

Cuaderno de Trabajo nº 6

(abril 2004)

FEMINISMO POSTCOLONIAL: LA CRÍTICA AL EUROCENTRISMO DEL FEMINISMO OCCIDENTAL

Asunción Oliva Portolés

1. INTRODUCCIÓN.

El término “feminismo postcolonial” es relativamente reciente y habría que empezar por señalar que no todas las estudiosas del tema se ponen de acuerdo en una denominación como ésta. En primer lugar, porque el término *feminismo* tiene para algunas autoras feministas claras connotaciones de feminismo blanco occidental y heterosexista y, desde ese punto de vista, suelen comenzar sus ensayos con una crítica. Sin embargo, lo aceptan¹, aunque caracterizándolo como el feminismo de las mujeres del Tercer Mundo. Algo parecido ocurre con el término de *postcolonial*: se prefiere hablar de feminismo del “Tercer Mundo”; aunque también se reconocen problemas con esta denominación, parece preferible porque daría cabida tanto a las mujeres oprimidas por la raza en el “Primer Mundo” como a las mujeres de los países descolonizados o neocolonizados.

¿Por qué estos recelos? Creo que habría que comenzar por la década de los setenta, en la que el feminismo negro y/o lesbiano se despegó del feminismo existente; este feminismo, por sus críticas al racismo y al etnocentrismo, puede considerarse el antecedente de lo que luego se llamaría feminismo “postcolonial”.

¹ Johnson-Odin, C. “Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism”, en Mohanty, C.T., Russo, A., y Torres, L., *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991, p. 316.

En la década mencionada empieza a perfilarse la idea de construir un movimiento feminista internacional; por un lado, muchas mujeres del Tercer Mundo acababan de salir del colonialismo y, por otro, las integrantes de los movimientos de mujeres en esa época, blancas y de color, habían estado ligadas al movimiento por los derechos civiles en los EE.UU. y habían participado en las luchas nacionalistas contra el colonialismo en lo que se llamó “Tercer Mundo”. Es decir, proceden de otros movimientos de lucha y eso va a influir en su trayectoria posterior. Pero el hecho de estar implicadas en movimientos anti-racistas no fue garantía suficiente para que llegaran a darse cuenta cabal de la importancia del racismo en la opresión de la mujer.

Aunque las mujeres negras formaron parte desde comienzos de los años sesenta de los movimientos feministas en EE.UU., se separaron de ellos acusándolos de elitismo y racismo en 1973, año en el que formaron la Organización Nacional Feminista Negra (NBFO) en Nueva York. Se unieron a los movimientos negros de liberación (lucha por los Derechos Civiles, Panteras Negras, etc.) pero también se desilusionaron a causa de algunas experiencias dentro de ellos y quisieron fundar un movimiento anti-racista a la vez que antisexistista. En 1975 se publicó una Declaración del llamado *Combahee River Collective*², colectivo de feministas negras y lesbianas cuya política era la de “luchar activamente contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase” y que se esforzaban por desarrollar un análisis y una práctica basados en el principio de que estos sistemas de opresión estaban interrelacionados de tal forma que era difícil distinguirlos en las condiciones en que sus vidas se desarrollaban. Propugnaban así un feminismo negro que “combata la variada y simultánea opresión que sufren las mujeres de color”. Aparecía así la reivindicación de la “política de la identidad”. “Creemos que la política más profunda y potencialmente la más radical surge directamente de nuestra propia identidad”. Aunque se proclamaban feministas y lesbianas, expresaron su solidaridad con los hombres negros progresistas que luchaban por sus derechos y no admitieron la fragmentación ni el separatismo que, según ellas, cundía entre las feministas blancas. “Luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, a la vez que luchamos contra ellos por el sexismo.” Reconocen que en los movimientos negros, existe la idea de que

² [“A Black Feminist Statement”, The Combahee River Collective](#), recogido en Nicholson, L.J., [The Second Wave](#), New York-London, Routledge, 1997.

la mujer es diferente al hombre por naturaleza y no puede hacer las mismas cosas que él: así, el hombre negro se ve a sí mismo siempre como el cabeza de familia, concepción contra la que hay que luchar. Afirman, también, que la liberación de todos los pueblos oprimidos necesita de la destrucción del sistema político-económico del capitalismo y del imperialismo, así como del patriarcado. Se declaran socialistas, pero no están convencidas de que una revolución socialista que no sea, al mismo tiempo, una revolución feminista y anti-racista, garantice su liberación. Tampoco están de acuerdo con los análisis ni con la estrategia del separatismo lesbiano: no creen que el hecho biológico de ser varones sea la causa de que los hombres opriman a las mujeres. Rechazan todo tipo de determinismo biológico, que les parece una base peligrosa y reaccionaria para construir su política.

Desde este momento las denuncias de racismo y clasismo hacia el “movimiento unificado de mujeres” crecieron, basándose en que estaba inspirado por los valores de las mujeres blancas. Para responder a ello, la Asociación Nacional de Estudios sobre las mujeres (NWSA) convocó su Tercera Conferencia Anual en 1981 con el título “Las Mujeres responden al racismo” en Storrs (Connecticut). La propia estructura de la Conferencia dividió a las mujeres de color del resto. Lo que ocurrió entonces es que se formó una “mini-conferencia” de mujeres negras dentro de la otra y allí se decidió, tras una discusión, abogar por un “feminismo tercermundista”, que superara la tipología que estaba presente en la visión de los ciudadanos de EE.UU. en ese momento y que clasificaba a todo el mundo en cuatro categorías: varones blancos, mujeres blancas, varones negros y mujeres negras. Al hablar de “feminismo tercermundista” se trataba de no suprimir las diferencias entre las mujeres que pertenecían a él, como hubiera ocurrido al hablar de mujeres de color y oponerlas a las mujeres blancas, sin tampoco caer en el error que cometieron antes las mujeres blancas, unificando a todas las mujeres en un solo movimiento, borrando las diferencias y perpetuando inconscientemente el racismo al no ponerlo de manifiesto. Aunque parece cierto que al hablar del feminismo tercermundista se estaba creando otra vez una “unidad”, se concebía ésta como fluida, no estable, con un significado que iría cambiando a medida que el movimiento fuera desarrollándose. “El sentido de nuestra sororidad (*sisterhood*) irá cambiando.”

Asumiendo que el poder social está en cambio constante, Chela Sandoval, una de las participantes en esa Conferencia, habla de una conciencia “opositiva”, una nueva

subjetividad cambiante, táctica y estratégicamente, que cree la posibilidad de dar respuestas dinámicas, flexibles y tácticas, una revisión política que rechaza una *única* perspectiva y que, como teoría crítica para la acción política, no nos *permite* ninguna conceptualización única de nuestra posición en la sociedad.” Asimismo debe poseer la capacidad de volver a rearticularse dependiendo de las formas de opresión a las que se enfrenta.”³ Si las feministas tercermundistas deciden que es contraproducente en un momento dado actuar como una entidad única, son libres de explorar un tipo de comunidad diferente. Así surgió una visión de las diferencias como no divisorias sino como una fuente de nuevas respuestas tácticas y estratégicas al poder y, por tanto, como armas ideológicas en la luchas contra el poder del racismo y la opresión. De esta forma se quería acabar con la creación de un nuevo “otro” que toda unidad anterior habría arrojado de sí misma al constituirse como tal.

Pese a que las “feministas tercermundistas” presentaron sus conclusiones al final de la Conferencia, con la idea de que se produjera un movimiento de coalición, éstas no fueron aceptadas por todas las participantes en ella y, así, las diferencias entre mujeres tercermundistas y mujeres blancas acabaron en el antagonismo. Unos meses después se creó la “Alianza Nacional de las Mujeres americanas tercermundistas” que, aunque reconoció que las mujeres blancas habían emprendido, a partir de ese momento, un cierto reconocimiento de sus errores, estimó, no obstante, que aún era necesario construir un nuevo modelo de acción y de conciencia política como el propuesto por ellas y que fuera reconocido tanto por las feministas blancas como por las de color.

