

Diálogo y Diferencia

Los Feminismos Desafían a la
Globalización

Editado por

Sylvia Marcos y Marguerite Waller

Traducción Rocío Suárez López
Capítulo 4 Isabel Vericat

Para Andrea, Candida, Ramona, Esther, Rigoberta

In Memoriam
Gloria Anzaldúa

Contenido

Prólogo de Editora de la Serie <i>Chandra Talpade Mohanty</i>	
--	--

Colaboradoras	
Agradecimientos	
Introducción <i>Sylvia Marcos y Marguerite Waller</i>	
Parte I: Encuentros	
1. Hacia una Ética de los Encuentros Transnacionales, o ¿"Cuándo" una Mujer "China" es Considerada una "Feminista"? <i>Shu-mei Shih</i>	
2. Buscando el Sentido en Chino del "Feminismo"/Estudios de las Mujeres <i>Yenna Wu</i>	
3. Conferencias Internacionales como Escenarios para la Lucha Feminista Transnacional: El caso de la Primera Conferencia Internacional sobre las Mujeres de África y de la Diáspora Africana <i>Obioma Nnaemeka</i>	
Parte II: Diálogos	
4. Las Fronteras Interiores: El Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México <i>Sylvia Marcos</i>	
5. "Una Sola Voz Mata Nuestras Dos Voces": Feminismo del 'Primer Mundo' y Compromisos Feministas Transculturales <i>Marguerite Waller</i>	
6. Conversación sobre "El Imperialismo Feminista y las Políticas de la Diferencia" <i>Shu-mei Shih, Sylvia Marcos, Obioma Nnaemeka y Marguerite Waller</i>	
Parte III: Reconceptualizando los Derechos	
7. Vientos del Sur: Hacia un Nuevo Imaginario Político <i>Corinne Kumar</i>	
8. Entrecruzamientos Fortuitos: Turismo, Trabajo sexual y Derechos de las Mujeres en la República Dominicana <i>Amalia Lucía Cabezas</i>	
9. "Feminismo y Derechos Humanos en la Encrucijada de África: Reconciliando Universalismo y Relativismo Cultural" <i>Joy Ngozi Ezeilo</i>	

Prólogo de la Editora de la Serie

La Serie de *Estudios Comparativos Feministas* (ECF) pone en primer plano los escritos, organizaciones y reflexiones sobre trayectorias feministas más allá de las fronteras históricas y culturales de los estados nación. Ésta se ocupa de los aspectos analíticos y políticos fundamentales que están involucrados en la producción transcultural de conocimiento acerca de las mujeres y el feminismo, analizando las políticas académicas y de conocimiento en relación a la organización feminista y los movimientos sociales. Recurriendo al pensamiento feminista en diversos campos, la serie ECF aborda innovadores estudios feministas comparativos, estrategias pedagógicas y curriculares, organización comunitaria y educación política. Ésta explora y crea una praxis feminista comparativa que aborda algunas de las cuestiones más urgentes que hoy día enfrentan las pensadoras y activistas críticas. *Diálogo y Diferencia: Los Feminismos Desafían a la Globalización* es un excelente ejemplo de este tipo de praxis feminista comparativa. Al poner en un primer plano a la diferencia y el diálogo a través de un cruzamiento de fronteras geográficas, ideológicas, raciales, nacionales y sexuales y desafiando a la “globalización” de frente, esta colección abre nuevas formas de pensamiento y organización feminista.

Durante muchas décadas pasadas, las feministas a través del globo han logrado una variedad de éxitos – sin embargo, heredamos un gran número de retos que nuestras madres y abuelas enfrentaron. Además tenemos también nuevos desafíos que enfrentar al intentar encontrarle sentido a un mundo indeleblemente marcado por las fallas de los estados naciones capitalistas postcoloniales y comunistas para satisfacer las necesidades sociales, económicas, espirituales y psíquicas de la mayoría de los habitantes del mundo. En el año 2004, la globalización ha venido a representar el interés de las corporaciones y del libre mercado más que la autodeterminación y liberación de la dominación política, cultural y económica para todos los pueblos del mundo. El proyecto de construcción del imperio norteamericano, paralelamente a la dominación del capitalismo corporativo mata, priva de sus derechos y empobrece a las mujeres en todas partes. La militarización, la degradación ambiental, las prácticas heterosexistas del estado, los fundamentalismos religiosos y la explotación del trabajo de las mujeres por el capital, todos estos problemas plantean profundos desafíos para las feministas en la actualidad. Recobrar y recordar historias de insurgencia no ha sido nunca tan importante, como en este tiempo marcado por amnesia social, cultura de consumo global y la movilización en todo el mundo de nociones fascistas de “seguridad nacional”.

La serie de *Estudios Comparativos Feministas* contribuye a la producción de conocimiento y pensamiento estratégico requerido para abordar estos asuntos urgentes. La serie toma como su premisa fundamental la necesidad de la participación comprometida feminista con los procesos - globales además de locales - ideológicos, económicos y políticos y la urgencia del diálogo transnacional para construir una cultura ética capaz de resistir y transformar las prácticas mercantilistas y explotadoras de la cultura y la economía global. Algunos volúmenes individuales de esta serie ofrecen intervenciones sistemáticas y desafiantes dentro de los estudios feministas, (aún) cuantiosamente basados en la tradición euro-occidental, al mismo tiempo que se destaca el trabajo posible y necesario que debiera hacerse para imaginar y desarrollar una solidaridad feminista transcultural y multirracial.

Es precisamente en el desafío simultáneo de la globalización hegemónica y los feminismos hegemónicos que *Diálogo y Diferencia* establece su marca. Traspasando los rígidos legados de las divisiones entre teoría y activismo, los supuestos de las diferencias como divisiones, los proyectos colonizadores del feminismo hegemónico, la desestabilización y re-imaginación de las epistemologías feministas más allá de divisiones culturales y cosmológicas, este volumen teoriza y desarrolla coaliciones y solidaridades feministas transnacionales. Las secciones sobre “Encuentros”, “Diálogos” y “Reconceptualización de Derechos” especifican y problematizan las nociones recibidas de diferencia, poder, conflicto y relacionalidad. Los ensayos se mueven a través de un cuidadoso anclaje de posiciones ideológicas feministas y epistemológicas en tiempo, espacio e historia, hacia la visualización de un nuevo imaginario feminista (nuevas formas de comunicación, interacción y conceptualización de la justicia feminista). El ensayo de Corinne Kumar “Vientos del Sur: Hacia un Nuevo Imaginario Político” encarna esta visión. El análisis de Kumar de las “Cortes de las Mujeres” que son audiencias públicas además de espacios sagrados para las mujeres que han sido víctimas de una violencia no reconocida por los sistemas legales, ilustra las profundas limitaciones analíticas de los marcos teóricos, basados en los discursos de los derechos humanos de la Ilustración. A su vez Joy Ngozi Ezeilo, al mismo tiempo que reconoce la importancia de las luchas basadas en derechos, analiza las posiciones universalista y relativista cultural de los derechos humanos para concluir que ninguna de las dos es adecuada para proteger los derechos de las mujeres.

Al moverse a través y más allá de los encuentros, diálogos y conflictos feministas transnacionales cuidadosamente contruidos, *Diálogo y Diferencia* sugiere finalmente

formas prácticas y teóricas de alianza, coalición y solidaridad. En esto, encarna el espíritu de la serie de *Estudios Comparativos Feministas*.

Chandra Talpade Mohanty
Editora de la serie
Ithaca, New York

Colaboradoras

Amalia Cabezas Es asistente de maestra en Estudios de las Mujeres en la Universidad de California, Riverside. Sus intereses de investigación incluyen turismo sexual, derechos humanos de las mujeres, las políticas de género, asuntos de salud y económicos.

Joy Ngozi Ezeilo Es una activista/abogada feminista y académica que tiene una Licenciatura en Leyes del Colegio *Queen Mary and Westfield*, de la Universidad de Londres y otra de la Escuela de Leyes de Nigeria; un diplomado en Estudios de Paz y Resolución de Conflictos de la Universidad de Uppsala, Suecia. Es maestra de leyes, en la Facultad de Derecho, Universidad de Nigeria, unidad de Enugu. Actualmente es la Comisionada Honorífica de Asuntos de las Mujeres y Desarrollo Social del Estado de Enugu, Nigeria. Ella es la fundadora de ex directora ejecutiva del *Women's Aid Collective* (WACOL), una organización no gubernamental que existe para promover los derechos humanos de las mujeres así como de las y los jóvenes. Ha recibido muchas donaciones y premios, incluyendo la Beca *British Chevening*, una subvención de la Fundación *John D. and Catherine T. MacArthur* y una Cátedra Regente de la Universidad de California, *Riverside*. Fue pionera del curso "Mujeres, Niñas/os y las Leyes" en la Universidad de Nigeria. Ha trabajado como consultora internacional/capacitadora en Derechos Humanos, asuntos de Género, Gobierno y Resolución de Conflictos y ha publicado en las áreas de derechos de las mujeres y de las/os niñas/os en Nigeria y en África.

