluación.⁶²

En los programas académicos de estudios sobre la mujer a menudo se considera que esta estrategia pedagógica es la manera culturalmente más sensible de internacionalizar los planes de estudio. Por ejemplo, se añaden a los planes de estudios, que se basan predominantemente en los Estados Unidos, cursos completos sobre “Las mujeres en América Latina” o “Literatura de mujeres en el Tercer Mundo”, o “Feminismo poscolonial”, como una manera de “globalizar” la base de conocimientos feministas. En estos cursos pueden presentarse estudios muy sofisticados y complejos,

⁶² Ver Mohanty 1997, cap. 5, para una crítica incisiva del relativismo cultural y sus antecedentes epistemológicos.

pero se contemplan como elementos totalmente separados del proyecto intelectual de los estudios sobre razas y etnias en los Estados Unidos.⁶³ Los Estados Unidos no se consideran como parte de los “estudios de área”, en la misma forma en que el blanco no se considera como color cuando se habla de la gente de color. Es probable que esto se relacione con la historia particular de la institucionalización de los “estudios de área” en los medios académicos de los Estados Unidos y sus vínculos con el imperialismo estadounidense. Por lo tanto, las áreas a ser estudiadas/conquistadas están siempre allá afuera, nunca dentro de los Estados Unidos. El hecho de que los estudios de área en los medios académicos de los Estados Unidos hayan recibido fondos federales, y que hayan sido concebidos como dotados de un proyecto político al servicio de los intereses geopolíticos de los Estados Unidos, es algo que nos sugiere la necesidad de examinar cuáles son los intereses contemporáneos en estos campos, especialmente por estar relacionados con la lógica del capitalismo global. Además, como señala Ella Shohat, ha llegado la hora de “reimaginar el estudio de regiones y culturas de tal manera que se trasciendan las fronteras conceptuales inherentes a la cartografía global de la guerra fría” (2001, 1271). El campo de estudios norteamericanos [*American Studies*] es uno de los lugares que es interesante examinar aquí, sobre todo por su enfoque reciente sobre el imperialismo estadounidense. Sin embargo, es muy raro que los estudios norteamericanos caigan dentro del campo de consideración de los “estudios de área”.

El problema implicado por la estrategia feminista como exploradora es que la globalización es un fenómeno económico, político e ideológico que somete activamente al mundo y a sus diversas comunidades a regímenes materiales y discursivos que están

⁶³ Reviste importancia también examinar y estar prevenidas sobre el nacionalismo latente en los Estados Unidos, en lo que respecta a estudios de razas y etnias y a los estudios de mujeres de orientación homosexual y lésbica.

conectados y son interdependientes. Las vidas de las mujeres están conectadas y son interdependientes, aunque no sean iguales, sin importar en qué área geográfica se viva.

La separación de los estudios de área de los estudios de raza y etnia conduce a una comprensión o enseñanza sobre lo global, mas no en el sentido de que sea una manera de abordar las cuestiones de racismo interno, hegemonía capitalista, colonialismo y heterosexualización como asuntos centrales de los procesos de dominación, explotación y resistencia globales. De esta manera, lo global o lo internacional se entienden como algo separado del racismo, como si el racismo no fuera central en los procesos de globalización y las relaciones de poder en este tiempo. Un ejemplo de tal estrategia pedagógica, tomado del contexto de los programas académicos amplios, es la separación que suele hacerse entre los cursos de “culturas del mundo” y los cursos de estudios raciales y étnicos. Por lo tanto, identificar las clases de representaciones de mujeres (no euro americanas) puestas en escena por esta estrategia pedagógica, junto con la relación que mantienen estas representaciones con imágenes implícitas de mujeres del Primer Mundo / Norte, constituye un importante punto focal para el análisis. ¿Qué clase de poder se ejerce en esta estrategia? ¿Cuáles son las clases de ideas de agencia y lucha que se están consolidando? ¿Qué efectos potenciales tiene una especie de relativismo cultural sobre nuestra comprensión de las diferencias y semejanzas entre comunidades de mujeres en todo el mundo? Es así como el modelo de la feminista exploradora tiene sus propios problemas, y pienso que constituye un modo inadecuado de construir una base de conocimiento feminista transcultural porque, en el contexto de un mundo entretejido con claras tendencias de dirección al poder y el dominio, el relativismo cultural sirve de apología al ejercicio del poder.

Modelo de solidaridad feminista o de estudios comparativos feministas. Esta estrategia de plan de estudios se basa en la premisa de que lo local y lo global no se definen en términos de geografía física ni de territorio, sino que existen simultáneamente y se constituyen mutuamente. Por ende, son los vínculos, las relaciones entre lo global y lo local, lo que se pone en primer plano, y se trata de vínculos conceptuales, materiales, temporales, contextuales, y así sucesivamente. En este marco de referencia se asume un enfoque y análisis comparativo en la direccionalidad del poder, sin importar de qué tema trate el curso de estudios sobre la mujer, y además se asume como estrategia analítica la distancia y la proximidad (lo específico / lo universal).

Las diferencias y los puntos en común existen así en relación y tensión mutuas en todos los contextos. Lo que se acentúa son las relaciones de mutualidad, corresponsabilidad e intereses comunes, ancladas en la idea de solidaridad feminista. Para poner un ejemplo, no se enseñaría dentro de este modelo un curso sobre las mujeres estadounidenses de color con añadidos relativos a mujeres del Tercer Mundo / Sur o mujeres de raza blanca, sino un curso comparativo donde se muestran las interconexiones de las historias, experiencias y luchas de las mujeres de color estadounidenses, las mujeres blancas y las mujeres del Tercer Mundo / Sur. Mediante esta clase de enseñanza comparativa que atiende al poder, cada experiencia histórica ilumina las experiencias de las otras. Por lo tanto, el foco no se sitúa solamente en las intersecciones de raza, clase, género, nación y sexualidad en comunidades diferentes de mujeres, sino en las de mutualidad y co-implicación / solidaridad, lo cual sugiere un estudio atento de las tramas entretejidas de las historias de estas comunidades. Además, el enfoque se hace simultáneamente sobre experiencias individuales y colectivas de opresión y explotación, de lucha y resistencia.