En ese mismo año de 1981, se publicó, asimismo, la primera edición del libro colectivo, compilado y editado por Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga, *This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color*. Esta obra fue concebida como una colección de ensayos, poemas, cuentos y testimonios que quieren expresar las diferentes experiencias de las mujeres de color (chicanas, negras, asiáticas, etc.) En sus páginas late un abierto separatismo respecto del movimiento feminista anglo-americano que intenta apropiarse de las ideas del feminismo negro y subsumirlas dentro de las diferencias entre mujeres, afirmando que, pese a todo, hay un “denominador común”

³ C. Sandoval, “Trembles Our Rage”, en Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books, 1990, p.66-67.

entre las mujeres de color y las mujeres blancas. Pero ese denominador común no existe, afirman las mujeres que participan en él. El nuevo sujeto del feminismo, tal como aparece en *This Bridge* ha sido constituido tras un conjunto de conflictos y divisiones raciales y culturales dentro del propio feminismo que ha conducido a una crisis, desatada no sólo por la violencia de los varones en general, sino también por la violencia de las feministas blancas. Norma Alarcón afirma que “la conciencia como un lugar de múltiples voces es el sujeto teórico de *Bridge*” y paralelamente esas voces (o hilos temáticos) no se conciben como teniendo su origen necesariamente en el sujeto, sino como discursos que atraviesan la conciencia y con los que el sujeto debe enfrentarse constantemente “La necesidad de asignarnos múltiples registros de existencia surge de la creencia en que la subjetividad no puede ser conocida mediante un único “tema” discursivo.”⁴ Es, por tanto, un proceso de desidentificación con la formulaciones predominantes del sujeto teórico del feminismo anterior, “la mujer”, que parecía tan sólido.

En 1982 apareció otra antología, editada por P. Hull, P. Bell Scott y B. Smith, que llevaba por título *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*⁵ y que seguía en la misma línea de *This Bridge*. En esta obra B. Smith en su artículo “Racism and the Women’s Studies”, definía lo que debería ser el feminismo como “la teoría y la práctica política que lucha por la liberación de *todas* las mujeres: mujeres de color, obreras, mujeres pobres, mujeres discapacitadas, lesbianas, ancianas, así como mujeres blancas, económicamente privilegiadas y heterosexuales”. Afirma que el racismo es un problema para el feminismo porque distorsiona no sólo las vidas y las visiones de las mujeres de color sino también de las blancas. “El racismo y el comportamiento racista es nuestra herencia del patriarcado blanco”⁶ y ese *nuestra* se refiere a todas.

⁴ Alarcón, N., “The Theoretical Subject(s) of *This Bridge called my Back* and Anglo-American Feminism”, en Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books, 1990, p. 363-366.

⁵ New York, Westbury, Feminist Press, 1982,

⁶ B. Smith, artículo citado, en Anzaldúa, G., “Haciendo caras, una entrada” en Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books, 1990, p. 25-26

Nada más publicarse *This Bridge* hubo una serie de feministas anglo-americanas que se hicieron eco del libro. “Hablabamos de nosotras mismas”, explica De Lauretis, “como de una población colonizada y concebíamos el cuerpo femenino como un área cartografiada por el deseo fálico o territorializada por el discurso edípico. Nos imaginábamos a nosotras mismas mirando solamente a través de los ojos masculinos. Pensábamos que nuestro discurso estaba desautorizado y tomábamos nuestra escritura como el mejor camino para expresar el silencio de la mujer con el lenguaje del hombre.”⁷ De esta comprensión surgen dos estrategias de lucha y de resistencia opuestas: una buscó la igualación de estatus de la mujer y el hombre, otra siguió la dirección del separatismo radical. Para la autora estas dos posturas, aunque importantes en su origen, fueron “inconscientemente cómplices en su racismo, colonialismo y heterosexismo.” Esto hizo que se produjeran reacciones y que se articularan discursos dentro y contra el feminismo: de mujeres negras que le achacaban racismo, de lesbianas que criticaban el heterosexismo, etc. En la actualidad, afirma De Lauretis, estas acusaciones han sido asumidas por el feminismo y se considera que existen varios ejes a lo largo de los cuales las diferencias entre mujeres (y, con ellas, la opresión, la identidad y la subjetividad) pueden ser organizadas y jerarquizadas; así se habla de género, raza, clase y orientación sexual. Pero se volvería a cometer un error si se consideraran estos ejes como paralelos y coexistentes, porque el hecho es que están en intersección constante y se implican mutuamente, posibilitando que cada una de las diferencias citadas pueda afectar a las otras en el plano subjetivo.

En su obra *Technologies of Gender*, De Lauretis considera a *This Bridge* como un giro en la conciencia feminista, ya que según ella analiza la complicidad del feminismo con la ideología, sea ésta la ideología en general (incluido el clasismo o el liberalismo burgués, el racismo, el colonialismo, el imperialismo y, añadiría también con ciertas reservas, el humanismo), sea la ideología del género en particular, esto es, el heterosexismo.

Ello hace que para Teresa De Lauretis, el sujeto del nuevo feminismo (*el feminismo de la época postcolonial*, como lo denomina la autora), respecto al feminismo de las etapas anteriores y a su sujeto (definido por la oposición de la mujer al hombre sobre la

⁷T. De Lauretis, *Diferencias.Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, Horas y horas, 2000, p. 130-1.

base del género, constituido únicamente por la opresión, represión o negación de la diferencia sexual) no es ya un sujeto unitario, siempre igual a sí mismo, dotado de una identidad estable, ni un sujeto únicamente dividido en posiciones de masculinidad y feminidad. *Es, al contrario, un sujeto que ocupa posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de diversos ejes de diferencia* y atravesado por discursos y prácticas que pueden ser y, a menudo lo son, recíprocamente contradictorios.

Por otro lado, en su Introducción a *Feminist Studies/ Critical Studies*, De Lauretis habla de que una “conciencia compartida” desde la perspectiva de la raza puede tener prioridad sobre el género⁸, pero vuelve a la idea de que “el sujeto del feminismo se construye y define desde el género, empieza con el género”.

Pues bien, Norma Alarcón critica esta postura de De Lauretis porque, según dice, es, en primer lugar, una muestra de que las feministas anglo-americanas vuelven al género como aspecto principal en la construcción de la subjetividad femenina; y, en segundo lugar, porque, al suponer De Lauretis que “las diferencias entre las mujeres se entienden mejor si se consideran diferencias dentro de las mujeres”, lleva a quienes la leen a una nueva trampa porque, de esta forma, nos quedamos en “nuestra conciencia solitaria, aunque diferente, sin darnos cuenta de que algunas diferencias han sido o son el resultado de las relaciones de dominación de mujeres por mujeres.” Las diferencias raciales, sexuales o sociales tienen que ser conceptualizadas dentro de el terreno político e ideológico y no sólo el de la conciencia individual.

Las críticas de las negras y/o lesbianas fueron respaldadas muy pronto por una mujer blanca, Adrienne Rich, quien habla en 1984 de la “política de la localización” y establece la figura de la “mujer blanca desleal a la civilización”. También Donna Haraway se hace eco de estas críticas y afirma que su figuración del *cyborg* abre la puerta a la posibilidad de otras muchas más. Así, Audre Lorde habla de la lesbiana negra como centro de la “casa de la diferencia”; Chela Sandoval pone de relieve “la conciencia opositiva”; bell hooks habla del “desplazamiento desde los márgenes al centro” y Gayatri C. Spivak de la “conciencia subalterna”; Gloria Anzaldúa de “la conciencia mestiza”; Trinh T. Min-ha centra su teoría en el “otro inapropiado/

⁸ “Feminist Studies/ Critical Studies: Issues, Terms and Contexts”, en De Lauretis, T. (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, London, The MacMillan Press, 1988.

inapropiable”, Chandra T. Mohanty en “la mujer del Tercer Mundo”, y así sucesivamente.