Corinne Kumar Es socióloga y actual Secretaria General de El Taller, una organización No Gubernamental, con sede en Túnez. Antes de radicar en Túnez, fue directora del *Centre for Development Studies* en India y es ahora la coordinadora regional del *Asian Women's Human Rights Council*, una red de organizaciones de derechos humanos de las mujeres en Asia y en el Pacífico. Algunas veces es poeta y peregrina de la vida, siempre.

Sylvia Marcos Es una académica y activista internacionalmente reconocida que ha estado trabajando con el movimiento de mujeres indígenas en su nativo México y en otros países. Ha publicado muchas obras sobre este tema. Su libro más reciente en inglés es *Taking from the Lips: Gender & Eros in Mesoamerican Religions* (Brill, 2006) y en español editó el tercer volumen de la *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Religión y Género*, Madrid, Editorial Trotta, 2004. Ha sido profesora e impartido conferencias en universidades de los Estados Unidos, Europa, Asia y América Latina.

Obioma Nnaemeka Es profesora decana de francés, estudios de las mujeres y estudios de África/Diáspora Africana y ex directora del Programa de Estudios de las Mujeres en la Universidad de Indiana, Indianápolis. Es la Presidenta de la *Association of African Women Scholars*. Una ex residente del *Rockefeller Humanist* (University of Minnesota), Profesora Visitante Distinguida *Edith Kreeger-Wolf* (Northwestern

University) y Profesora Visitante Distinguida *Verne Wagner* (University of Kansas), la Profesora Nnaemeka ha sido maestra en muchas instituciones educativas en África y Norteamérica. Es integrante de Consejos de Administración de varias organizaciones no gubernamentales internacionales y del Consejo de Asesores/as de revistas académicas. Ha publicado ampliamente sobre literatura, estudios de las mujeres, desarrollo y estudios de África/Diáspora Africana.

Shu-mei Shih es maestra en las áreas de literatura moderna y contemporánea (de China, Taiwán, Hong Kong y Asiática Americana), teoría literaria, cultura visual y estudios feministas. Ha publicado artículos en revistas como *PMLA*, *Journal of Asian Studies*, *Differences*, *Positions*, *Signs* y *New Formations* y es la autora de *The Lure of the Modern: Writing Modernism in Semicolonial China, 1917-1937* (University of California Press) y de *Visuality and Identity* (University of California Press, 2006). En 2003 editó un número especial de la Revista *Postcolonial Studies* (summer 2003) con el título “*Globalization and Taiwan’s (In)significance*” y coeditado con Françoise Lionnet, *Minor Transnationalism* (Duke University Press, 2005). Participa en el *Transnational and Transcolonial Studies Multicampus Research Group* de la Universidad de California como Codirectora y ha estado dirigiendo el *Center for Comparative and Interdisciplinary Research on Asia* del Instituto Internacional de la Universidad de California durante varios años.

Marguerite Waller es profesora decana de Estudios de las Mujeres y Literatura Comparativa de la Universidad de California *Riverside*. Ha publicado ampliamente en las áreas de teoría feminista, movimientos de mujeres contemporáneos, arte y actuación feminista de la frontera, cine italiano y literatura europea del renacimiento y ha trabajado artísticamente con el Grupo de Mujeres Artistas “Las Comadres” activo en la región fronteriza San Diego/Tijuana. Es autora de *Petrarch’s Poetics and Literary History* (University of Massachusetts Press, 1980); coeditora con Jennifer Rycenga de *Frontline Feminisms: Women, War and Resistance* (Routledge, 2001) y coeditora con Frank Burke del libro *Federico Fellini: Contemporary Perspectives* (University of Toronto Press, 2002).

Yenna Wu es profesora de chino y directora del *Asian Languages and Civilizations Program* de la Universidad de California *Riverside*. Después de obtener una licenciatura en Literatura Inglesa y Europea de la Universidad Nacional de Taiwán recibió una maestría de la University of California Los Angeles (UCLA) en 1981 y su doctorado en Estudios del Este de Asia de la Universidad de Harvard en 1986. La

doctora Wu es una de las primeras especialistas en ficción china del periodo imperial tardío, que ha desarrollado investigaciones rigurosas y profundas sobre las representaciones de las dinámicas de género. Ha publicado seis libros y cerca de cuarenta artículos de revista sobre varios temas de literatura china, además de muchas colaboraciones en libros; ha hecho también traducciones y reseñas de libros. Su libro más reciente *The great Wall of Confinement: The Chinese Prison Camp through Contemporary Fiction and Reportage* (en co-autoría con Philip F. Williams, University of California Press, 2004) es el estudio más completo de los campos de prisión en China hasta la actualidad.

Agradecimientos

Ambas editoras agradecen a Chandra Mohanty por haber incluido el presente volumen en la serie a su cargo y desean reconocer cuán significante fueron sus estímulos a través de las diferentes etapas que el proyecto ha tenido.

Sylvia Marcos quiere agradecer a Marguerite Waller por invitarla a compartir este proyecto; a Jean Robert y Jacqueline Mosio por su ayuda con la edición y por el apoyo brindado en tiempos duros; a Chandra Mohanty por su cuidadosa lectura y relecturas para proponer alternativas para mejorar los artículos; a Sandra Harding por sus sugerencias relacionadas con la estructura de mi artículo; a Shu-mei por inducirme a

responder ciertas preguntas difíciles y desafiantes y por escuchar con atención y cuidado; a Corinne Kumar, Joy Ezeilo, Yenna Wu, Amalia Cabezas, Obioma Nnaemeka y Piya Chatterjee por compartir tan animadas y estimulantes discusiones que tuvieron lugar durante los meses de la residencia y que iluminaron algunos de los dilemas del feminismo en todas partes; asimismo a las mujeres indígenas con quienes he trabajado, por su resistencia, su coraje y su inteligencia que me han inspirado en mi propio camino.

Marguerite Waller desea hacer extensivo su agradecimiento, antes que nada a Joy Ngozi Ezeilo, Corinne Kumar y Sylvia Marcos por tomar muchas semanas fuera de sus vidas llenas de trabajo y hacer un largo viaje hasta California del Sur para participar con nosotras de la Universidad de California en nuestra residencia de investigación en el *Humanities Research Institute* (HRI) en Irving, California. Les doy las gracias también por el viaje de retorno a California del Sur que ellas hicieron en 2000 y por los impresionantes capítulos que enviaron desde Nigeria, Túnez y México. Estoy profundamente agradecida con Sylvia por su voluntad a participar en el trabajo adicional de reflexión y creación involucrado en la edición de este volumen.

También quiero agradecer a Patricia O'Brien, quien como directora del HRI estimuló la creación de nuestro grupo y recorrió grandes distancias para asegurar el apoyo financiero necesario para poder reunirnos. Un agradecimiento especial a la oficial de desarrollo Mellie Sutherland, por haber escrito aquellas cruciales propuestas para obtener fondos. Y gracias al director interino Steve Mailloux y a Rosemary Neumann, Natalie Baquerizo y Susan Feighn, integrantes del personal, quienes trabajaron tiempo extra para resolver los retos que representaron los problemas para la obtención de visas globales, los sistemas locales de contabilidad y la solución de las necesidades cotidianas de ocho residentes temporales. Piya Chatterjee, Inderpal Grewal, Chandra Talpade Mohanty y Obioma Nnaemeka se nos unieron en cruciales coyunturas durante nuestra residencia y, hablo a nombre de todo el grupo para decirles que apreciamos grandiosamente sus talleres. Con Peter H. Smith, director del Centro de Estudios Ibéricos y de América Latina de la Universidad de California en San Diego, estamos en deuda por su inspirada idea de traer a los colegas del *Latin American and the Pacific Rim Project* a nuestro grupo a una serie de seminarios y una excelente conferencia. Y, no lo menos, mi profundo agradecimiento a mis colegas de la Universidad de California, Amalia Cabezas, Michelle Rosenthal, Shu-mei Shih y Yenna Wu quienes dieron el salto de fe para engancharnos en estos diálogos.

El entusiasmo y las brillantes ideas de las estudiantes de mi seminario “Discursos Feministas” le han dado vida también a estas páginas. Dos de estas estudiantes, Beth Ptalis y Katrina Paxton han contribuido con largas horas de atención sensible y llena de recursos, como ayudantes de investigación, en las miles dimensiones de la preparación del manuscrito. Estoy muy agradecida con el *Riverside Academic Senate* por el apoyo financiero para esta ayudantía.