Las estudiantes se mueven potencialmente desde la perspectiva de “añadir y revolver” o desde la perspectiva relativista de “separadas pero iguales” (o diferentes) hacia las de co-implicación / solidaridad. La perspectiva de solidaridad requiere entender las especificidades y diferencias históricas y experienciales de las vidas de las mujeres, así como las conexiones históricas y experienciales entre mujeres de distintas comunidades nacionales, raciales y culturales. En consecuencia, es un punto de vista que sugiere organizar las bibliografías analíticas en torno a los procesos sociales y económicos y a las historias de diversas comunidades de mujeres en áreas particularmente sustantivas, como el trabajo sexual, la militarización, la justicia ambiental, el complejo carcelario / industrial, y los derechos humanos, y buscar los puntos de contacto y de conexión, así como de diferencia. Es importante que se pongan siempre en primer plano no solamente las conexiones de dominación, sino también las de lucha y resistencia.

Dentro del modelo solidario feminista adquiere sentido el paradigma de Un Tercio / Dos Tercios. En lugar de Occidente / Tercer Mundo, o Norte / Sur, o local / global, siendo todas éstas dicotomías que producen categorías opuestas e inconmensurables, la diferenciación Un Tercio / Dos Tercios permite enseñar y aprender en torno a puntos de conexión y de distancia entre unas y otras comunidades de mujeres marginadas y privilegiadas a lo largo de muchas dimensiones locales y globales. Por lo tanto, se transforma la idea misma de adentro / afuera que es necesaria para la distancia entre local / global, por medio del uso de un paradigma Un Tercio / Dos Tercios, pues ambas categorías deben ser comprendidas como dotadas de diferencias / semejanzas, adentro / afuera y distancia / proximidad. Así, el trabajo sexual, la militarización, los derechos humanos, y así sucesivamente, pueden quedar referidos a sus múltiples dimensiones globales y locales utilizando el paradigma Un

Tercio / Dos Tercios, o sea, minoría social / mayoría social. Sugiero que observemos en su totalidad el programa académico de estudios sobre la mujer, y que intentemos utilizar un modelo comparativo de estudios feministas en todos los casos en que sea posible.⁶⁴

Me refiero a este modelo como modelo solidario feminista porque, además de estar centrado en aspectos de mutualidad y de intereses comunes, nos exige formular preguntas sobre conexiones y desconexiones entre los movimientos activistas de las mujeres en todo el mundo. En lugar de formular el activismo y la agencia en términos de culturas y naciones discretas y desconectadas, nos permite dar un marco de referencia a la agencia y la resistencia que cruza las fronteras de naciones y culturas. A mi modo de ver, la pedagogía feminista no debería exponer simplemente a las estudiantes a un grupo particularizado de conocimientos académicos, sino que además debe tener a la vista la posibilidad del activismo y la lucha fuera de la academia. La educación política a través de la pedagogía feminista debería impartir enseñanza sobre ciudadanía activa en tales luchas por justicia.

Mi pregunta recurrente se refiere a cómo pueden las pedagogías complementar, consolidar o resistir la lógica dominante de la globalización. ¿Cómo pueden las estudiantes aprender sobre las desigualdades entre mujeres y hombres en todo el mundo? Por ejemplo, las pedagogías tradicionales liberales, o liberales feministas no permiten el pensamiento histórico y comparativo; las pedagogías feministas radicales a menudo singularizan el género, y las pedagogías marxistas silencian las cuestiones de raza y género en su lucha contra el capitalismo. Mi búsqueda es por la creación de pedagogías que permitan a las estudiantes ver las complejidades, singularidades e

⁶⁴ Se ha publicado una nueva antología que contiene varios buenos ejemplos de lo que he descrito como modelo solidario o comparativo de estudios feministas. Ver Lay, Monk y Rosenfelt, 2002.

interconexiones entre comunidades de mujeres, de forma tal que el poder, el privilegio, la agencia y la disidencia se vuelvan visibles y abordables.

En una crítica instructiva de los estudios poscoloniales y sus ubicaciones institucionales, Arif Dirlik presenta el argumento de que la historia institucional particular de los estudios poscoloniales, así como sus énfasis conceptuales en lo histórico y local, en contraste con lo sistémico y lo global, permite su asimilación a la lógica de la globalización.⁶⁵ Si bien Dirlik reitera un poco demasiado sus argumentaciones, los procesos de desradicalización y asimilación deben atañernos a quienes estamos envueltas en el proyecto feminista. Las pedagogías feministas de internacionalización requieren responder adecuadamente a la globalización. Tanto los modelos eurocéntricos como los culturalmente relativistas (posmodernistas) de enseñanza y conocimientos se asimilan con facilidad a la lógica del capitalismo, porque se trata en lo fundamental de una lógica de aparente descentralización y acumulación de diferencias. Lo que llamo modelo *solidario feminista / de feminismo comparativo*, por otra parte, actúa potencialmente en contra de esa lógica al asentar como base para el análisis y la solidaridad un paradigma de “diferencias comunes” que son específicas histórica y culturalmente. Las pedagogías feministas de antiglobalización pueden narrar alternadamente historias de diferencia, cultura, poder y agencia. Pueden empezar a teorizar sobre la experiencia, la agencia y la justicia desde una óptica mucho más intercultural.⁶⁶

⁶⁵ Ver “Borderlands Radicalism”, en Dirlik 1994. Ver también la distinción entre “estudios poscoloniales” y “pensamiento poscolonial”: mientras que el pensamiento poscolonial tiene mucho que decir sobre cuestiones de las economías local y global, los estudios poscoloniales no siempre han abordado estas cuestiones (Loomba 1998 – 99). Aquí recurro a usar la formulación de Ania Loomba, pero son muchos los críticos progresistas de los estudios poscoloniales que han señalado el mismo punto básico. Se trata de una diferencia importante, y creo que puede argüirse lo mismo en el caso del pensamiento feminista y los estudios feministas (estudios sobre la mujer).