En 1983 bell hooks (seudónimo de Gloria Watkins) escribe *Aint I a Woman?*, (inspirándose en un discurso de la abolicionista Sejourney Truth) en la que rechaza la idea que, según ella, permanece en el feminismo contemporáneo, de que la raíz de todos los problemas es el patriarcado y que la erradicación de la opresión sexista llevaría necesariamente a la eliminación de todas las demás formas de opresión. El hablar del patriarcado y no del racismo permite que las feministas blancas sigan actuando como explotadoras y opresoras. Sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación; el “paradigma” de la raza, el sexo y la clase, y no sólo el sexo, determinan el estatus de la identidad femenina.

En 1989 hooks publica *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black* ⁹ En ella queda claro que el feminismo entendido como una praxis de liberación no puede estar desconectada de las demás luchas contra las otras formas de opresión. Debe estar dirigido a las masas de hombre y mujeres, educando colectivamente su conciencia crítica para entender mejor la labor de la opresión sexista y así poder articular estrategias de resistencia. Por ello, aunque la Universidad es un sitio donde habitualmente se hace teoría feminista, las teóricas académicas deberían interesarse por difundir el pensamiento feminista no ya dentro sino también fuera de la Universidad. Hooks habla de la necesidad de hacer teoría, siempre que ésta no esté basada en una perspectiva eurocéntrica, ni en una filosofía, sesgada por la raza y el sexo, propia de los varones occidentales blancos, que lo único que promueve es el elitismo académico. Así, la identificación de las obras de las mujeres de color y de clase obrera con lo “experiencial” y los escritos de las mujeres blancas con la “teoría” contribuye a reforzar ese racismo y elitismo. Las mujeres negras deben hacer teoría. No es cierto, como dice B. Christian, que las mujeres de color hayan teorizado siempre, aunque en formas diferentes de la lógica abstracta. Dice Hooks “Mi objetivo, como pensadora feminista y teórica, es tomar las abstracciones y articularlas en un lenguaje que las haga accesibles; no menos complejas ni rigurosas sino simplemente accesibles”¹⁰

⁹ Toronto, Between The Lines, 1989.

¹⁰ hooks, bell, *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black* , edición citada, p. 39.

También en esta obra enfatiza la necesidad de luchar contra el dominio sexista que los varones negros ejercen sobre las mujeres negras, en la familia y fuera de ella, y que en ocasiones parece pasar a segundo plano en los escritos de las mujeres negras. Ve la necesidad de que el movimiento negro redefina de un modo no sexista y revolucionario los términos de su liberación. Apunta que si las mujeres negras son tan refractarias a unirse al movimiento feminista es porque su experiencia ha sido moldeada por el racismo y oculta la ira que las mujeres negras sienten hacia las blancas, ira cuyas raíces son históricas. Es preciso separar esos sentimientos hacia las mujeres blancas del programa político del feminismo. La palabra feminismo, además, les aparece como sinónima de lesbianismo y temen la homofobia de la comunidad negra. Hooks, que se denomina a sí misma como una mujer negra comprometida con el feminismo, cree que habría que conseguir que las mujeres jóvenes negras que empiezan a explorar los temas feministas puedan hacerlo sin miedo a un tratamiento hostil por parte de su propia comunidad. Por otro lado, constata que existe mucho más trabajo sobre género y sexismo por parte de las teóricas negras que se dedican a la crítica literaria o a la ficción que el que hacen las que trabajan en historia, sociología y ciencias políticas. Pero, incluso, en estas primeras el término feminismo aparece desprestigiado y utilizan el término que creó Alice Walker, “mujerismo” (como feminismo negro o de color), para rechazar el feminismo. “Para mí, el término *mujerismo* no está suficientemente vinculado a una tradición de compromiso político radical con el objetivo de lucha y de cambio. [...] Pienso que las mujeres deben pensar menos en términos de feminismo como una identidad y más en términos de “abogar por el feminismo”; pasar del énfasis en los estilos de vida personales hacia la creación de paradigmas políticos y modelos radicales de cambio social que hagan hincapié tanto en el cambio individual como en el colectivo”¹¹

En 1990 la chicana G. Anzaldúa vuelve a publicar otro libro colectivo (como continuación de *This Bridge*) titulado *Making Face Making Soul, Haciendo Caras*. En su “Introducción”, la autora pretende que las diferentes mujeres de color que han tenido que presentar máscaras o *caras* diversas para poder vivir en un entorno hostil, las rasguen y muestren sus múltiples “caras internas”, tratando de sacar fuera la opresión

¹¹ Ibidem, p. 182

internalizada que forma cuerpo con ellas y, al mismo tiempo, confrontar las caras internas y las externas. “Making face” es, por tanto, una metáfora para designar la construcción de la propia identidad. En uno de los artículos que aporta al libro, “En rapport, In Opposition: Cobrando cuentas a las nuestras”, Anzaldúa sostiene que la situación desde que se publicó *This Bridge* ha cambiado. Ya no se trata de luchar contra las feministas blancas que acaban por excluirlas o silenciarlas. Se trata de reconocer que en la fase “neocolonialista” se tienden a aceptar los valores, las actitudes y la moralidad de los colonizadores, así como sus modos de producción. Ello ha hecho que los antiguos colonizados señalen “como se deben hacer las cosas”, y proyecten su propio auto-desprecio hacia los que no las hacen como ellos, creando dentro de su colectivo un nuevo Otro. “Nada asusta más a una chicana que una cuasi-chicana; nada molesta más a una mejicana que una chicana “aculturada”; nada agita más a una chicana que una latina que la identifica con las *norteamericanas*.”¹². Ya no es la americana blanca la figura central, pero el marco de referencia sigue siendo aún “blanco, macho y heterosexual”. La pureza racial es una falacia. Por eso, inspirándose en José de Vasconcelos, que hablaba de una raza mestiza como la primera “raza síntesis” del globo, Anzaldúa habla de la *conciencia de la nueva mestiza*, una conciencia que está en la frontera entre varias culturas y varios mundos. “La personalidad dual o múltiple de la mestiza está llena de fluctuaciones psíquicas.” La mestiza tiene que cambiar del pensamiento “convergente”, del razonamiento analítico que tiende a usar la racionalidad para dirigirse a un solo objetivo (al modo occidental), al pensamiento “divergente”, caracterizado por un cambio de pautas y objetivos hacia una perspectiva más total, que incluya más que excluya. Tiene que desarrollar tolerancia a las contradicciones, a la ambigüedad. “Tiene una personalidad plural, actúa de una forma pluralista: nada es eliminado -lo bueno, lo malo, lo feo- nada es rechazado, nada abandonado”. La mestiza vive en la ambivalencia, pero también puede superarla mediante un proceso que invierta o resuelva la ambivalencia”. La energía de la *conciencia mestiza* acabará por romper el aspecto unitario de cada nuevo paradigma. Como el futuro depende de la ruptura de paradigmas, de la unión de dos o más culturas, de la creación de una nueva manera de percibir la realidad y a nosotros mismos, y como eso es lo que hace la conciencia mestiza, “en unas

¹² Anzaldúa, G., artículo citado, en Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books, 1990, 145.

pocas centurias el futuro pertenecerá a la mestiza”¹³. Ella acabará con la dualidad sujeto-objeto y con todas las divisiones que están en el origen de nuestra cultura, nuestro lenguaje, nuestro pensamiento y nuestras vidas. El intento de desarraigar el pensamiento dualista de la conciencia individual y colectiva es el comienzo de una larga lucha, pero podría traernos también el fin de la violencia, la guerra, la violación. La mestiza no tiene país, sino que todos los países son suyos; al ser lesbiana la mestiza no tiene raza, porque su propio pueblo la rechaza, pero pertenece a todas las razas; no pertenece a ninguna cultura porque pone en evidencia la cultura imperante; pero participa en la creación de una nueva cultura y una nueva historia que explique al mundo de qué modo, mediante imágenes y símbolos, podemos conectarnos con cada persona del planeta “Soy un amasamiento”, concluye Anzaldúa. Y respecto al feminismo blanco, dice: “Creo que necesitamos permitir a las blancas que se alíen con nosotras”, siempre en la medida en que las mujeres blancas se den cuenta de que no ayudan sino que están dirigidas por las mujeres de color.