Entre las/os muchas/os amigas/os que han estado allí en remarcables formas durante el difícil proceso de tratar de pensar y escribir diferentemente están Caitilyn Allen, Judy Branfman, Piya Chatterjee, Susan Cope, Eric Field, Christine Gailey, Sandra Harding, Kate Hartford, Mary Palevsky, Don Waller, Martha Waller, Richard Waller, Liz Zee y mi hija Lea.

Las editoras gratamente reconocen a *Duke University Press* por su autorización para reimprimir las versiones revisadas del artículo de Shu-mei Shih.

Introducción

Marguerite Waller y Sylvia Marcos

Las feministas contemporáneas necesitamos trascender los marcos de conocimiento y de comunicación que interfieren con nuestro desafío a la globalización corporativa. “No es conocimiento lo que nos hace falta”, escribe la activista y teórica Corinne Kumar, al abordar el enigma de un público ilustrado que sabe lo que ha sido y está siendo arriesgado en nombre del Progreso, la Civilización y la Democracia. La opacidad¹ no es inevitable o inherente, sino construida plantea Shu-mei Shih. Ha habido una obstinada falta de voluntad o de habilidad para examinar por qué se presentan esas opacidades y qué tan devastadores son sus efectos. Los ensayos que forman parte de este volumen son una respuesta a este aspecto fundamental, que amenaza con minar

el diálogo y la colaboración feminista transnacional y transcultural. En este volumen un grupo de investigadoras residentes - compuesto de académicas de la Facultad, colegas en estancias postdoctorales, de diferentes unidades de la Universidad de California y tres prominentes feministas activistas/académicas de otros países - emprenden esta formidable tarea.

El proyecto del Humanities Research Institute² (HRI), dirigido por Marguerite Waller, una de las editoras del volumen, fue conocido originalmente como “Entrecruzamientos Feministas: Usando la Diferencia³”. La hipótesis de trabajo del grupo fue que las profundas diferencias culturales, cosmológicas, históricas, políticas, de lenguaje y de práctica social puedan ser percibidas no como obstaculizadoras a la colaboración y el mutuo entendimiento entre las feministas sino como causas posibilitadoras de nuevas prácticas feministas y de epistemologías particularmente apropiadas para contrarrestar los isomorfismos hegemónicos de la expansión corporativa. Nuestra misión como colaboradoras y autoras vino a ser, no sólo abordar, sino también usar activamente ese nuevo “imaginario” (como Kumar lo llama) para explorar las causas generadoras de la diferencia en términos tanto específicos, como teóricos más amplios.

En décadas pasadas donde quiera que la lucha por un marco de diferencia dominante ha sido abordada, se han presentado conflictos y fricciones como aquella entre “Feminismo Occidental” y “Feminismo del Tercer Mundo” articulada elocuentemente por Chandra Mohanty a principios de los 80’s. Mientras tanto, el movimiento de mujeres alrededor del mundo, incluso en los Estados Unidos, ha tomado en sus manos el desafío de contrarrestar la corriente profundamente hegemónica - militar, económica y política - de la globalización corporativa, un desafío que ha crecido más rápidamente a raíz del ataque del 11 de Septiembre del 2001 al *World Trade Center* de Nueva York. Los proyectos que se proponen desafiar a la globalización hegemónica y a desestabilizar los feminismos hegemónicos están en un mismo plano teórico, y son congruentes y mutuamente reforzantes. Más que nunca es imperativo conducir a la teoría, la academia, el activismo y las coaliciones feministas de todo tipo, más allá del viejo callejón sin salida.

Las participantes de este volumen abordan también la falta de enlace entre el activismo y la teoría que es más evidente en Estados Unidos que en otras partes del mundo. Estuvimos de acuerdo en que se requiere de rigor teórico y de capacidad de dialogar como dos aspectos de nuestro esfuerzo por darle una nueva mirada a los conflictos profundos y dolorosos que las feministas hemos experimentado. También

acordamos que al calor de la crisis de la globalización, hay una necesidad apremiante de poner en relación a posiciones teóricas aparentemente discrepantes. Inclusión y diálogo son indispensables en la presente coyuntura y, a nivel epistemológico, las diferencias y fricciones son precisamente los escenarios que abren nuevas puertas. Nuestros conflictos nos conducen potencialmente a la ética y a la indispensabilidad del encuentro.

La organización del volumen no pretende evitar que los lectores decidan por sí mismas/os el orden de la lectura. Como en la novela *Rayuela* de Julio Cortázar, “Las Mil Mesetas” (*The Thousand Plateaus*) de Gilles Deleuze y Félix Guattari, o una de las composiciones musicales de John Cage, el volumen puede ser navegado en cualquier orden o dirección que el/la lector/a elija. Lo que más importa son las relaciones causales que el/ella descubra y el hacia dónde lo/la dirige.

Hemos organizado los ensayos en tres partes: “Encuentros”, “Diálogos” y “Reconceptualización de derechos”. Los ensayos de “Encuentros” (1ra parte) presentan narrativas en primera persona y análisis retrospectivos de encuentros transculturales problemáticos en los cuales las mismas autoras estuvieron involucradas. Shu-mei Shih, Yenna Wu y Obioma Mnaemeka - siendo ellas mismas intelectuales de la diáspora y feministas transnacionales - detallan con gran sensibilidad los profundos problemáticos y preocupantes intentos de los encuentros feministas creativos que han figurado largamente en sus experiencias como feministas, académicas y maestras en el mundo académico de Estados Unidos. Por consiguiente, las autoras han buscado formas alternativas para crear solidaridad y respeto mutuo entre mujeres que provienen de contextos históricos, económicos, culturales, políticos y sociales profundamente diferentes.

La parte II de este libro “Diálogos”, presenta en detalle las trayectorias particulares de Marcos y Waller relativas a cómo ellas mismas se han movido a través de sus interacciones con diferentes cosmovisiones desde los discursos del feminismo predominante (en México y en Estados Unidos) hacia un repensar fundamental de las epistemologías, las “diferencias” y la producción de conocimientos. Marcos traza un espacio causal epistemológico entre la “cosmovisión mesoamericana” y los discursos del feminismo mexicano predominante, un espacio a través del cual ella comprende las implicaciones políticas y epistemológicas de las palabras y acciones de las mujeres indígenas políticamente organizadas, incluyendo las mujeres del movimiento *Zapatista*. Por su parte, Waller se enfrenta a la magnitud de la tarea de confrontar a las

feministas teóricas de Estados Unidos - enraizadas en una tradición filosófica occidental - en el intento por moverlas hacia una práctica de producción de conocimiento relacional tal que permita una interacción mutua de personas y de sistemas de conocimientos de una manera descolonizada y no jerárquica. Una animada “Conversación sobre Imperialismo Feminista y Políticas de la Diferencia” entre Marcos y Shu-mei Shih presenta una “historia oral” dialógica que detalla cómo y dónde se han entrelazado relaciones de dominación, en conjunto con diferencias de orden cultural, cosmológicas y económicas entrelazadas en el trabajo de las ONG feministas, la “globalización” de la política feminista y las auto-percepciones de Shih y Marcos.

Nuevos Modelos de Comunicación e Interacción

Desde el comienzo de la sección de “Encuentros” Shu-mei Shih, quien ha vivido en Corea, Taiwán y también en los Estados Unidos, afirma que traducibilidad y opacidad en los encuentros transnacionales - que se dan a través de migración y viajes - no son el resultado de diferencias esenciales sino de actos relacionados con el cómo se conciben diferencia y similitud por medio de códigos valorativos de temporalidad, espacio, etnicidad y subjetividad de género. Tomando como base de su análisis tanto la vida y obra de Li Xiaojiang – pionera de los Estudios de las Mujeres – como su propia experiencia, Shih argumenta en “Hacia una Ética de los Encuentros Transnacionales o ¿‘Cuándo’ una mujer ‘China’ es Considerada una Feminista?” (Capítulo 1) que la opacidad es creada siempre por la ignorancia de la situación histórica del otro, y por una situación asimétrica de relaciones discursivas. Por el otro lado, la fluidez y complejidad de este momento transnacional elude la producción de saberes disciplinarios. La teoría postcolonialista habiendo surgido de las postcolonias capitalistas, por ejemplo, no toma en cuenta la condición postsocialista de las mujeres chinas.

La ética de los encuentros transnacionales que Shih propone no es ni asimilacionista ni conflictiva. Cuando los códigos de diferenciación se analizan en el momento y lugar del encuentro, estamos, argumenta ella, en el proceso de encontrar una ética de traducibilidad. Shih concluye su ensayo definiendo la ética de esta clase de encuentros como “una relacionalidad transposicional y transvalorizacional”⁴ que también es vista por ella como “la única posibilidad en nuestro mundo crecientemente globalizado”. Una política de parcialidad mas allá de las pretensiones de universalismo, una capacidad por un conocimiento estudiado de otros contextos, además de una historicidad y

opinión crítica de toda afirmación cognitiva que provenga de una situación determinada, son los elementos básicos que conducirán a una ética del encuentro, plantea ella. Para Shih, los/las intelectuales que “van más allá de las fronteras” deben hacer uso de sus múltiples posiciones para desestabilizar la producción y circulación de valores desde cualquier punto de referencia situacional como una preparación para estos diálogos.