⁶⁶ Aunque no tengo noticia de ningún otro trabajo que conceptualice esta estrategia pedagógica de las maneras en que lo vengo haciendo en el presente artículo, mi trabajo es muy similar al de académicas

Después de casi dos décadas dedicadas a la enseñanza de estudios feministas en los salones de clases de los Estados Unidos, me ha quedado claro que la manera en que teorizamos sobre la experiencia, la cultura y la subjetividad en relación con historias, prácticas institucionales y luchas colectivas determina qué clase de relatos narramos en el aula. Si estas diversas narrativas se han de enseñar a las estudiantes de tal manera que éstas aprendan a democratizar en lugar de colonizar las experiencias de comunidades de mujeres localizadas distintamente en términos de espacios y tiempos, ni la práctica de programas académicos eurocentristas ni la de pluralismo cultural lograrán el objetivo. De hecho, las narrativas de experiencia histórica resultan cruciales para el pensamiento político, no porque presenten versiones no mediadas de la “verdad”, sino porque tienen la capacidad de desestabilizar verdades recibidas y ubicar el debate en las complejidades y contradicciones de la vida histórica. Es en semejante contexto que las teorizaciones pospositivistas realistas de la experiencia, la identidad y la cultura se vuelven útiles para construir las narrativas pedagógicas y de los planes de estudio que abordan y a la vez combaten a la globalización.⁶⁷ Estas teorizaciones realistas vinculan explícitamente una comprensión histórica materialista de la ubicación social con la teorización del privilegio epistémico y la construcción de la identidad social, lo cual sugiere establecer relación entre las complejidades de las narrativas sobre pueblos marginados en términos de racionalización, en lugar de separación. Estas son las narrativas que es necesario entretrejer en el modelo pedagógico del feminismo solidario.

como Ella Shohat (1998, 2001), Susan Sanchez – Casal y Amie Macdonald (2002), y Jacqui Alexander (en prensa).

⁶⁷ Ver en especial el trabajo de Satya Mohanty (1997, 2001), Linda Alcoff (2000), Paula Moya (2002) y Shari Stone – Mediatore (en prensa).

Actividades académicas y movimientos antiglobalizadores

Los cuerpos de las mujeres y las niñas determinan la democracia: libres de violencia y abuso sexual, libres de la desnutrición y degradación ambiental, libres para planear sus familias, libres para no tener familia, libres para elegir su vida y sus preferencias sexuales.

Zillah Eisenstein, *Global Obscenities* (1998)

Existe en la actualidad un cuerpo académico feminista, cada vez mayor y más útil, que critica las prácticas y los efectos de la globalización.⁶⁸ En lugar de intentar hacer una reseña exhaustiva de estos académicos, prefiero llamar la atención sobre las cuestiones más útiles que plantean. Me permito, así, volver sobre una lectura feminista de los movimientos de antiglobalización, para presentar argumentos a favor de una alianza más íntima, más cercana entre los movimientos de mujeres, la pedagogía feminista, la teorización intercultural feminista y estos movimientos anticapitalistas activos.

Vuelvo a una pregunta anterior: ¿Qué efectos concretos tiene la reestructuración global de los cuerpos “reales” de las mujeres, en términos de raza, clase, nacionalidad y sexualidad, dentro de la academia, del lugar de trabajo, en la calle, el hogar, el ciberespacio, el barrio, la prisión y los movimientos sociales? Y ¿cómo reconocemos estos efectos de género en los movimientos en contra de la globalización? Algunos de los más complejos análisis de la centralidad del género para comprender la globalización económica tratan de vincular cuestiones de subjetividad, agencia e identidad con las de la economía política y el Estado. Este pensamiento académico

⁶⁸ El epígrafe de esta sección se ha tomado de Eisenstein 1998, 161. Este libro contiene los análisis más lúcidos, accesibles y complejos de la globalización en términos de raza, clase y género de los que se han escrito hasta la fecha.

presenta argumentos convincentes a favor de la necesidad de repensar los patriarcados y las masculinidades hegemónicas en relación con la globalización y los nacionalismos del día de hoy, e intenta también volver a teorizar los aspectos de género de las relaciones reconfiguradas del Estado, el mercado y la sociedad civil, al enfocar sobre inesperados e impredecibles sitios de resistencia a los frecuentemente devastadores efectos que la reestructuración global acarrea para las mujeres.⁶⁹ Y recurre a varios paradigmas disciplinarios y perspectivas políticas al elaborar su caso sobre la centralidad del género en los procesos de reestructuración global, argumentando que la reorganización de género es parte de la estrategia global del capitalismo.