Otra feminista, hispana, nacida en Argentina y llevada a EE.UU., María Lugones dice vivir en diferentes “mundos”¹⁴. Afirma: “soy diferentes personas en diferentes mundos y puedo recordar en cualquiera de ellos de qué forma soy en el otro. Soy una pluralidad de yoes.” Entre los latinos parece divertida, intensa; entre los anglos parece seria. El sujeto es múltiple y cambiante y entra en un proceso que ella llama “viajar de un mundo a otro”. Así una no es igual en un “mundo” en el que estereotipadamente latina o en otro en que sólo es latina. Ello no es sintomático de ninguna patología porque se recuerda a sí misma en los diferentes mundos. Hay mundos en los que una se encuentra a gusto: a) porque se comprende y se habla perfectamente el idioma; b) porque se está totalmente de acuerdo con las normas; c) porque se tienen vínculos de amistad y amor con los demás; y d) porque se tiene una historia compartida con ellos. “Pero si restringen sus movimientos y viajan sólo a mundos que son confortables, como hacen los blancos, no pueden darse cuenta de los privilegios que tienen y, por ello se

¹³ Anzaldúa, G., “La conciencia de la mestiza: Towards a New Conscience”, en Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo carás. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1990, p. 377-379.

¹⁴ M. Lugones, “Playfulness, World-Travelling and Loving Perception”, en Anzaldúa, G. (ed.) *Making Face...edición citada*.

comportan arrogantemente.” El viaje de un mundo a otro hace que nuestras identidades se pongan en cuestión porque se ven desde los ojos de los otros.

En un artículo de 1994¹⁵ Lugones llama la atención sobre la distinción entre la identidad “fragmentada” como opuesta a la “múltiple” o compleja. Escribiendo desde la perspectiva de las identidades culturales y sexuales múltiples, Lugones critica el énfasis estructuralista sobre la fragmentación como el reverso del paradigma del sujeto unificado y jerárquicamente ordenado. En palabras de la propia M. Lugones, “mi propósito es distinguir entre la multiplicidad (mestizaje) y la fragmentación (...) La unificación y la homogeneidad son principios relacionados con la ordenación del mundo social. La unificación requiere una ordenación fragmentada y jerárquica. La fragmentación es otra fase de la unidad, tanto en la colectividad como en el individuo. El yo mestizo, del que ella se reclama, desemboca en el mestizaje en el mundo social; en cambio, la fragmentación dentro de los individuos está conectada con la orientación de lo múltiple proyectado hacia un mundo social homogéneo. Esta idea sintoniza con la crítica de Alarcón a De Lauretis, de la que ya he hablado.

2. LOS INTENTOS DE CONSTRUIR UN MOVIMIENTO FEMINISTA INTERNACIONAL Y SU FRACASO. LA CRÍTICA AL ESENCIALISMO Y AL ETNOCENTRISMO POR PARTE DE ALGUNAS FEMINISTAS DEL TERCER MUNDO

He seguido hasta ahora el desarrollo del feminismo “tercermundista” en EE.UU., que desembocó en organizaciones diferentes de mujeres, chicanas, negras, lesbianas, etc. Pero, al mismo tiempo, se comenzaron a realizar Conferencias Mundiales de mujeres (México, 1975, Copenhague, 1980) en donde se llegaron a más desacuerdos que a acuerdos. En estas reuniones se criticó al feminismo por estar basado en el único eje del género, y porque su objetivo era el conseguir los “derechos de la mujer” que, al ser una aplicación concreta de los Derechos Humanos, parecía una reivindicación puramente occidental que, según algunos grupos de mujeres, no encajaba en las demandas de los países descolonizados, con lo que a las acusaciones de racismo se unió la de etnocentrismo. Por eso, prefieren formar organizaciones separadas, ya que piensan que

¹⁵ M. Lugones, “Pureza, impureza y separación”, traducido en Carbonell, N y Torras, M.(eds.), *Feminismos Literarios*, Madrid, Arco Libros, 1999. Publicado por primera vez en la revista *Signs*, nº 19 (1994)

su participación en la definición del feminismo a nivel global es una cuestión de poder y las mujeres del Tercer Mundo son miembros de comunidades con poco poder y sin acceso a los recursos que tienen las mujeres del Primer Mundo y tampoco quieren formar parte de una subcultura del feminismo¹⁶

Esto ocurre paralelamente a la eclosión, dentro del feminismo, de posturas teóricas anti-esencialistas, determinadas por la crítica de la filosofía postmoderna a todas las abstracciones por totalizadoras. En este punto, voy a analizar las ideas de G. CH., Spivak, C. T. Mohanty, y, en parte, O. Schutte.

La postura de la teórica de origen bengalí G. C. Spivak se basa en una crítica acerca al orden económico mundial. El capitalismo se ha presentado alternativamente como *misión civilizadora* en el imperialismo, como *desarrollo* en el neo-colonialismo y como *democracia* en la globalización post-soviética¹⁷ El periodo del capitalismo colonialista o imperialismo, que comenzó al final del XVIII, parece acabar en la mitad de los años cuarenta del siglo XX, cuando comienza el neocolonialismo. Durante el periodo del colonialismo, se creó una clase de funcionarios indígenas que actuaron de intermediarios entre las reglas del imperio y los nativos sometidos a ellas. La historia de esta *intelligentsia* aparece como la constitución de un denominado “sujeto colonial.”, que para Spivak sirve de soporte al discurso y a la narrativa del sujeto europeo dominante.¹⁸

Cuando el imperialismo empezó a ser desmantelado, en el periodo de descolonización, la *elite* nativa pasó de ser el “sujeto colonial” a ser el “informador post-colonial”, asentado preferentemente ahora en la metrópoli (los EE.UU.), y que se dedica a propugnar ideas tales como que el ascender de clase social es ejercer la “resistencia”, o que la desestabilización de la metrópoli se producirá cuando cambie la composición étnica de la población. En cambio, todo lo relacionado con lo subalterno y las sub-clases raciales queda invisibilizado. Este tipo de informador postcolonial controla, mediante la informatización, el discurso de la diferencia cultural que se

¹⁶ Johnson-Odin, C. “Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism”, en Mohanty, C.T., Russo, A., y Torres, L., *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991, p. 320-324.

¹⁷ G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge-London, p. 354, n. 59.

¹⁸ Ibidem, p. 359

propone a los “nativos” del país descolonizado. Entre la explotación capitalista y los valores feudales de especificidad nacional, cultural y étnica existe para Spivak una relación de complicidad.

En este momento de la historia, es de todo punto imposible que los nuevos Estados descolonizados y las antiguas naciones descolonizadas puedan escapar de las cadenas de un sistema económico neo-liberal mundial que, *en nombre del desarrollo e incluso del desarrollo sostenible, elimina cualquier barrera para penetrar en las economías nacionales frágiles*, de modo que cualquier posibilidad de distribución social se vea afectada peligrosamente. Spivak hace notar que los Estados en vías de desarrollo no sólo están unidos por el vínculo común de una destrucción ecológica profunda, sino también por la complicidad entre los que detentan el poder local y tratan de llevar a cabo el “desarrollo” por un lado, y las fuerzas del capital global, por otro. Esta complicidad es denunciada por los movimientos anti-globalizadores que luchan por una justicia ecológica no euro-céntrica, así como por el ecofeminismo.