El ensayo de Yenna Wu “Buscando el sentido en chino del ‘Feminismo’/ Estudios de las Mujeres” (capítulo 2) aborda ejemplos de “encuentros fallados” como el doloroso encuentro (descrito también en el ensayo de Shih) entre Li Xiaojiang y una estudiante de Harvard, en el seno de una rica matriz de historia y política china del siglo XX. Enfocándose en cómo “el feminismo” y “Los Estudios de las Mujeres” pueden o no ser traducidos entre la República Popular China y el occidente, hace notar que los conceptos de “Liberación”, “Lo personal es político” e “Igualdad” tienen significados muy diferentes en el contexto de una economía controlada por el estado, la Revolución Cultural China y una ideología que de hecho considera cada aspecto de la vida cotidiana como “político”. Haciendo eco (tal vez inesperadamente) con la apreciación de Sylvia Marcos acerca de las expresiones y *modus operandi* de las *Zapatistas*. Wu concluye con la invocación que hace Li Xiaojiang del proverbio chino “La razón por la cual no nos identificamos con el feminismo (occidental) es que nosotras hemos caminado a través de un sendero diferente [...] ya que nuestros pies se han desarrollado plenamente, ¿es de alguna manera necesario ‘cortar los pies para que quepan en los zapatos?’”. En lugar de eso, sugiere Wu, los encuentros feministas fallados que ella ha analizado pueden convertirse (y de hecho se han convertido en su capítulo en este volumen) en la materia prima de intercambios productivos entre feministas, (occidentales y chinas) en los cuales unas, para citar otro proverbio chino “recurren a la fuerza de las otras, para compensar su propia debilidad”.

Irónicamente en estos ensayos la academia surge como un escenario donde las relaciones transculturales feministas están ausentes o son negativas. Continuando el mismo patrón, Obioma Nnaemeka, una académica/activista nacida en Nigeria, quien ha dirigido el Programa de Estudios de las Mujeres en la Universidad de Indiana en Indianápolis, analiza la confrontación entre mujeres nacidas en África y mujeres Afroamericanas en una conferencia organizada por ella en Nsukka, Nigeria en 1993. La situación conflictiva que ella analiza en “Conferencias Internacionales como Escenarios para la Lucha Feminista Transnacional: El caso de la Primera Conferencia Internacional sobre las mujeres de África y de la Diáspora Africana” (Capítulo 3) es

notablemente congruente con aquella analizada por Shih entre mujeres chinas y de la diáspora china y una anticipación de la investigación de Marguerite Waller sobre la incompatibilidad fundamental entre la metafísica occidental y el diálogo transcultural.

Nnaemeka hace notar que las participantes africanas no se interesaron por los debates terminológicos que obsesionaron a las afroamericanas, las primeras aceptaron también la participación de hombres y de personas que no son de raza negra. Estas inclusiones fueron puestas en tela de juicio por algunas feministas afroamericanas, critica que a sus anfitrionas africanas les pareció, sumamente arrogante y de falta de tolerancia cultural. Nnaemeka, profundamente versada en ambas culturas, trasciende esta lectura de la conducta de las norteamericanas. A pesar de que deplora la arrogancia de éstas al pensar que ellas mismas deberían haber creado las reglas de la conferencia y que ésta debería haber tomado los paradigmas políticos de Estados Unidos como su formato, es también capaz de usar esta conducta como un significativo revelador, como un síntoma de cómo la forma de pensamiento y sentimiento occidental son estructuradas a través de oposiciones binarias polarizadas y excluyentes. Nnaemeka argumenta entonces que debido a que las prácticas excluyentes del feminismo occidental están sostenidas en la tradición patriarcal filosófica occidental, no son la mejor manera de formular una política feminista. Esas practicas excluyentes, basada en categorías binarias, mutuamente excluyentes se reinscriben inevitablemente en paradigmas tanto racistas como sexistas. De aquí, plantea la autora, que una política de identidad que permanentemente se resiste a desafiar fronteras es problemática. Esto no significa que historias diferentes no generen fronteras importantes. Sus colegas afroamericanas tienen todo el derecho a sostener que una feminista blanca no tiene la misma posición histórica de sujeto que una mujer negra, pero la manera en que estas fronteras funcionan es diferente en la tierra de los igbo.

Estos tres ensayos plantean preguntas cruciales para el futuro de los feminismos. De manera significativa en los tres casos, los contextos históricos, políticos y sociales parecen ser más determinantes que la raza o la etnicidad por lo inconmensurable de los contextos de las mujeres. Mucho más determinante son las preguntas de cómo se produce el conocimiento a través, y en el contexto de, inconmensurables posiciones diferenciadas de los sujetos, en donde la academia de Estados Unidos emerge no como una academia abierta, heterogénea e inclusiva, sino como profundamente involucrada en el disciplinamiento de personas, categorías y lógicas, de maneras que inhiben el diálogo. También surgen como centrales preguntas relacionadas con

pasión, afecto y violencia afectiva: nadie actúa cínicamente en estas descripciones. Sus posiciones y acciones son sentidas profundamente. Una debe preguntarse, entonces, si estudiar “Conocimiento” y “Voluntad” es suficiente cuando las heridas parecen haber sido causadas en el nombre de la experiencia de los expertos y la virtud.

Conocimientos Dialógicos y sus Afectos

Sylvia Marcos abre la Parte II “Diálogos” comprometiéndose con las voces de las mujeres indígenas políticamente activas incluyendo a muchas que estuvieron participando en acciones del Movimiento *Zapatista* en México entre 1995 y 2002. En “Las Fronteras Interiores: El Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México” (capítulo 4) la autora nos lleva paso a paso a través de los términos claves del discurso político de estas mujeres proveyendo constructivamente al/la lector/a de una guía práctica para entender el aspecto substancial y las ramificaciones del pensamiento de estas mujeres. Tal como el título de Marcos sugiere, la relación entre el movimiento de mujeres urbanas Mexicano dominante y el movimiento de mujeres indígenas tiene mucho en común con la relación entre las feministas del “Norte” y las feministas del “Sur” global donde quiera que éstas estén geográficamente ubicadas (cuando nuestra terminología sobre ubicaciones geográfica/económica, ideológica cambia de “Occidente/No Occidente” a “Primer Mundo/Tercer Mundo” o “Norte/Sur” el planteamiento de Shih sobre la complejidad del tiempo presente y de las dificultades que entraña el explicarlo vuelven a hacerse presente).

Marcos demuestra precisamente cómo las cosmologías, subjetividades, y los sistemas de organización comunitaria y de justicia social de los pueblos indígenas en México se han hecho inaccesibles a - y debido a - las epistemologías occidentales colonialistas y, en sentido inverso también demuestra el por qué las mujeres indígenas de México – al igual que las colegas nigerianas de Nnaemeka - no aceptan las posiciones feministas radicales que les impedirían colaborar en la lucha con los hombres. Su ensayo incluye una fascinante narrativa de primera mano del escenario y la significación del movimiento *Zapatista*, incluyendo un informe detallado de la marcha a la Ciudad de México en el 2001, el referéndum no gubernamental, o *consultas*, sobre género y otros asuntos, y las imponentes intervenciones hechas eminentemente, no por el Subcomandante Marcos, sino por dos mujeres, la primera una comandanta del Ejército Zapatista (EZLN) y la otra una representante del Congreso Nacional Indígena (CNI), la más amplia red de organizaciones políticas indígenas en México. Habiendo

participado ella misma en los eventos, Marcos hace un análisis preciso de los discursos de estas mujeres, revelando el grado en que éstos tienen sus raíces en la cosmología maya que ella ha estado analizando desde una perspectiva de género desde hace muchos años.