Las mujeres trabajadoras de una casta/clase particular, de determinada raza y estatus económico son necesarias para la operación de la economía capitalista global. Las mujeres no son solamente las candidatas preferidas para ciertos trabajos, sino que en estos mercados laborales globales, “flexibles”, temporales hay preferencia por mujeres trabajadoras de determinado tipo: pobres, del Tercer Mundo y de Dos Tercios del Mundo, de clase obrera e inmigrantes o migrantes. El aumento documentado en la migración que cruza fronteras nacionales de mujeres pobres de Un Tercio/Dos Tercios del mundo en busca de trabajo ha conducido a un aumento en el “comercio internacional de sirvientas” (Pareñas 2001) y también en el turismo y tráfico sexuales en el ámbito internacional.⁷⁰ Muchas ciudades globales actualmente requieren y dependen por completo del servicio y trabajo doméstico de mujeres inmigrantes y migrantes. La proliferación de políticas de ajuste estructural en todo el mundo ha reprivatizado el trabajo de las mujeres al desplazar del Estado al hogar, y a las mujeres que ahí se

⁶⁹ La bibliografía sobre género y globalización es vasta, y no pretendo reseñarla de forma exhaustiva. Me apoyo en algunos textos en particular para resumir en forma crítica lo que considero que son los análisis más útiles y provocadores en esta área: Eisenstein 1998; Marchand y Runyan 2000; y Basu *et al.* 2001.

⁷⁰ Ver ensayos en Kempadoo y Doezema 1999 y Puar 2001.

encuentran, la responsabilidad por el bienestar social. El aumento del fundamentalismo religioso en conjunción con nacionalismos de tipo conservador, que en parte son también reacciones al capital global y sus demandas culturales, ha conducido a la vigilancia de corte policial de los cuerpos de las mujeres en las calles y en los lugares de trabajo.

El capital global reafirma también la línea de color en la recién articulada estructura de clases que se evidencia en la industria carcelaria de Un Tercio del mundo. Los efectos de la globalización y la desindustrialización sobre la industria carcelaria en Un Tercio del mundo conduce a un control afín de los cuerpos de las mujeres pobres de Un Tercio / Dos Tercios del mundo, inmigrantes y migrantes, encerradas concretamente en los espacios y rejas de las cárceles privatizadas. Angela Davis y Gina Dent (2001) afirman que la economía política de las prisiones de los Estados Unidos y la industria del castigo en el Occidente / Norte, pone en claro foco la intersección de género, raza, colonialismo y capitalismo. Así como las fábricas y los lugares de trabajo de las corporaciones globales buscan y disciplinan el trabajo de mujeres pobres del Tercer Mundo / Sur, inmigrantes / emigrantes, de la misma manera las cárceles de Europa y de los Estados Unidos aprisionan a números desproporcionadamente grandes de mujeres de color, inmigrantes y no ciudadanas, de ascendencia africana, asiática y latinoamericana.

Volver visibles el género y el poder en los procesos de reestructuración global exige mirar, denominar y ver las comunidades particulares de mujeres en países pobres en términos de raza y clase tal como se constituyen en trabajadoras en industrias sexuales, domésticas y de servicios; tal como lo hacen en la cárcel; tal como se desempeñan al administrar y sostener el hogar. En contraste con esta producción de

trabajadoras, Patricia Fernández – Kelly y Diane Wolf (2001, sobre todo 1248) se enfocan sobre comunidades de jóvenes negros de barrios pobres urbanos de los Estados Unidos que se ubican en situación de “redundancia” respecto a la economía global. Dicha redundancia se relaciona con su representación desproporcionada en las cárceles de los Estados Unidos. Afirman que estos hombres jóvenes, que son trabajadores potenciales, quedan fuera del circuito económico, y tal “ausencia de conexiones con una estructura de oportunidades” resulta en que los hombres jóvenes afroamericanos necesitan recurrir a estrategias peligrosas de supervivencia, al mismo tiempo que luchan por reinventar nuevas formas de masculinidad.

Existe también una creciente atención de las feministas hacia la manera en que los discursos mismos de globalización se sujetan a criterios de género, y la manera en que se producen y movilizan masculinidades hegemónicas al servicio de la reestructuración global. Marianne Marchand y Anne Runyan (2000) examinan las metáforas y el simbolismo de género en el lenguaje de la globalización, en el cual algunos actores y sectores quedan privilegiados por encima de otros: el mercado sobre el Estado, lo global sobre lo local, el capital financiero sobre la industria manufacturera, los ministros de hacienda sobre los de bienestar social, y los consumidores sobre los ciudadanos. Su argumento es que los segundos están feminizados, y los primeros masculinizados (13), y que esta generificación naturaliza las jerarquías que la globalización necesita para imponerse. Charlotte Hooper (2000) identifica una masculinidad emergente hegemónica anglo–norteamericana dentro de los procesos de reestructuración global: una masculinidad que afecta a los hombres y mujeres trabajadoras en la economía global.⁷¹ Hooper piensa que esta masculinidad anglo–norteamericana tiene tendencias dualistas, al retener por una parte la imagen de la

⁷¹ Se pueden encontrar argumentaciones similares en Bergeron 2001 y en Freeman 2001.

masculinidad agresiva de la época de conquista de fronteras, y por la otra recurriendo a imágenes más benignas de presidentes del consejo con talentos administrativos no jerárquicos (feminizados), asociados con sistemas de trabajo en equipo y formación de redes.

Al tiempo que el pensamiento académico feminista está avanzando en direcciones que son importantes y útiles en términos de una crítica de la reestructuración global y la cultura de la globalización, quiero plantear una vez más algunas de las mismas preguntas que hice en 1984. A pesar de la ocasional excepción, me parece que muchos de los contenidos académicos actuales tienden a reproducir representaciones “globalizadas” particulares de las mujeres. Así como hay una masculinidad anglo – norteamericana producida por y desde los discursos de la globalización,⁷² resulta importante preguntar qué son las feminidades correspondientes que se están produciendo. Claramente, tenemos la ubicua mujer global adolescente obrera en una fábrica, la trabajadora doméstica y la trabajadora sexual. Existe también la trabajadora inmigrante / migrante en servicios, la refugiada, la víctima de crímenes de guerra, la prisionera que es mujer de color además de ser madre y sufrir adicción a la droga, la consumidora – ama de casa, y así sucesivamente. Y también está la imagen tradicional de madre de la nación / portaestandarte religiosa de la cultura y la moralidad tradicionales.