¿Es aún el feminismo posible en este orden económico? La autora, muy influida por el deconstructivismo derrideano, afirma que en este contexto es imposible pensar en un feminismo “universalista” que, según Spivak, “simula” también la existencia de una colectividad de mujeres, cuando éstas están tan estratificadas como los hombres. Sin embargo, habla de usar el *esencialismo estratégico* en los casos en que sea necesario unir a un grupo de mujeres para una lucha concreta. Así, por lo que se refiere a las “mujeres subalternas”, Spivak analiza el movimiento de mujeres contra el control de la reproducción y las técnicas de ingeniería reproductiva. “La responsabilidad del agotamiento de los recursos mundiales se concentra en la explosión demográfica del Sur y, por ende, en las mujeres más pobres del Sur.” El control de la reproducción en los países pobres proporciona una justificación para la “ayuda” y aleja la atención del exceso de consumo del Norte. Para Spivak, estos serían las dos caras de la moneda de la misma “globalización”. La globalización se manifiesta en el control de la población, exigido por la “racionalización” de la sexualidad, así como el trabajo post-fordista en el hogar que, aunque data de etapas muy anteriores al capitalismo, en la época de la globalización es un residuo que acompaña al capitalismo industrial. Así, las mujeres de todo el mundo, trabajando en casa, absorben gran parte de los costes de mantenimiento, sanidad, seguridad en el trabajo, etc. En opinión de esta autora, éste no es un fenómeno

periférico, sino la continuación del trabajo doméstico no pagado. La autora propone luchar para romper el vínculo entre trabajo y hogar, y hacer comprender a las mujeres de los países empobrecidos que el estar en contra del trabajo en el hogar no es dejar de ser una mujer buena, responsable, en definitiva, no es dejar de ser una mujer.

Otro elemento que analiza es el de los micro-créditos (*credit-baiting*, literalmente, “créditos-anzuelo”) que se proporcionan, sobre todo, a las mujeres pobres sin una infraestructura adecuada ni posibilidad de redistribución social que les permita tener éxito en sus micro-empresas. Estos créditos pretenden crear una voluntad (*subalterna*) para financiar la nueva “aldea global”, con lo que la violencia demasiado visible de la superexplotación parece evaporarse, y con ello engendran lo que Spivak llama el “nuevo sujeto globalizado”. La “democratización”, que era el término-clave del discurso del imperialismo de mediados del siglo XX, ahora se sustituye por la “transformación”, el “ajuste” y éste se articula, ante todo, en términos de género. Esto conduce a la revisión del concepto “Women-in-Development”, propio de la modernización, y a su sustitución por el de “Género y Desarrollo” propio del Nuevo Orden Económico Mundial. Todos estos aspectos le hacen concluir que el “sujeto globalizado” es hoy, ante todo, el que ella denomina “the gendered subaltern”, es decir, la mujer pobre de los países descolonizados. De ella debería ocuparse lo que debería ser el nuevo feminismo postcolonial

En definitiva, Spivak nos muestra que vivimos en un mundo postcolonial en el que existe un neocolonialismo interno en muchos países (no sólo en los EE.UU. con el ejemplo de los chicanos, sino también en los países del Este de Europa con el surgimiento de los nacionalismos). La imagen que se quiere dar del Tercer Mundo como un todo global y homogéneo es una representación tramposa del imperialismo postcolonial. La división internacional del trabajo no se da solamente entre el Primer y el Tercer Mundo sino también entre las clases del Tercer Mundo; sería lo que Samir Amin llama la “feudalización de la periferia”

También Chandra Talpade Mohanty, teórica de origen hindú, sostiene que el feminismo “occidental” lo que hace es homogeneizar a todas las mujeres del Tercer Mundo como si tuvieran las mismas características, haciéndolas hermanas en la lucha y cayendo en el etnocentrismo. Mohanty rechaza esta *sororidad* y aunque afirma que, por

lo general la colonización supuso, en todos los casos, una relación de dominio estructural y una supresión, generalmente violenta, de la heterogeneidad del sujeto colonizado se niega a hablar de la colonización en todos los países como si fuera algo homogéneo

Pero quizá el elemento teórico más relevante que aporta Mohanty es su crítica al universalismo etnocéntrico de los análisis feministas occidentales. Ella cree que se ha hecho una imagen de lo que sería un estereotipo de mujer del Tercer Mundo: como mujer sería alguien con una vida truncada, basada en que está sexualmente sujeta, y, por ser del Tercer Mundo, sería ignorante, pobre, vinculada a las tradiciones y oprimida por la religión, y, sobre todo, víctima de la violencia masculina. Según Mohanty hay que interpretar la violencia masculina contra las mujeres dentro de los parámetros de cada sociedad.

Frente a ésta, estaría la representación de la mujer del Primer Mundo como educada, moderna, con control de su sexualidad y con libertad para tomar sus decisiones. Esto sería contrario a lo que la antropóloga M. Z. Rosaldo afirmaba: “el lugar que la mujer tiene en la sociedad no está determinado por las cosas que hace, y menos por lo que es biológicamente, sino por el significado que sus actividades adquieren mediante interacciones sociales concretas”¹⁹ No se puede, pues, utilizar el término “mujeres” como una categoría estable de análisis, que presupone una unidad ahistórica y universal, basada en su subordinación, lo que acentúa sólo la identidad genérica y deja de lado la clase social y las identidades étnicas.

Mohanty propugna las coaliciones estratégicas que construyan identidades políticas de oposición, basadas en la generalización y en unidades provisionales, pero el análisis de estas identidades de grupo nunca puede basarse en categorías ahistóricas, universalistas²⁰. Si consideramos a las mujeres del Tercer Mundo como oprimidas, hacemos que las mujeres del Primero sean los sujetos de una historia en la que las mujeres tercermundistas tendrían el estatus de objeto. Esta no es más que una forma de

¹⁹ M.Z.Rosaldo, “The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding” en *Signs* (1980), 5 (3): 389-417.

²⁰ C. T. Mohanty, “Cartographies of Struggle: Third World Women and The Politics of Feminism”, en Mohanty, C.T., Russo, A., y Torres, L., *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991, p. 69.

colonizar y apropiarse de la pluralidad de diferentes grupos de mujeres situadas en diferentes clases sociales y étnicas. Así el universalismo etnocéntrico feminista tiende a juzgar las estructuras económicas, legales, familiares y religiosas tomando como referencia los estándares occidentales, y definiendo estas estructuras como subdesarrolladas o “en desarrollo”, con lo que el único desarrollo posible parece ser el del Primer Mundo, invisibilizando así todas las experiencias de resistencia, que se consideran marginales. De este modo, nosotras somos el centro y ellas están en los márgenes, pero no es el centro el que determina los márgenes, sino éstos los que determinan con sus límites, el centro”²¹

En definitiva, Chandra T. Mohanty piensa que si se habla de feminismo postcolonial y queremos poner de manifiesto algunos puntos en común, éstos serían: a) la idea de que sobre estas mujeres existe una confluencia de opresiones que es fundamental para moldear su experiencia de marginalidad política y social, determinando que la política feminista se base en la opresión específica que el imperialismo y el racismo han tenido en cada contexto social; b) el papel crucial que ha tenido y tiene el Estado hegemónico, que domina su vida diaria y su lucha por sobrevivir; c) el significado de la memoria y la escritura en la construcción de una oposición activa; d) las diferencias, conflictos y contradicciones internas a las organizaciones y comunidades del Tercer Mundo; y e) la insistencia en las complejas interrelaciones entre las luchas feministas, racistas y nacionalistas

3. ¿Es posible un feminismo global?