El ensayo de Waller, “Una Sola Voz Mata Nuestras Dos Voces: Feminismo del ‘Primer Mundo’ y Compromisos Feministas Transculturales” (Capítulo 5) explora algunas de las sorpresas a través de las cuales hay ciertas aperturas en la epistemología occidental hacia otras cosmologías, entre ellas las de las mujeres indígenas con las cuales trabaja Sylvia Marcos. Waller pone en cuestionamiento la tradición metafísica occidental y las teorías feministas basadas en ésta al luchar para liberarse de sus propias restricciones, una lucha que va más allá de la voluntad y la elección. Analiza qué es lo que está sucediendo del lado de las feministas “occidentales” que hace que la opacidad se sienta como transparencia y la ignorancia como conocimiento. Sugiere que no es una falta de deseo de saber, una falta de interés en comprender, sino, por el contrario, un deseo de saber, de ganar una clase de conocimiento estable y universal que ofrece la episteme occidental. Waller no minimiza la desestabilización tanto psicológica como epistemológica que un nuevo modo transnacional de producción de conocimiento implica para el sujeto “occidental”. Shih hace notar que algunas feministas en Estados Unidos han usado la desconstrucción de sus propias posiciones como una coartada para no involucrarse con otras historias y saberes. Waller agrega que algunas feministas en Estados Unidos han interpretado además incorrectamente al filósofo constructorista Jacques Derrida. Ambas formas de evasión pueden leerse como defensas contra la pérdida de soporte a la cual un sujeto occidental monocultural, envuelto en una episteme que privilegia uniformidad e inestabilidad es particularmente vulnerable. Esta es la mayor razón por la cual los discursos que no parten de epistemologías euro-americanas del “Norte”, tienen que basar completamente su producción de nuevos conocimientos en un diálogo entre iguales, argumenta esta autora, a la vez que se requiere de “conocimientos” que se hayan producido a través de estos diálogos. Sólo a través de relacionarse con otras cosmologías no colonizadoras, y no imperialistas – ella apela a la teoría del caos como profiláctica al vértigo que esto puede causar – puede la subjetividad occidental romper sus propias defensas y obrar de acuerdo a los intereses de los desafíos feministas a la globalización.

Para concluir la parte II, Shu-mei Shih y Sylvia Marcos trascienden el estilo predominante de ensayo de una sola autora para explorar en las historias,

experiencias y agendas políticas de cada una de ellas a través de un diálogo cara a cara. En Conversación sobre “El Imperialismo Feminista y las Políticas de la Diferencia” (capítulo 6) ellas se centran inicialmente en la subcultura de las agencias de cooperación y las feministas profesionales “transnacionales” cuyos esfuerzos políticos se empobrecen cuando las agendas de la globalización y del imperio quedan re-inscritas en sus proyectos. El desliz entre una visión comprehensiva de “derechos reproductivos” que toma en cuenta todas las fases y aspectos del bienestar sexual de las mujeres y los proyectos de “control de población” de las agencias de desarrollo están dentro de las experiencias de Sylvia Marcos sobre la intromisión de la globalización corporativa en las mismas coaliciones feministas. Con base en este tema, Marcos y Shih improvisan colaborativamente una teoría de “apropiación preactiva”, inspirada en cierta medida, por el ejemplo de Otavaleños en Ecuador, quienes han re-estructurado la empresa capitalista a su propia manera. Shih y Marcos abordan también el debate sobre “experiencia” en donde Marcos comenta que el testimonio de Rigoberta Menchú, la laureada premio Nobel, “Me llamo Rigoberta Menchú y Así Me Nació la Conciencia” ha sido mal interpretado por lectores/as que están muy lejos de conocer la cosmovisión maya.

Los Feminismos Desafían los Discursos de Derechos Humanos

Iniciando la parte III del libro “Reconceptualizando los Derechos”, el visionario manifiesto de Corinne Kumar “Vientos del Sur. Hacia un Nuevo Imaginario Político” (Capítulo 7) analiza el poder intelectual, político y psicológico de profundas diferencias cosmológicas sobre la historia y la lógica de la globalización. Kumar es una activista de larga experiencia en la lucha por los derechos de las mujeres, una de las principales organizadoras de muchos de los eventos del Foro de ONGs de 1995 en Huairou, China (paralelo a la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing), cofundadora del “Consejo Asiático por los Derechos Humanos de las Mujeres” (*Asian Women’s Human Rights Council*), con base en Bangalore, India y Secretaria General de *El Taller*, una ONG de activistas con sede en Túnez. Su trabajo teórico y práctico se centra en las “Cortes de las Mujeres” que son audiencias públicas/espacios sagrados en donde se presentan algunas formas de violencia contra las mujeres, que no están reconocidas como delitos en ningún sistema legal, las cuales son relatadas por las propias víctimas para ser juzgadas por jurados especiales y reportadas a organismos internacionales tales como las Naciones Unidas y a otras entidades de derechos humanos tanto en el ámbito nacional como internacional. No hay respuesta legal, argumenta ella, a varias formas de violencia que el mundo está experimentando

en la actualidad. Los marcos de análisis que existen hoy son insuficientes también para entender estas nuevas formas de violencia. La hegemonía de los paradigmas políticos y científicos de la Ilustración europea que ha quedado congelada en nociones de estado, estado soberano y lo individual así como en la distinción entre lo público y lo privado, ha significado que conceptualicemos resistencia como una lucha en contra de grupos de poder histórico/empíricos, mientras que para ser efectivos debería ser construida como una búsqueda y una escucha activa de otros sistemas de conocimiento, otras cosmologías. El pensamiento de la ilustración y el reforzamiento del estado nación han conjugado así transversalmente los conceptos e instrumentos de derechos humanos actuales, estos son –en efecto- una expresión de poder políticamente legitimado. Por ello necesitamos empezar, no con los conceptos existentes, sino con otros muy diferentes.

Más aún, Kumar critica al paradigma de los derechos porque excluye la posibilidad de múltiples futuros y de una pluralidad de culturas. Cada uno/a tiene que ser un/a ciudadano/a del estado “Ciudadanos/as sin rostro, mediados/as y manipulados/as por el mercado ... aplanando todas las diversidades, ignorando todas las especificidades históricas, homogeneizando todas las aspiraciones en normas universales de libertad e igualdad”. De esta manera, el paradigma de los derechos es compartido, sin embargo no exento de problemas, con el paradigma del “desarrollo” asociado a la globalización corporativa. Tal vez, sugiere Kumar, necesitamos desligar a los derechos humanos de este modelo de desarrollo, que se está burlando despiadadamente del “derecho a la vida”. Las múltiples fallas y brutalidades del paradigma modernista dominante la han llevado a buscar “otras historias”, historias que nos ayudarán a entender por ejemplo, cómo los fundamentalismos y conflictos comunales no están realmente en contra del poder secular, racional del estado nación, o cómo a las mujeres pobres se les conculca su derecho al sufragio a través del discurso de derechos. Estas historias que están exentas de relación con el discurso dominante, desafían el nuevo orden mundial de la globalización con nuevas preguntas, nuevos lenguajes.

En su reconceptualización de la noción de derechos humanos de las mujeres, Kumar nos ofrece un caudal de historias. Ella no plantea solamente que deberíamos involucrarnos en nuevas formas de hacer y relacionarnos sino que lo está haciendo realmente, usando un conjunto de narrativas, anécdotas, historias, mitos, ritmos y poemas enlazados por el poder de su visión y compromiso.

Las Cortes de las Mujeres que Kumar han creado son un foro para escuchar a las mujeres, a quienes se les ha usurpado su poder, para sacar a la luz a las “víctimas invisibles” y para recopilar narrativas que ofrecen radicalmente nuevas formas de acceso para entender las estructuras sociales y políticas. Las Cortes de las Mujeres, nos dice, nos invitan a escribir otra historia, una historia contrahegemónica. Estas testigas que hablan de sus propias experiencias, se convierten en agentes políticas, que exponen y rompen barreras de silencio, exclusión, subyugación y negación.

El título de Kumar, “Vientos del Sur” resuena con la teoría del caos que Waller invoca; usando una metáfora meteorológica “el otro viento que se eleva en toda su grandeza” para desafiar la hegemonía y el universalismo. Ella busca un diálogo con otras ontologías culturales y civilizatorias, con otras nociones de democracia y disenso, con otros conceptos de poder y gobierno, otras nociones de igualdad y justicia. Hay muchas voces en los Vientos del Sur: voces de mujeres que son fuertes pero vulnerables, orgullosas pero que aprenden, que hablan pero que escuchan, conocedoras y sabias mujeres. Leer el artículo es como dejarte ser elevada por los vientos que son enviados desde una utopía primordial y factible.

Al movernos entre la impugnación de Kumar al discurso contemporáneo de derechos y el estudio cercano de Amalia Cabezas sobre los desafíos a esos discursos presentados implícita y explícitamente por mujeres involucradas en turismo sexual en la República Dominicana, nos provee de una estimulante experiencia de la praxis de “entrecruzamientos feministas”. En “Entrecruzamientos Fortuitos: Turismo, Trabajo Sexual y Derechos de las Mujeres en la República Dominicana” (Capítulo 8) Cabezas, al igual que Kumar, pregunta quiénes son realmente los sujetos de derechos y su protección y de la misma manera que lo hicieron Shih y Waller, hace notar las políticas de exclusión operativas dentro del discurso feminista dominante. Coincidiendo con Kumar y Joy Ezeilo en relación a la tendencia del discurso contemporáneo de derechos humanos a hacer invisible al género, Cabezas articula una posición que es de alguna manera diferente a cada una de ellas (una diferencia que puede trabajarse productivamente a través de la apertura de más espacios interactivos). A través de ejemplificar la estrategia de Kumar de escuchar a quienes están descartados de los discursos dominantes – en este caso “infractoras” sexuales, quienes son vistas, en el mejor de los casos, como víctimas en lugar de cómo actrices políticas - ella argumenta que el discurso de los derechos, sin embargo, podría y debería expandirse para abarcar el derecho de agencia sexual. Dentro del contexto de turismo sexual, ella exhorta, los derechos sexuales como derechos humanos son de suma importancia –

no como “un remedio universal ante la violación de los derechos humanos de las trabajadoras sexuales, sino ... que pueden ser útiles en la transgresión de los mecanismos que son usados para la formulación de políticas y los intentos de disciplinar a las mujeres”.