Aunque estas representaciones de mujeres corresponden a personas reales, a menudo representan también las contradicciones y complejidades de las vidas de las mujeres y los papeles que representan. Determinadas imágenes, como la de la trabajadora en una fábrica o la trabajadora sexual, se suelen ubicar geográficamente en

⁷² Los discursos de globalización incluyen las narrativas a favor de la globalización del neoliberalismo y la privatización, pero también incluyen los discursos en contra de la globalización producidos por los progresistas, las feministas y el activismo en los movimientos antiglobalizadores.

el Tercer Mundo / Sur, pero muchas de las representaciones que identificamos anteriormente se encuentran dispersas por todo el globo. La mayoría se refiere a las mujeres de los Dos Tercios del mundo, y algunas a las mujeres de Un Tercio del mundo. Y una mujer de Dos Tercios del mundo puede vivir en Un Tercio del mundo. Lo que quiero mostrar aquí es que las mujeres son trabajadoras, madres o consumidoras en la economía global, pero nosotras también somos todas esas cosas simultáneamente. Las categorías singulares y monolíticas de las mujeres en los discursos globalizadores circunscriben las ideas sobre la experiencia, la agencia y la lucha. Aunque hay otras imágenes de mujeres relativamente nuevas que emergen en este discurso –la trabajadora en derechos humanos o la participante en una ONG, la militante revolucionaria y la burócrata corporativa–, existe también una línea divisoria entre las imágenes falsas y exageradas de la feminidad victimizada y de la mujer que toma el poder, y se niegan una a otra. Es preciso explorar más la manera en que esta línea divisoria actúa por cuenta propia en términos de formar una mayoría / minoría social, una caracterización de Un Tercio / Dos Tercios del mundo. Aquí el aspecto preocupante reside en identificar a quién pertenece la agencia que está colonizando, y quién resulta privilegiado con estas pedagogías y contenidos académicos. Tales son, pues, mis nuevas interrogantes para el siglo veintiuno.⁷³

Como los movimientos sociales son sitios decisivos para construir conocimientos, comunidades e identidades, resulta muy importante que las feministas se dirijan a sí mismas hacia ellos. Los movimientos antiglobalizadores de los últimos cinco años han demostrado que para poder cruzar fronteras nacionales no es menester ser una

⁷³ Hay también una tendencia académica emergente que complica esas representaciones monolíticas “globalizadas” de las mujeres. Ver el trabajo de Amy Lind sobre las organizaciones de mujeres ecuatorianas (2000); el trabajo de Aili Marie Tripp sobre las redes sociales de mujeres en Tanzania (2002); y los de Aihwa Ong (1987) y Kimberly Chang y L. H. M. Ling (2000) sobre la reestructuración global en las regiones del Pacífico de Asia.

corporación multinacional ni controlar capital financiero, ni poseer una institución de gobierno transnacional. Estos movimientos forman un sitio importante para examinar la construcción de una ciudadanía democrática que trascienda fronteras. Pero en primer lugar debemos hacer una breve caracterización de los movimientos antiglobalizadores.

A diferencia de los anclajes territoriales de los movimientos anticoloniales de principios del siglo veinte, los movimientos en contra de la globalización tienen numerosos orígenes espaciales y sociales. Entre ellos se incluyen movimientos ambientalistas en contra de las corporaciones, tales como el Narmada Bachao Andolan en la India central, y los movimientos en contra del racismo ambiental en el sureste de los Estados Unidos, así como los movimientos en contra de la gran industria agronómica—movilizaciones de pequeños campesinos que tienen lugar por todo el mundo. Los movimientos en defensa del consumidor de la década de 1960, los movimientos populares en contra del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial que promueven la cancelación de la deuda y de los programas de ajuste estructural, y los movimientos estudiantiles en contra de la maquila en Japón, Europa y los Estados Unidos forman parte también de los orígenes de los movimientos de antiglobalización. Por añadidura, los movimientos sociales basados en la identidad que se dieron en la última parte del siglo veinte (el feminismo, los derechos humanos, los derechos de los indígenas, etc.), y la transformación del movimiento laboral de los Estados Unidos en la década de 1990 también han desempeñado un papel significativo en la historia de los movimientos en contra de la globalización.⁷⁴

Si bien las mujeres están presentes como líderes y participantes en la mayoría de tales movimientos en contra de la globalización, el surgimiento de una agenda feminista

⁷⁴ Esta descripción ha sido tomada de Brecher, Costello y Smith 2000. Gran parte de mi análisis de los movimientos de antiglobalización se basa en este texto y en material de revistas como *Color Lines*, *Z Magazine*, *Monthly Review* y *SWOP Newsletter*.

no sucedió sino en el movimiento Pos-Beijing, con “los derechos de las mujeres como derechos humanos”, y en algunos movimientos pacifistas y de justicia ambiental. Dicho de otra manera, mientras que las mujeres y las niñas forman parte central de la fuerza de trabajo utilizada por el capital global, el trabajo en contra de la globalización no parece apoyarse en los análisis ni en las estrategias feministas. Por lo tanto, si bien he propuesto el argumento de que las feministas necesitan ser anticapitalistas, ahora propongo que los activistas y teóricos de la antiglobalización también necesitan ser feministas. El género queda ignorado como categoría de análisis y como base organizativa en la mayor parte de los movimientos en contra de la globalización, y la antiglobalización (junto con la crítica anticapitalista) no parece ser una pieza central en los proyectos feministas de organización, sobre todo en el Primer Mundo / Norte. En términos de los movimientos de mujeres, la forma temprana de “la hermandad entre mujeres es global” de la internacionalización del movimiento de las mujeres se ha mudado actualmente a la arena de “los derechos humanos”. Esta mudanza de lenguaje de “el feminismo” a “los derechos de las mujeres” podría ser llamada la institucionalización [*main-streaming*] del movimiento feminista: un intento (logrado) de subir al escenario mundial la cuestión de la violencia en contra de las mujeres.