Después de las críticas que hemos ido analizando a las abstracciones, parecería que no pueda realizarse generalización alguna sobre las mujeres, llegando al extremo de considerar que cualquier argumento presentado por el feminismo anterior, es decir, occidental (blanco, de clase media, etc) sobre las mujeres en situaciones o países oprimidos era una forma más de ejercer el imperialismo cultural. Esto hizo que muchas feministas del Primer Mundo se dedicaran a hablar de las diferencias entre mujeres y de la imposibilidad de superar la “localización” que cada una tenía. Sin embargo, los

²¹ Ibidem, p. 73

intentos por conseguir una coalición en las luchas de los movimientos de mujeres del Primer y Tercer Mundo continuaban, gracias a que también había feministas que sí creían que las mujeres tenían mucho en común: la discriminación que sufren, las pautas basadas en la violencia de género, incluyendo malos tratos, explotación sexual y económica de las mujeres son rasgos que se han encontrado en prácticamente todas las culturas.

Esto hizo que se pusieran en pie movimientos que impulsaron la lucha feminista hasta conseguir que en la conferencia Mundial de la ONU en Viena (1993) se reconociera el hecho de que la violencia de género constituye una violación de los derechos humanos que requiere una acción inmediata para erradicarla, y que se creara un “Comité para la eliminación de cualquier forma de discriminación contra las mujeres”. Al mismo tiempo estos grupos protestaron contra los serios problemas económicos del Tercer Mundo, especialmente de las mujeres y pusieron de relieve la responsabilidad que tenían en ello las políticas de ajuste promovidas por el Banco Mundial y las multinacionales. S.M.Okin aclara *que las mujeres de estos movimientos nunca dijeron que todos los problemas de las mujeres fueran iguales en todos los Estados, en todas las culturas ni en todas las clases sociales*. También fue en este contexto como empezaron a oírse voces de mujeres silenciadas antes por sus propios gobiernos. A esta Conferencia siguió la del Cairo y la de Pekín (1995). Las conclusiones a las que llegaron los grupos que prepararon estas Conferencias fueron: 1) reconocer que las mujeres se ven directamente afectadas por leyes y costumbres referentes a la sexualidad, matrimonio, divorcio, familia, custodia de hijos, leyes que contribuyen a darles un menor poder dentro de su propia familia. 2) Reconocer que las circunstancias de las mujeres les hacen ser más vulnerables sexualmente que los hombres y mucho más expuestas a abusos sexuales o a explotación sexual, más afectadas por su fertilidad que los hombres, a menos que se les proporcionen medios de controlarla. 3) Reconocer que las mujeres y el trabajo que realizan tienden a ser considerablemente menos valorado que los hombres y su trabajo, independientemente de lo productivo o importante que sea el trabajo que hagan²²

²² Cf. S.M.Okin, “Feminism, Women’s Human Rights and Cultural Differences”, en Harding, S. y Narayan, U. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 39.

¿Puede considerarse este conocimiento como una muestra más de etnocentrismo?. Pienso que lo sería si la situación de las mujeres de Occidente se pusiera como ejemplo de lo que debería ser la situación en todo el mundo. Pero todas sabemos que la discriminación de la mujer, la violencia patriarcal, la desigualdad, etc. no se han acabado, ni mucho menos, en los países occidentales y que tenemos que luchar mucho aún para conseguir que acaben. De la misma forma, el hecho de que la ONU proclamara en 1948 la Declaración de Derechos Humanos no ha hecho que éstos se cumplan en los países que la firmaron ni siquiera hoy. Es decir, las mujeres occidentales sufren muchas discriminaciones, aunque no sean las mismas, ni las sufran igual, ni se pueda hablar, claro, de mujeres occidentales como un todo.

Uma Narayan, que está en buena parte de acuerdo con las críticas de muchas feministas al esencialismo de género y al esencialismo cultural, señala el hecho de que, en ocasiones, los intentos de sortear el esencialismo de género, contribuyen, en vez de evitarlo, al esencialismo cultural. Esto ocurre, según Narayan, por una comprensión incompleta de la relación entre el esencialismo de género y el imperialismo cultural. El esencialismo de género, perpetuado por sujetos relativamente privilegiados, incluyendo algunas feministas occidentales, aparece como una forma de imperialismo cultural, en tanto que estos sujetos privilegiados tienden a construir sus “Otros” culturales a su imagen y semejanza, haciendo pasar sus problemas particulares por los de “todas las mujeres”. Pero hay que reconocer también que esta visión ignora el grado en el cual el imperialismo cultural en muchas ocasiones opera mediante la “insistencia en la Diferencia”, mediante una proyección de las “diferencias” imaginarias que constituyen a los Otros de este imperialismo como el Otro, y no sólo mediante la “insistencia en la Identidad”.

Es decir, los intentos de evitar el peligro de la “Identidad” frecuentemente desembocan en desplazamientos hacia la búsqueda del fundamento en la “Diferencia”, sin lograr entender que el “imperialismo cultural” puede mezclar las dos cuestiones.” *Es decir, juega con dos barajas*. Por un lado, la misión civilizadora del colonialismo, que ha incluido desde la conversión al cristianismo hasta la imposición de la economía capitalista neoliberal, presupone alguna forma de “identidad” que capacitaría a estos

pueblos para “hacerse occidentales” en la medida que mostraban su habilidad para beneficiarse del “progreso” con el que le recompensaban las normas coloniales. Y, por otro lado, el imperialismo cultural está de acuerdo con la visión de los colonizados de que ellos son los Otros, porque ello presupone no sólo las *diferencias* respecto al colonizador sino también la *inferioridad* respecto al sujeto occidental.

Por eso Narayan cree que “una perspectiva feminista postcolonial que procure atender a las diferencias entre las mujeres sin reproducir las nociones esencialistas de las diferencias culturales tiene que conocer hasta qué punto el pensamiento del colonialismo está basado en una “insistencia en la Diferencia”²³, especialmente en el contraste absoluto entre Oriente y Occidente, siendo consciente de que tal contraste es una mera fantasmagoría colonial. La representación colonial de la cultura occidental tiene un parecido lejísimo con los valores morales, políticos y culturales que *realmente* penetran la vida de las sociedades occidentales. ¿Cómo pueden considerarse lemas de la civilización occidental la libertad y la igualdad, cuando las naciones occidentales practican la esclavitud, colonización y expropiación, así como la negación de la libertad y la igualdad, no sólo en lo que se refiere a los países colonizados sino, incluso, con grandes sectores de los propios sujetos occidentales, entre ellos las mujeres? Hay que tener en cuenta siempre que existen profundas similitudes entre los países colonizados y los “Otros” que están dentro de la propia cultura occidental, debido a las brutales desigualdades económicas que hay entre sus miembros, la jerarquización de sus sistemas sociales y la desigualdad y el maltrato de las propias mujeres occidentales.

Esto es lo que ha ocurrido con la visión de que las doctrinas de la igualdad y de los derechos humanos son el fruto del imperialismo occidental, cuando lo cierto es que han sido producto fundamentalmente *de las luchas contra el imperialismo occidental*²⁴ En general, los orígenes de una práctica o concepto no tienen por qué limitar su alcance y relevancia. Así la adopción de ideas, prácticas y tecnologías de los Otros, su asimilación y transformación, es un proceso que se ha producido muchas veces y no precisamente

²³U. Narayan, “Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism”, en Harding, S. y Narayan, U. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 83.

²⁴ Ibidem, p. 91.

sólo en el Tercer Mundo: recordemos ejemplos tan variados como la pólvora, el compás, el café y el cristianismo.