De esta manera, ella concuerda con Ezeilo respecto a que los instrumentos de derechos humanos pueden ser útiles como herramientas para cabildear a favor de las mujeres, así como educarlas y empoderarlas. No obstante, Cabezas ve también el trabajo de turismo sexual, como ha sido descrito por las mujeres que lo ejercen, como un importante desafío a las configuraciones de poder, privilegio, racismo y mercantilización sexual que ha provocado la existencia de este fenómeno. Oponiéndose a jugar el papel de mercancías, estas mujeres desdibujan las fronteras entre prostitución y romance, entre trabajo y ocio, entre el equipamiento y la movilidad de abundancia y el empobrecimiento de los isleños. La flexibilidad de sus prácticas y sus “identidades”, al establecer y mantener relaciones transnacionales y transraciales⁵, desestabiliza las categorías sobre las cuales está basada la globalización. Su creciente activismo político local y transnacional desafía la misma categoría de prostitución, desmitificando, efectivamente, la figura de “puta”.

No obstante trabajo sexual y pornografía están entre los temas más debatidos entre los feminismos, no solamente porque están excluidos del episteme occidental, sino también porque sexo no es en sí mismo una categoría universal. La noción que la ilustración ha manejado de sexo y sexualidad es secular, y no tiene “lectura” en muchas culturas. Como Jacqui Alexander comenta en la película *Black Nation/Queer Nations?*, para muchos africanos y culturas de origen africano, la “sexualidad” es un aspecto de la espiritualidad. La académica del sudeste asiático, Jacqueline Siapno, citada por Waller, hace un señalamiento similar en una discusión sobre agencia política de las mujeres en Aceh, Indonesia. Por ello, un llamado por los derechos sexuales puede sentirse como otro ejemplo de violencia epistémica para muchos, además de una desviación de “las políticas del vientre” que Obioma Nnaemeka y Joy Ezeilo ven como prioritarias en el contexto de África. Si la legitimidad de una posición depende de la conformidad y unanimidad universal, las discrepancias entre estas posiciones deben sentirse como peligrosas y adversas. En la ausencia de tal necesidad, sin embargo, estos espacios se convierten en escenarios de diferentes clases de interacciones. Cabezas hace énfasis en los espacios “fortuitos” de participación descubiertos y explotados por las trabajadoras sexuales en la República Dominicana. Transformando los sistemas, categorías e instrumentos que tienen a la

mano, las trabajadoras sexuales dominicanas, reconoce ella, tiene mucho en común con Ezeilo, la abogada, quien creativa y pragmáticamente se mueve entre tres sistemas legales nacionales, además de varios instrumentos internacionales, en su trabajo como defensora de los derechos humanos de las mujeres.

En el ensayo con que se cierra el volumen, “Feminismo y Derechos Humanos en la Encrucijada de África: Reconciliando Universalismo y Relativismo Cultural” (Capítulo 9) Joy Ngozi Ezeilo presenta una mirada panorámica de temas legales y debates en los cuales participa – tanto en grupos de base como en el ámbito internacional - como activista, organizadora, profesora de derecho, y defensora. Ella empieza planteando que, a pesar de la creciente institucionalización de tratados internacionales y convenciones de las Naciones Unidas (la *Carta Internacional de los Derechos*), “la libertad, dignidad e igualdad de las mujeres ha sido erosionada en las leyes y en los hechos”. Estimulada, en parte, por varios debates con Kumar, durante nuestra residencia, Ezeilo plantea, en sus propios términos, la pregunta fundamental de si la *Carta Internacional de los Derechos* es un conducto apropiado para fortalecer la igualdad de las mujeres. A través de un análisis de género de las posiciones tanto universalista como de relativismo cultural existentes sobre los derechos humanos, llega a la conclusión de que ninguna de las dos ha sido efectiva para proteger los derechos de las mujeres.

Ezeilo enfatiza que la necesidad de enfocarse sobre los derechos socioeconómicos de las mujeres en África es más urgente que ningún otro asunto. Coincidiendo con Nnaemeka, argumenta que la pobreza de las mujeres, causada por el colonialismo, el neocolonialismo y la globalización corporativa, es la forma de violación de los derechos de las mujeres más extendida en África, impidiendo efectivamente que las mujeres disfruten de cualquier o todos los otros derechos. Discrepando con Kumar sobre la posición que los estados ocupan en el tema de los derechos (Ezeilo ve a los estados a la vez como los que cometen abusos de los derechos humanos y los que implementan/vigilan el cumplimiento de estos derechos), ella exhorta a que los derechos sean reconceptualizados para que la esfera “privada”, léase personas y corporaciones, rindan cuentas en relación a violaciones de derechos humanos. Como un precedente, ella menciona una decisión de la corte de Zambia a favor de una mujer que demandó a la empresa *Hoteles Intercontinentales* por discriminación sexual, a pesar de los argumentos de la corporación de que esto no era posible porque no era un actor estatal. Como un ejemplo de la violación de los derechos de las mujeres por el estado, ella cita el no cumplimiento de autoridades judiciales tanto de una

convención internacional (la *Convención de las Naciones Unidas por la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra las Mujeres, CEDAW*) como de la propia Constitución. Ella y varias organizaciones de derechos de las mujeres se opusieron, sin lograr éxito, a la designación – hecha por el gobernador de Enugu, su estado en Nigeria - de un Consejo Ejecutivo de Estado, formado solamente por hombres. El resumen sucinto de la compleja experiencia teórica y práctica que ella ha tenido hasta aquí (y enfatiza constantemente la naturaleza rápidamente cambiante tanto de su comprensión de los fenómenos como de los contextos dentro de los cuales ella trabaja) es “El reconocimiento y la definición de la violencia como un asunto de derechos humanos, así como también la superación de la tradición de la ley internacional centrada en el Estado, con nociones revisadas de la responsabilidad del estado, confrontando la dicotomía público/privado ya que es una barrera para una acción internacional efectiva contra la violencia basada en el género, y otros derechos de las mujeres. Esta es la manera para avanzar hacia la desinstitucionalización de la violencia y de la discriminación sistemática en contra de las mujeres”. Para hacer estos cambios, concluye, se requerirá de grandes mandatos, negociaciones que crucen culturas (de antemano ejemplificadas en su propio *modus operandi*) entre actores situados diferencialmente. El significado político de a quién pertenece la “empresa colectiva” será un producto de estas negociaciones.

Diferencias y Diálogo

Uno de los aspectos más significativos del proyecto al que se le ha dado cuerpo en cada uno de estos capítulos y en el volumen completo es el esfuerzo por entablar negociaciones entre posiciones que poseen lógicas aparentemente opuestas o contrastantes y leer estas *lógicas* en relación entre unos y otros. Se hace entonces innecesario decidir a favor de una posición u otra y, aún más, el acto de hacer juicios se plantea en sí mismo como un mecanismo de lógica binaria excluyente. Trabajamos principalmente con puentes, diálogos y encuentros. Nuestra perspectiva al presentar juntos estos materiales se origina en las posibilidades de eludir posiciones dominantes en el feminismo y en la sociedad y en la búsqueda de caminos alternativos para enviar y recibir estas señales. En este espíritu, invitamos a las/os lectoras/es a continuar y expandir estos diálogos.

Notas

¹ Nota de la traducción – Opacidad en óptica es un material a través del cual no pasa la luz visible. En términos de traducción de lenguas, es un contexto lingüístico en el cual no es posible sustituir términos de co-referencia que garanticen la preservación de los valores de verdad.

² Nota de la traducción - Instituto de Investigación en Humanidades.

³ Usamos el término “entrecruzar” (“crossing” en el original) en lugar de “intersección” (“intersection” en el original) para indicar que las relaciones entre estos diferentes sistemas, cosmologías, historias, y otras, no son como las intersecciones de raza, clase y género que ocurren dentro de un sistema binario occidental de construcción de identidades. Estos entrecruzamientos (“crossing”) creados, y creativos de, dentro de nuevos espacios conceptuales, sólo se dan si son explícitamente buscados.