Si observamos cuidadosamente el punto focal de los movimientos en contra de la globalización, veremos que el corazón de estas luchas está formado por los cuerpos y el trabajo de mujeres y jovencitas. Por ejemplo, en movimientos ambientalistas y ecológicos como el de Chipko en la India, y en movimientos indígenas en contra de las minas de uranio y la contaminación de la leche materna en los Estados Unidos, las mujeres no solamente están en puestos de liderazgo: sus cuerpos, con raza y género, son la clave para descubrir y combatir los procesos de recolonización que el control corporativo del ambiente ha puesto en marcha. Mi examen anterior del análisis de

Vandana Shiva de la OMC y la biopiratería desde el lugar epistemológico de las mujeres tribales y campesinas de la India es un caso ilustrativo de esta afirmación, como también lo es la idea de Grace Boggs de “activismo cívico basado en el lugar” (2000). De la misma manera, en los movimientos anticorporativos de consumidores y en los movimientos de los pequeños agricultores en contra de los agronegocios, así como también en los movimientos en contra de las maquilas, es el trabajo de las mujeres y son sus cuerpos los que resultan más afectados, debido a que son trabajadoras, campesinas y consumidoras / sostenedoras del hogar.

Las mujeres han desempeñado papeles de liderazgo en algunas alianzas transfronterizas en contra de la injusticia corporativa. Así, al volver visibles el género y los cuerpos y el trabajo de las mujeres, y al teorizar sobre esta visibilidad como un proceso para articular una política más inclusiva, se proponen aspectos cruciales de la crítica feminista anticapitalista. Empezar por la ubicación social de las mujeres pobres de color en los Dos Tercios del mundo es un lugar importante, incluso decisivo, para el análisis feminista; precisamente, es el privilegio epistémico potencial de estas comunidades de mujeres lo que abre el espacio para develar el capitalismo y para crear una visión de justicia económica y social a través de las fronteras.

La masculinización de los discursos globalizadores analizada por Hooper (2000) y por Marchand y Runyan (2000) parece ir al parejo con la masculinización implícita de los discursos de los movimientos en contra de la globalización. Aun cuando una buena parte de las publicaciones sobre movimientos en contra de la globalización señala la centralidad de las categorías de clase y de raza, y a veces de nación, en la crítica y la lucha en contra del capitalismo global, el género racializado sigue siendo una categoría no señalada. El género racializado resulta significativo en este caso, porque el

capitalismo utiliza los cuerpos raciales y sexuales de las mujeres en su busca global de ganancias y, como indiqué anteriormente, a menudo las experiencias y las luchas de las mujeres pobres de color permiten un análisis más inclusivo y con más opciones políticas en las luchas en contra de la globalización.

Por otra parte, muchas de las prácticas democráticas del feminismo y sus aspectos orientados al proceso parecen quedar institucionalizados dentro del proceso de toma de decisiones de algunos de estos movimientos. En consecuencia, los principios de no establecer jerarquía, de participación democrática, y la idea de que lo personal es político surgen todos de diversas maneras en la política antiglobal. Al volver explícitos los proyectos y las agendas feministas en tales movimientos en contra de la globalización se está, por tanto, trazando en cierta manera una genealogía más exacta, y proporcionando un terreno potencialmente más fértil para la organización. Y, por supuesto, al articularse el feminismo dentro del marco de referencia del trabajo en contra de la globalización, también se empieza a desafiar al masculinismo no declarado en este trabajo. La crítica y la resistencia al capitalismo global, y la denuncia de la naturalización de sus valores masculinistas y racistas, están empezando a construir una práctica feminista transnacional.

Una práctica feminista transnacional depende de construir solidaridades feministas capaces de cruzar las divisiones de lugar, identidad, clase, trabajo, creencias, y así sucesivamente. En estos tiempos tan fragmentados resulta muy difícil construir tales alianzas, pero al mismo tiempo poder construirlas es más importante que nunca. El capitalismo global destruye posibilidades y también ofrece otras nuevas.

Las maestras activistas feministas deben luchar consigo mismas y unas con otras para abrir el mundo a sus estudiantes en toda su complejidad. Dado el nuevo cuerpo

multiétnico y racial de estudiantes, las maestras deben aprender también de ellos. Las diferencias y las fronteras de cada una de nuestras identidades nos conectan más de lo que nos separan unas a otras. Así que en este caso la empresa consiste en forjar solidaridades informadas y autoreflexivas entre nosotras.

He dejado de vivir simplemente bajo la mirada de los ojos de Occidente. Al mismo tiempo, vivo en su interior y ahí hago mis negociaciones día a día. He hecho de Ithaca, Nueva York, mi hogar, pero siempre como alguien de Mumbai, India. Mi trabajo, que cruza las categorías de raza y de clase, me lleva a comunidades y lugares interconectados en muchas partes del mundo —a una lucha contextualizada por las mujeres de color y del Tercer Mundo, a veces ubicada en los Dos Tercios del mundo, y a veces en Un Tercio. Así que en este caso las fronteras no están realmente fijas. Es menester que nuestras mentes estén preparadas para moverse, tanto como lo está el capital, a fin de seguir la huella de sus pasos y de poder imaginar destinos alternativos.

Referencias Bibliográficas

Abu – Lughod, Lila.

1998, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton, J.: Princeton University Press.

Alcoff, Linda.

2000 “Who’s Afraid of Identity Politics?” En Moya y Hames – García 2000, 312 – 44.