Las protestas de algunas feministas que creen que la igualdad y los derechos humanos son valores occidentales tiene como consecuencia reforzar la retórica de dos tipos de agentes sociales que no son precisamente proclives a las exigencias feministas: por un lado, los portavoces de la supremacía cultural de Occidente que afirman que la igualdad, los derechos y la democracia prueban la superioridad moral y política de los occidentales respecto a los Otros (A. Bloom, etc.). En segundo lugar, están los fundamentalismos del Tercer Mundo que también comparten la idea de que estas nociones son occidentales y, por tanto, irrelevantes e inauténticas para los sujetos tercermundistas, quienes deben suprimirlas para “preservar sus culturas”.

Para Narayan, los estereotipos que las feministas occidentales han tenido sobre las mujeres del Tercer Mundo se repiten en éste cuando se rechaza el feminismo como una construcción meramente occidental: no existe “la mujer occidental”. Además, esto contribuye a dar razón a los grupos de hombres del Tercer Mundo, tanto liberales como de izquierda, que consideran el feminismo como adecuado sólo para una economía desarrollada, pero que no tiene sitio en el *ethos* colectivo tercermundista. La retórica política que separa tajantemente los valores occidentales y los no-occidentales ignora premeditadamente la colaboración entre determinadas elites occidentales con las del Tercer Mundo, con lo que se dismantelan a la vez los derechos y la calidad de vida de muchos ciudadanos del Primer y el Tercer Mundo. Muchos regímenes no-occidentales que utilizan la consabida retórica sobre la preservación de sus culturas, buscan la ayuda económica, política y militar de Occidente. De esta forma, el feminismo que acepta estas divisiones no deja de usar las herramientas ideológicas del Amo²⁵ sólo que, en este caso, no son del Amo occidental sino de los nuevos Amos locales. Para utilizar otros conceptos, más próximos a la tradición ilustrada, suscribo lo que dice C. Amorós: con el proceso de globalización se internacionaliza el contrato sexual. “La feminización de la pobreza, consecuencia de que las áreas de economía de subsistencia que las mujeres

²⁵ La metáfora es de Audre Lorde: “el uso de las herramientas del Amo no dismantela la casa del Amo.”

controlaban se ven más y más deprimidas, es correlativa al reforzamiento del papel de los varones como proveedores, resultado de su alianza con los colonizadores.”²⁶

En definitiva, cualquier valor no-occidental, no tiene por qué ser anti-imperialista o anticolonial, y viceversa. Las feministas deben tener en cuenta que un valor o una práctica no-occidental (bien por su origen o por el contexto en el que se impone) no significa que, sólo por ello, sea anti-imperialista o anticolonial. Pero, asimismo, las feministas deben tener en cuenta, que un valor o una práctica occidental en su origen puede utilizarse con fines anti-colonialistas y, por tanto, formar parte del programa de un feminismo post-colonial (como ocurre con el discurso de los Derechos Humanos)

En conclusión, el relativismo cultural esencialista puede resultar tan perjudicial como la afirmación de la “identidad universal”. Para poder realizar su lucha por la emancipación de las mujeres del Tercer Mundo, el feminismo postcolonial anti-imperialista, en vez de echarse en brazos del relativismo, debería cuestionarse las dicotomías establecidas entre las culturas no-occidentales y la occidental, (o entre el Norte y el Sur), lo que pondría de manifiesto que las dos caras de la dicotomía son *idealizaciones totalizadoras*, cuyo estatus imaginario ha sido ocultado por la historia colonial y postcolonial del despliegue ideológico de este binarismo. El feminismo postcolonial debe resistirse a las variadas formas de esencialismo cultural, *incluyendo las versiones relativistas*. Es decir, cuestionar que haya totalidades netas llamadas “culturas diferentes”, cada una de las cuales es internamente consistente y monolítica, pero que se diferencia de las otras “culturas”. Narayan cree que, en todos los contextos culturales contemporáneos, existen debates y conflictos entre sus propias prácticas y valores. El ser conscientes de ello nos puede llevar a una comprensión más atinada de la multiplicidad de las *diferencias reales* en valores, intereses y perspectivas que entrecruzan los contextos nacionales y transnacionales en la actualidad.

En este punto, Narayan discute con S. Moller Okin, quien achaca al feminismo antiesencialista el llegar hasta el punto de no poder hacer ninguna generalización sobre las mujeres. Narayan afirma que no todas las generalizaciones son iguales. No es lo mismo decir “la prostitución es aún la principal fuente de recursos para las mujeres

²⁶ C. Amorós, “Presentación (que intenta ser un esbozo del “status quaestionis”)” en Amorós, C. (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, p. 53.

africanas” que decir, con el “Comité para la eliminación de cualquier forma de discriminación contra las mujeres” que “las mujeres continúan siendo discriminadas en todo el mundo en lo que se refiere al reconocimiento, disfrute y ejercicio de sus derechos individuales en público y en privado y están sujetas a variadas formas de violencia” La primera es falsa y ofensiva. La segunda es argumentable y puede resultar útil para llamar la atención sobre la violación de los derechos de las mujeres, aunque no reconozca las variaciones en la violación de estos derechos según los diversos contextos nacionales y según los diferentes grupos de mujeres. Es preciso analizar cualquier generalización en función de su exactitud empírica y su utilidad o riesgo político. Por eso muchas de los recelos ante el universalismo estarían ligados más bien a un *pseudouniversalismo*.

En definitiva y repitiendo la pregunta anterior ¿puede existir un feminismo global? Hemos visto que la “política de la identidad”, que comenzó con la Declaración del *Combahee River Collective*, y el feminismo negro, se ha trasladado después a los países “descolonizados” o neocolonizados como dice Spivak. Sin embargo, creo que el globo de la política de la identidad está progresivamente desinflándose, especialmente por el hecho de que las mujeres se están dando cuenta que “preservar la identidad de una cultura” acaba siempre en una “sobrecarga de identidad” que recae sobre ellas (M. Le Doeuff).

Si bien es cierto que el término feminismo ha suscitado muchos recelos al considerarse algo propiamente occidental y que hay que reconocer que la crítica de las “otras” feministas al racismo y al etnocentrismo ha podido ser en algunas etapas acertada (aunque yo opino que ha sido desproporcionada), hoy sabemos que, como documenta Kumari Jayawardena²⁷, muchas mujeres de Asia y Oriente Medio lucharon colectivamente contra su subordinación en el siglo XIX y comienzos del XX, aunque hayan sido más reticentes a formar organizaciones autónomas de mujeres y hayan expresado su feminismo en el contexto de las luchas de liberación nacional, de la agitación obrera y de las rebeliones campesinas. Lo mismo dice Uma Narayan de sí

²⁷ *Feminism and Nationalism in the Third World*, London, Zed Books Ltd., 1986

misma: su feminismo fue muy temprano, anterior a su occidentalización y se expresó en su lengua materna. Es decir, esta primera generalización no es cierta.²⁸

Sin embargo, se llamen o no feministas, lo que sí es verdad es que existen muchos grupos en el Tercer Mundo que luchan en defensa de los intereses de las mujeres. Maxine Molineux, que ha estudiado las movilizaciones de las mujeres nicaragüenses, distingue entre intereses de género prácticos y estratégicos. Los primeros surgen de la vida y situación concreta de éstas e incluyen comida, agua, sanidad, ingresos económicos, transporte, etc. Estas exigencias, no obstante, no ponen en cuestión las formas de subordinación predominantes. Por ello puede ocurrir que el hecho de satisfacer las necesidades de este tipo en las mujeres pueda estar reforzando la división sexual del trabajo al presuponer que la mujer es la responsable del cuidado de la familia.