⁴ Nota de la traducción - En el original: “a *transpositional and transvaluational relationality*”. Al no haber traducciones aceptadas de estos neologismos en español, nos permitimos traducirlos como relacionalidad transposicional y transvalorizacional.

⁵ Nota de la traducción – Transracial en original, es otro neologismo que aún no tienen traducción al español.

Capítulo Uno

Hacia una Ética de los Encuentros Transnacionales, o ¿“Cuándo” una Mujer “China” es Considerada una “Feminista”?

Shu-mei Shih

“Cuando” o el Código Valorativo de Temporalidad

En la primavera de 1988, me encontré sentada junto a Zhang Jie, probablemente la escritora china de mayor importancia en aquel tiempo, en una recepción para escritoras norteamericanas organizada en Beijing por el Ministro de Cultura de China. Siendo la interprete/traductora de la Delegación norteamericana me hice acreedora del poder derivativo de estar cerca de destacadas escritoras norteamericanas y chinas para disfrutar de un suntuoso banquete y servir como intermediaria en una conversación e intercambio cultural. Una de las preguntas que más frecuentemente hicieron por parte de la delegación norteamericana, especialmente las escritoras durante aquella recepción y posteriormente durante reuniones en Beijing, Chengdu y Shangai, fue si las escritoras chinas estaban de acuerdo en expresar ideas feministas y abordar la opresión de la mujer en sus escritos. Al escuchar la pregunta, traducida con mi terminología y pronunciación taiwanesa, Zhang Jie se mostró incómoda. A pesar de que ella era entonces la escritora con sensibilidad femenina más aclamada del país, contestó - después de una breve pausa - que no había algo que pudiera ser reconocido como “feminismo” (*nüxing zhuyi* or *nüquam zhuyi*) en China y que ella no se reconocía a sí misma como una “feminista” o una “escritora feminista”. Este era mi primer viaje a China como una persona nacida en Corea, educada en Taiwán y en Estados Unidos, perteneciente a la etnia china y viviendo en California, y no siendo completamente ignorante sobre el asunto, comprendí que su rechazo categórico era producto del cuidado que la escritora china tenía de hacer cualquier declaración anti-oficial en un evento patrocinado por el estado. Asumí que su declaración tenía otro significado que permanecía oscuro para una extraña como yo. En realidad hubieron varios momentos de opacidad en relación a otros asuntos durante todo el viaje, por ello en este caso no investigué más allá.

Si yo hubiese sondeado con mayor profundidad, habría encontrado que el rechazo de Zhang Jie en aceptar el término, si no el significado substancial, de algo parecido a “feminismo” en realidad reflejaba la existencia de una compleja formación socio histórica bajo el socialismo chino. Tal vez si yo hubiese tenido suficiente objetividad y una perspectiva comparativa sobre su condición histórica y social, yo habría podido pedirle a ella que narrara la historia del socialismo chino y de su compleja relación con la liberación de las mujeres en las décadas anteriores, que yo podría haber traducido para las escritoras norteamericanas. Por supuesto, no era el lugar, para hacer mis propias preguntas dado que mi papel en aquellos intercambios era ser supuestamente un medio de comunicación transparente sin que mediara ninguna subjetividad de mi parte. Así que cuando las norteamericanas llevadas puramente por una cortesía fuera de lugar, decidieron no seguir preguntando, se perdió la oportunidad de un intercambio genuino. Lo que las norteamericanas y yo asumimos fue que el feminismo era, en aquel momento, por definición un contradiscurso para el estado, la personificación suprema del poder patriarcal; el rechazo de Zhang Jie nos revelaba a “nosotras” una paranoia acerca de la presencia regulatoria del estado. Este momento de diferencia perdió la oportunidad de ser explicado debido a un razonamiento universalista que dejó fuera de lugar la oportunidad de un entendimiento mutuo cubriendo de total ignorancia la situación. En este caso mi papel como una traductora transparente produjo irónicamente más opacidad. Mi posicionalidad en aquel momento se manifestó del lado de las escritoras norteamericanas, todas “nosotras” carentes tanto del conocimiento e historia de la liberación de las mujeres chinas en la China socialista como de la curiosidad y la humildad que se requieren para aprender. Más importante aún, la presuponibilidad y la manera tan informal de hacer la pregunta, dejándole la carga de la explicación a Zhang Jie, la mujer nativa, fue un gesto arbitrario en sí mismo, considerando la complejidad a la que Zhang Jie habría tenido que enfrentarse para narrar la historia del movimiento de mujeres y el socialismo en China, la mejor respuesta de Zhang pudo ser solamente “no” o el silencio; no habría habido suficiente tiempo para explicar dicha historia tan larga y complicada.

Desde entonces este episodio ha dado vueltas en mi cabeza una y otra vez, sobretodo ahora que he empezado a hacer investigación sobre las mujeres chinas en la China socialista y me he sensibilizado más en relación a con que facilidad los encuentros transculturales pueden ser fallidos, frecuentemente porque el individuo occidental se niega a reconocer el contexto histórico que constituye la supuesta diferencia de el/la *Otro/a*. Generalmente el concepto de diferencia cultural toma la forma de uno de los

siguientes dos polos: un absolutismo reificado o un estando-allá haciendo-eso producto de un complejo de superioridad. Es decir, o bien la *Otra* mujer es congelada en absoluta diferencia (muy difícil y que requiere mucho tiempo para ser comprendido a cabalidad) o bien se considera que está atrapada en las primeras fases de desarrollo del feminismo (lo cual es muy familiar por lo tanto es menospreciado o bien condescendentemente se le indica qué hacer en la siguiente etapa). En estos escenarios que con frecuencia coexisten, la *Otra* mujer es rápidamente vista o como demasiado diferente o como demasiado similar, o ambos, lo que mejor funcione en ese momento, ignorándose convenientemente el salto conceptual entre diferencia y similitud. No es que la feminista del occidente tenga una noción errónea de la diferencia y la similitud, lo cual es el foco de las quejas de la mayoría de las feministas del Tercer Mundo respecto al feminismo occidental. En otro escrito yo he analizado la operación como de un “cosmopolitanismo asimétrico” a través de una división entre lo occidental/no occidental: las y los intelectuales no occidentales necesitan tener conocimiento de la cultura occidental y hablar uno de los lenguajes metropolitanos para ser considerados “cosmopolitas” en tanto que las y los intelectuales occidentales no necesitan hablar un lenguaje no metropolitano para ser considerados cosmopolitas¹. El arma más poderosa del individuo occidental en esta práctica de cosmopolitanismo asimétrico no es que ella/él niegue el acceso de lo no occidental a su cosmopolitanismo sino que tiene el poder de asumir totalmente la omisión o ignorancia de lo no-occidental. En este aspecto se manifiesta una política de reconocimiento selectivo – lo *Otro* no-occidental es reconocido más fácilmente como Orientalismo y lo que yo llamo la “ideología modernista” con sus concomitantes códigos valorativos de temporalidad y espacio que en realidad encubren la falta de deseo por conocer a el/la *Otro/a*. En este sentido el Orientalismo es una coartada para la falta de interés en comprender a el/la *Otro/a* no-occidental en sus propios términos reduciendo a el/la *Otro/a* al sitio de la diferencia para no tener que explicar la necesidad de tomar en cuenta la opacidad y complejidad de dicha diferencia; la ideología modernista que concibe a la historia en términos lineales avanzando desde lo primitivo hasta lo desarrollado, confiere similitud a lo *Otro* al ubicarlo como el pasado de uno mismo.

Con el poder de arbitrar diferencia y similitud en tales términos reduccionistas, el individuo occidental puede ignorar simplemente lo que de otra manera necesitaría ser aprendido con tiempo y esfuerzo, es decir, la historia, experiencia y representación de la *Otra* mujer en múltiples contextos. Si la base más común de la incomprensión de los/las no-occidentales por las/los occidentales es la ignorancia y el descuido totales, nuestra crítica

de lo occidental en términos de una desconstrucción del Orientalismo pierde el objetivo más amplio completamente. El discurso anti-oriental, que significa la desconstrucción del universalismo occidental, conduce frecuentemente a crear una coartada para la resistencia occidental a la búsqueda de paradigmas para el entendimiento entre culturas diferentes, que sean capaces de tomar en cuenta a los contextos locales en formas más complicadas y substanciales. La desconstrucción del discurso occidental universalista en términos de sus propias contradicciones lleva igualmente a ejercitar los músculos del discurso universalista occidental, interpretando la flexibilidad tipo camaleónica como más compleja y más capaz de anticiparse a aquellas acciones desconstruccionistas de nuestros días. En consecuencia el discurso occidental se hace más y más complejo, en tanto que el discurso no-occidental puede ser ignorado sin peligro – después de todo, si queremos estudiar poder y hegemonía, deberíamos estudiar al occidente, ¿correcto? Mientras el desconstruccionismo ha vuelto a establecer al occidente en el centro, un Foucaultianismo similarmente obsesivo ha revalorizado a lo occidental como el sitio del preciado poder de análisis y crítica. La disparidad resultante entre la asumida sofisticación metodológica que uno toma de los estudios occidentales y la asumida ingenuidad de los llamados “estudios regionales” hace aflorar en detalle esta lógica de narcisismo y negación de el/la *Otro/a*, todo marcado por una supuesta auto-reflexión crítica bien intencionada y hecha sobre la base de un examen de conciencia de motivos y valores liberales inducido por la culpa.