Alexander, M. Jacqui. Próxima publicación. *Pedagogies of Crossing*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Alexander, M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty

1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Nueva York: Routledge.

Basu, Amrita, Inderpal Grewal, Caren Kaplan y Liisa Malkki, eds.

2001. "Globalization and Gender", número especial de *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 26, núm. 4.

Bergeron, Suzanne

2001. "Political Economy Discourses of Globalization and Feminist Politics", *Signs*, 26 (4): 983 – 1006.

Boggs, Grace Lee

2000. "School Violence: A Question of Place". *Monthly Review* 52 (2): 18 – 20.

Brah, Avtar

1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Londres: Routledge.

Brecher, Jeremy, Tim Costello y Brendan Smith

2000. *Globalization from Below: The Power of Solidarity*. Cambridge, Mass.: South End.

Brown, Wendy

1997. "The Impossibility of Women's Studies" En *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 9 (3): 79 – 101.

Chang, Kimberly, y L. H. M. Ling

2000. "Globalization and Its Intimate Other: Filipina Domestic Workers in Hong Kong". En Marchand y Runyan 2000, 27 – 43.

Combahee River Collective

1982. "A Black Feminist Statement". Reimpresión en *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, edición de Floria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith. Old Westbury, N. Y.: Feminist Press.

Davis, Angela, y Gina Dent

2001. "Prison as a Border: A Conversation on Gender, Globalization, and Punishment", *Signs*, 26 (4): 1235 – 41.

Dei, George J. Sefa

2000 "Rethinking the Role of Indigenous Knowledges in the Academy". *International Journal of Inclusive Education* 4 (2): 111 – 33.

Dirlik, Arif

1994 *After the Revolution: Walking to Global Capitalism*. Hanover, N. H.: Wesleyan University Press.

1997. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder, Colo.: Westview.

1999. "Place Based Imagination: Globalism and the Politics of Place". *Review: A Journal of the Ferdinand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems, and Civilizations* (22 (2): 151 – 87.

Eisentstein, Zillah

1978. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Freedom*. Nueva York: Monthly Review.

1994. *The Color of Gender: Reimagining Democracy*. Berkeley: University of California Press.

1996. *Hatreds: Racialized and Sexualized Conflicts in the Twenty – First Century*. Nueva York: Routledge.

1998. *Global Obscenities: Patriarchy, Capitalism, and the Lure of Cyber – fantasy*. Nueva York: New York University Press.

2001. *Manmade Breast Cancer*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Enloe, Cynthia

1990. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press

1993. *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*. Berkeley: University of California Press.

Esteva, Gustavo, y Madhu Suri Prakash

1998. *Grassroots Post – modernism: Remaking the Soil of Cultures*. Londres: Zed.

Felski, Rita

1997. “The Doxa of Difference” En *Signs* 23 (1): 1 – 21.

Fernández – Kelly, Patricia, y Diane Wolf

2001. “A Dialogue on Globalization” En *Signs* 26 (4): 1243 – 49.

Freeman, Carla

2001 "Is Local : Global as Femenine : Masculine? Rethinking the Gender of Globalization" En *Signs* 26 (4): 1007 – 39.

"The Future of Women's Studies". University of Arizona, Tucson, Women's Studies Departament; disponible on-line en [http: / /info-center.ccit.Arizona.edu / ws / conference.html](http://info-center.ccit.Arizona.edu/ws/conference.html).

Grewal, Inderpal, y Caren Kaplan, eds

1994 *Scattered Hegemonies: Post – modernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Guerrero, Marie Anna Jaimes

1997 "Civil Rights versus Sovereignty: Native American Women in Life and Land Struggles" En Alexander y Mohanty 1997, 101 – 25.

Hooper, Charlotte

2000 "Masculinities in Transition: The Case of Globalization". En Marchand y Runyan 2000, 59 – 73.

Kempadoo, Kamala. 1998

"Introduction: Globalizing Sex Workers Rights". En Kempadoo y Doezema 1998, 1 – 28.

Kempadoo, Kamala, y Jo Doezema, eds.

199 *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*. Nueva York: Routledge.

La Duke, Winona

1999 *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*. Cambridge, Mass.: South End.

Lay, Mary M., Janice J. Monk y Deborah Silverton Rosenfelt, eds.

2002. *Encompassing Gender: Integrating International Studies and Women's Studies*. Nueva York: Feminist Press en la CUNY Press.

Lind, Amy

2000 "Negotiating Boundaries: Women's Organizations and the Politics of Restructuring in Ecuador". En Marchand y Runyan 2000, 161 – 75.

Loomba, Ania

1998 – 99. "Postcolonialism – or Postcolonial Studies" *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 1 (1): 39 – 42.

Lowe, Lisa.

1996 *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*. Durham, N. C.: Duke University Press.

Lowe, Lisa, y David Lloyd

1997 *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*. Durham, N. C.: Duke University Press.

Macdonald, Amie A.

2000. "Racial Authenticity and White Separatism: The Future of Racial Program Housing on College Campuses". En Moya y Hames- Garcia 2000, 205 – 28.

Marchand, Marianne H., y Anne Runyan, eds.

2000. *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites and Resistances*. Nueva York: Routledge.

Mies, Maria

1982. *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*. Londres: Zed.

Mohanram, Radhika

1999 *Black Body: Women, Colonialism, and Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mohanty, Chandra Talpade

1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" En *Boundary 2* Vol. 12/13, no. 3/1, páginas 333-358

Mohanty, Satya P

1997. *Literary Theory and the Claims of History: Postmodernism, Objectivity, Multicultural Politics*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

2000. "The Epistemic Status of Cultural Identity: On *Beloved* and the Postcolonial Condition". En Moya y Hames- Garcia 2000, 29 – 66

2001. "Can Our Values Be Objective? On Ethics, Esthetics, and Progressive Politics".
New Literary History 34 (4); 808 – 33.