Los intereses de género estratégicos serían la abolición de la división sexual del trabajo, la repartición del trabajo doméstico y del cuidados de los hijos, la abolición de formas institucionalizadas de discriminación como puede ser el derecho a la propiedad de la tierra o de la casa, el establecimiento de la igualdad política; libertad para controlar nacimientos y adopción de medidas contra la violencia masculina y el control sobre las mujeres. Estos grupos que promueven estos intereses son los que parece que pueden compartir puntos de acuerdo con lo que llamamos feminismo. Pero estos grupos tienen falta de apoyo por parte de los gobiernos nacionales así como de las agencias bilaterales de ayuda. Por eso muchos de estos grupos empiezan por trabajar en intereses prácticos de género, para pasar a tratar luego los estratégicos. (O al revés, en Bombay, el Forum contra la Opresión de mujeres, que empezó por luchar contra violación y se decidió luego a adoptar como objetivo el que la mujer tenga derecho a vivir en su propio hogar.)

Por tanto, si hubiera que pensar en un programa para un feminismo global, habría que tener en cuenta no sólo estas exigencias, sino también otras tales como condonar la deuda de los países del Tercer Mundo, replantearse el tipo de industrias y tecnología exportadas del Primer Mundo al Tercero, la degradación ambiental, la extracción de recursos naturales del Tercer Mundo, las concepciones “occidentales” de desarrollo y pautas de consumo, el militarismo, el turismo sexual, el tráfico de drogas y el tráfico

²⁸ Aquí tomo feminismo en un sentido amplio. Sin embargo, estoy de acuerdo con Celia Amorós en la idea de que el feminismo, en sentido estricto, es un tipo de pensamiento que tiene como referente la idea racionalista e ilustrada de la igualdad de los sexos y que va unido a una lucha por conseguirla.

internacional de mujeres. Pero, ante todo, la clave estaría en conseguir que las luchas por la identidad vayan unidas a proyectos emancipatorios, porque, entonces, las identidades no se reifican, sino que se convierten en identidades fluidas (Lidia Cirillo). Es decir, las luchas por la emancipación de la mujer son lo que diferencia un proyecto femenino de otro feminista (Celia Amorós). Desde luego no se trata de pensar en las feministas del Primer Mundo como misioneras que llevan la civilización a tierras salvajes, pero tampoco puede ocurrir que las personas que son conscientes de la subordinación de las mujeres en su propia cultura, deban olvidarse de este mismo problema en otras culturas. Marnia Lazreg se pregunta: “¿Hasta qué punto puede el feminismo occidental prescindir de una ética de la responsabilidad cuando hable de mujeres diferentes? La respuesta sería que no debemos subsumir a otras mujeres bajo la propia experiencia, pero tampoco construir una verdad separada para ellas.(..) Cuando las feministas niegan esencialmente a las otras mujeres la humanidad que reclaman para sí mismas, prescinden de cualquier exigencia ética”.

Quizá no sea el momento de plantearse una sororidad global (la carta abierta de Audre Lorde a Mary Daly deja muy mal parada esa idea²⁹). Pero puede que no sea tan disparatado hablar de una *comunidad imaginaria* (Mohanty, Jaggard), cada vez más inclusiva, abierta e igual, sin dejarnos llevar por una visión romántica ni renunciar a poner en primer plano los problemas y desigualdades reales que tenemos en nuestras sociedades. Se trataría, más bien, de concebir las identidades como en permanente proceso de re-significación reflexiva, de renormativización siempre tentativa, proceso en el que las luchas por la identidad vayan unidas a proyectos emancipatorios, poniendo de manifiesto las funestas consecuencias del relativismo cultural, ya criticado hoy hasta por las feministas anti-esencialistas y recobrando un nuevo universalismo crítico re-imaginado, re-significado, en el que el proyecto emancipatorio sea posible, sin que las culturas actúen como barreras que impidan la interpelación mutua y, si fuera posible, la lucha conjunta de las mujeres contra ese Nuevo Orden Económico Global, que va descubriendo cada día que pasa, su cara más feroz y siniestra, es decir, su auténtico rostro.

²⁹ A. Lorde, *Sister Outside. Essays and Speeches*, The Crossing Press, Freedom CA, 1993.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

- ALARCÓN, N. (1990): "The Theoretical Subject(s) of *This Bridge called my Back* and Anglo-American Feminism", en ANZALDÚA, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books.
- ALCOFF, L.M. (2000): "What Should White People Do?", en HARDING, S. y NARAYAN, U. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- ÁLVAREZ, S. (2001): "Diferencia y teoría feminista", en BELTRÁN, E. y MAQUIEIRA, V. (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza.
- AMORÓS, C. (1997): *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra.
- (2000): "Presentación (que intenta ser un esbozo del "status quaestionis")" en AMORÓS, C. (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis.
- (2001): "A vueltas con la igualdad y la "diferencia sexual", en la revista *Viento Sur*, Noviembre.
- ANZALDÚA, G. (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lutte Books.
- (ed.). (1990): *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books.
- BENHABIB, S. (2002): *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Oxford-Princeton, Princeton University Press.
- DAVIS, A. (1981): *Women Race and Class*, New York, Random House.
- DE LAURETIS, T. (1987): *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press.
- (ed.). (1988): *Feminist Studies / Critical Studies*, London, The McMillan Press.
- (2000): *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid Horas y Horas.
- FEMENÍAS, M. L. (2000): *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires, Catálogos.
- HARDING, S. y NARAYAN, U. (eds.). (2000): *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- HOOKS, B. (1981): *Ain't I a Woman*, Boston, South End Press.
- (1989): *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*, Toronto, Between The Lines.

- HULL, G.T., SCOTT, P.B. y SMITH, B., (eds.), (1982): *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Westbury, Feminist Press.
- JOHNSON-ODIN, C. (1991): "Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism", en MOHANTY, C.T., RUSSO, A., y TORRES, L., *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- LUGONES, M. (1990): "Hablando cara a cara/Speaking Face to Face: An Exploration of Ethnocentric Racism" en ANZALDÚA, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books.
- (1990): "Playfulness, "World"-Travelling and Loving Perception", en ANZALDÚA, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books.
- (1999): "Pureza, impureza y separación", en *Feminismos Literarios*, CARBONELL, N y TORRAS, M.(eds.), Madrid, Arco Libros. Publicado en *Signs*, 19 (1994)
- MINH-HA, Trinh T. (1989): *Women,Native,Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.
- (1990): "Not you/ Like You: Post-colonial Women and the Interlocking Questions of Identity and Difference", en ANZALDÚA, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books.
- MOHANTY, C. T. (1991): "Cartographies of Struggle: Third World Women and The Politics of Feminism", y en MOHANTY, C.T., RUSSO, A., y TORRES, L., *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- (1991): "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en MOHANTY, C.T., RUSSO, A., y TORRES, L., *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- MORAGA, C. y ANZALDÚA, G., (eds.). (1981): *This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown, MA, Persephone Press.
- NARAYAN., U. (1997): *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*, New York, Routledge.
- (2000): "Essence of Culture and a Sense of History. A Feminist Critique of Cultural Essentialism", en HARDING, S. y NARAYAN, U. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- OKIN, S.M. (2000): "Feminism, Women's Human Rights and Cultural Differences", en HARDING, S. y NARAYAN, U. (eds.), *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton.

- SANDOVAL, C. (1990): "Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women's Studies Association Conference", en ANZALDÚA, G. (ed.) *Making Face, Making Soul, Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, San Francisco, Aunt Lutte Books.
- SMITH, B. (1982): "Racism and Women's Studies", en HULL, G.T., SCOTT, P.B. y SMITH, B., (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Westbury, Feminist Press.
- SPIVAK, G.Ch. (1999): *In Other Words. Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1986. De este libro está traducido al castellano un capítulo: "Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía", en *Feminismos Literarios*, CARBONELL, N y TORRAS, M.(eds.), Madrid, Arco Libros.
- (1988): "Can the subalterns speak?", en NELSON, C . y GROSSBERG, L.(eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press.
- (1999): *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present* Harvard University Press, Cambridge-London.