Moya, Paula.

2000. "Postmodernism, 'Realism', and the Politics of Identity: Cherríe Moraga and Chicana Feminism", En Moya y Hames- Garcia 2000, 47 – 101.

2002. *Learning from Experience: Politics, Epistemology, and Chicana/o Identity*.
Berkeley: University of California Press.

Moya, Paula, y Michael Roy Hames – Garcia, eds.

2000. *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*.
Berkeley: University of California Press.

Narayan, Uma

1997. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third – World Feminism*. Nueva
York: Routledge.

Nicholson, Linda, y Steven Seidman, eds.

1995 *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*. Cambridge: Cambridge
University Press.

Ong, Aihwa

1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*.
Albany, N. Y.: SUNY Press.

Pardo, Mary

2001. "Mexican – American Women Grassroots Community Activists: 'Mothers of East Los Angeles'". En *Women's Lives: Multicultural Perspectives*, edición de Gwyn Kirk y Margo Okazawa – Rey, 504 – 11. Mountainview, Calif.: Mayfield.

Parreñas, Rhacel Salazar

2001 "Transgressing the Nation State: The Partial Citizenship and 'Imagined Global Community' of Migrant Filipina Domestic Workers". En *Signs* 26 (4): 1129 – 54.

Phillips, Anne, ed.

1998. *Feminism and Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Puar, Jasbir Kaur

2001. "Global Circuits: Transnational Sexualities and Trinidad". *Signs* 26 (4): 1039 – 67.

Sánchez – Casal, Susan, y Amie Macdonald

2002 Introducción. *Twenty – First – Century Feminist Classrooms: Pedagogies of Difference and Identity*. Londres: Palgrave.

Sandoval, Chela.

2000. *Methodology of the Oppressed* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sassen, Saskia

1991. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

1996. "New Employment Regime in Cities: The Impact on Immigrant Workers", *Journal of Ethnic and Minority Studies (JEMS)* 22 (4): 579 – 94.

1998. *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*. Nueva York: New Press.

Shiva, Vandana, Rebecca Gordon y Bob Wing

2000 "Global Brahmanism: The Meaning of the WTO Protests: An Interview with Dr. Vandana Shiva". *Color Lines: Race, Color, Action* 3 (2): 30 – 32.

Shiva, Vandana, Asfar H. Jafri, Gitanjali Bedi y Radha Holla – Bhar

1997 *The Enclosure and Recovery of the Commons: Biodiversity, Indigenous Knowledge, and Intellectual Property Rights*. Nueva Deli: Research Foundation for Science, Technology, and Ecology.

Shohat, Ella, ed.

1998 *Talking Visions: Multicultural Feminism in Transnational Age*. Nueva York: New Museum of Contemporary Art.

2001. "Area Studies, Transnationalism, and the Feminist Production of Knowledge". *Signs* 26 (4): 1269 – 72.

Shohat, Ella, y Robert Stam.

1994 *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Nueva York: Routledge.

Smith, Dorothy E.

1987. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.

Stone – Mediatore, Shari.

Próxima publicación. *Reading across Borders*. Nueva York. Palgrave.

Trask, Haunani – Kay

1993. *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty Hawaii*. Monroe, Maine: Common Courage.

Tripp, Aili Marie

2002 “Combining Intercontinental Parenting and Research: Dilemmas and Strategies for Women”. *Signs* 27 (3): 793 – 811.

Walby, Sylvia

2000 “Beyond the Politics of Location: The Power of Argument”. *Feminist Theory* 1 (2): 109 – 207.

Warhol, Robyn, y Diane Price Herndal

1997 *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brinswick, N. J.: Rutgers University Press.

Referencias suplementarias

Ahmed, Leila

1992 *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Anti – capitalism. 2001. Número especial de la *Socialist Review*, vol. 28, núms. 3 – 4.

Barnet, Richard J., y John Cavanaugh

1994. *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*. Nueva York: Simon & Schuster.

Basu, Amrita, ed.

1995 *The Challenge of Global Feminism: Women's Movements Global Perspective*. Boulder, Colo.: Westview.

Currie, Jan, y Janice Newsom, eds.

1998. *Universities and Globalization: Critical Perspectives*. Londres: Sage.

Jayawardena, Kumari.

1995 *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Colonial Rule*. Nueva York: Routledge.

Jayawardena, Kumari, y Malathi de Alwis, eds.

1996 *Embodied Violence: Communalizing Women's Sexuality in South Asia*. Nueva Deli: Kali for Women.

Jhabvala, Renana

1994. "Self – Employed Women's Association: Organizing Women by Struggle and Development", en *Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organizing*

among Poor Women in the Third World and the First, edición de Sheila Rowbotham y Swasti Mitter, 114 – 38. Nueva York: Routledge.

McClintock, Anne, Aamir Mufti y Ella Shohat, eds.

1997 *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mitter, Swasti.

1994 “On Organizing Women in Casualized Work: A Global Overview”. En *Dignity and Daily Bread: New Forms of Economic Organizing among Poor Women in the Third World and the First*, edición de Sheila Rowbotham y Swasti Mitter, 114 – 38. Nueva York: Routledge.

Moghadam, Valentine M.

1994 *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder, Colo.: Westview.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo y Lourdes Torres, eds.

1991 *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Noble, David

2001 *The Digital Diploma Mills: The Automation of Higher Education*. Nueva York: Monthly Review.

Volpe, Letti

2001 “Feminism versus Multiculturalism”. *Columbia Law Review* 101: 1181 – 1218.

Waterman, Peter

1998 *Globalization, Social Movements, and the New Internationalism*. Londres:
Mansell.