Afectando el binarismo occidental/no occidental aludido en este ensayo, que expuse muy esquemáticamente con propósitos de análisis, está mi propia situación de sujeto como traductora en el episodio narrado en líneas anteriores. Debido a mi falta de conocimiento de la historia de las mujeres de la China socialista en aquel tiempo, resulté objetivamente alineada con las escritoras norteamericanas. El alineamiento es problemático, para decir lo menos, y es indicativo de la clase de abuso de poder derivado que una intelectual de la diáspora del Tercer Mundo puede ejercer, constituyéndose ella misma en una agente imperialista en la producción y circulación del conocimiento neocolonial. Los cuestionamientos de Gayatri Spivak relativas a la nueva mujer de la diáspora “¿Para quiénes trabajan ellas?” y “¿A qué intereses sirven?” son fuertes. Yo fui responsable de proveer “una traducción no cuidadosa que descodificó los mensajes en beneficio del interés del conocimiento feminista dominante” (Spivak 1996, 260). A pesar de que no provengo de China, mi contratación como traductora para este viaje tuvo sus bases en mi habilidad para hablar chino como una nativa, que fue tomada como una marca suficiente de mi autenticidad como una persona “china”, porque además “parezco” una china. Un

episodio que revela lo paradójico de la situación ocurrió mientras estábamos en las áreas de primera clase de un crucero sobre el río *Gorge* (un afluente del Yangtze). Desde nuestro cómodo compartimiento teníamos que atravesar por las bancas y sillas de las áreas de tercera y cuarta clase usadas por los lugareños para ir hacia nuestro comedor, donde nos eran servidas nuestras comidas y cenas de ocho platillos. Nosotras veíamos frecuentemente a los/las lugareños/as comiendo, sus comidas consistían solamente en arroz remojado en agua espolvoreado con pimienta. Una de las escritoras norteamericanas quien parecía genuinamente impactada por la diferencia entre mi apariencia y la de los lugareños, creyendo que yo también era China, ingenuamente me preguntó: “Shu-mei, por qué eres mucho más bonita y saludable que todas estas personas?” Respondí de manera malhumorada o bromista, dependiendo de cómo luzca una en tales situaciones, “Bueno, yo estoy bien alimentada” A decir verdad, yo misma me sentí muy confundida acerca de si yo era realmente china o no en aquel primer viaje a China y preguntas de este tipo me hicieron sentir más perpleja respecto al enigma de mi identidad. A la escritora no le importó que yo no fuera una china como eran los lugareños del bote; ella rehusó reconocer el hecho de que yo no era china. Si una persona norteamericana de ascendencia alemana o francesa habla bien alemán o francés, ello es considerado una habilidad que enriquece más que empobrece su identidad norteamericana. Pero para ella fue muy confuso que una hablante de chino, étnicamente china pudiera no ser china. La suposición etnicidad-lenguaje-nacionalidad en este caso fue claramente racializada. A pesar de mi pequeño infortunio de haber sido racializada, que indica la paradoja de ser al mismo tiempo la sombra de las norteamericanas (su traductora) y de los chinos (su compatriota racial) al mismo tiempo, el asunto más grave es la ignorancia de la persona que me preguntó esa cuestión obvia.

Mi papel como traductora, determinada por mis múltiples ejes de nacionalidad-etnicidad y diáspora, me mantuvo implicada – no solamente porque compartí la comida de primera clase con las escritoras norteamericanas - sino también porque mi traducción fue inútil y disfuncional para reducir obscuridad y opacidad. Sin tomar en cuenta o haber estudiado la historia de la china socialista las escritoras norteamericanas y yo, feministas o no, convertimos la posibilidad de una traducción cultural y comprensión mutua en un encuentro de inconmensurabilidad. Inconmensurabilidad, es de esta manera, una consecuencia más que de una diferencia esencial o absoluta, de la ignorancia. Incluso un punto de vista somero o esquemático de la historia de las mujeres chinas del siglo XX mostraría los múltiples puntos de intersección y divergencia con el feminismo occidental.

En la visión general expuesta a continuación, se analiza una inversión del código valorativo de temporalidad en lo que se ha asumido como un feminismo occidental supuestamente “avanzado” frente a sus “hermanas del Tercer Mundo”, como una manera de repensar la teoría del tiempo en la representación del *Otro*.

La liberación de las mujeres chinas ha seguido, con seguridad, un desarrollo histórico diferente al de las mujeres de occidente. Algunas estudiosas chinas han trazado este camino partiendo del feminismo liberal al estilo occidental en la década de 1920, el feminismo revolucionario en la década de 1930 y posteriormente, más importante, el feminismo socialista oficial, promovido por el estado establecido en 1949 y que prevaleció hasta la década de 1980². Cuando el estado socialista llegó al poder en 1949, instituyó legalmente la igualdad entre hombres y mujeres a través de la Ley del Matrimonio (1950) y la Constitución China (1954) garantizó la igualdad de derechos de las mujeres en todas las esferas sociales y políticas (Yang, 1999, 37). La Federación de Mujeres, la institución intermediaria entre las mujeres y el estado socialista que tiene oficinas en cada una de las villas, salvaguarda los derechos económicos, políticos, culturales y educativos de las mujeres. Comparado con las mujeres en el occidente, que aún no han logrado muchos de los derechos que las mujeres chinas adquirieron a través del estado en la década de los 1950 – tales como “pago igual a trabajo igual” – la condición de la liberación de las mujeres chinas puede verse como más “avanzada” que la de las mujeres occidentales. Dado que el estado ha otorgado igualdad a las mujeres, no ha habido necesidad de que éstas se enfrenten al estado o a los hombres en la China Maoista y post-Maoista, lo cual explica la supuesta irrelevancia del “feminismo” en el contexto chino.

Esta consideración del movimiento de liberación de las mujeres chinas como “avanzado” cuestiona la asignación valorativa de temporalidad en el discurso feminista occidental a través de terminologías tales como primera ola, segunda ola, o la teoría homóloga de las tres etapas de la conciencia feminista formulada por Kristeva en su famoso ensayo “El Tiempo de las Mujeres”, y el supuesto relativo de que el feminismo no occidental está estancado en una etapa nacionalista (Jayawardena 1986³).

Estos códigos discursivos de temporalidad del movimiento en términos de progreso y desarrollo, implica siempre que lo que viene *después* es superior o perfecciona lo que sucedió *antes*. Si consideramos el hecho de que las mujeres chinas fueron legalmente iguales a los hombres chinos a diferencia de las mujeres occidentales respecto a los hombres occidentales en la década de los cincuentas y posteriormente, entonces el

concepto de lo más “avanzado” - en la jerarquía de temporalidad usada frecuentemente por el Oeste sobre China - resulta subvertido a todas luces. De hecho durante la etapa maoísta en términos de Kristeva, este status avanzado fue a la vez motivo de envidia y ansiedad como sus *Des Chinoises* muy incómodamente lo muestra. Para Kristeva las mujeres chinas fueron liberadas bajo el régimen de Mao y a la vez la encarnación del silencio primordial del Oriente.

Li Xiaojiang la famosa opositora al feminismo occidental enfatiza elocuentemente esta contradicción. Li, una académica china, quien en los ochentas fue la principal fundadora de la disciplina de “Estudios de las Mujeres”, en la ciudad de Zhengzhou, provincia de Henan, había partido previamente del feminismo clásico occidental en sus escritos, cuando fue invitada a asistir a una conferencia académica en la Universidad de Harvard sobre el feminismo chino en 1992. Allí discrepó rotundamente con las ideas del feminismo occidental que fueron expresadas por algunas de las participantes en la conferencia y desde entonces ha repudiado públicamente al feminismo occidental. Ella escribe:

[Las académicas norteamericanas de los Estudios de la Mujer] han creado dos mitos acerca de las mujeres chinas. Uno es el mito de la liberación de las mujeres en los cincuentas. Después de la Segunda Guerra Mundial, las mujeres occidentales, incluyendo las norteamericanas, regresaron a casa, mientras que las mujeres chinas iniciaron su entrada a la sociedad. Cuando en 1963 la publicación del libro “La Mística Femenina” de Betty Friedan inspiró al nuevo movimiento feminista, ellas vieron que las mujeres chinas [ya] habían obtenido la igualdad de derechos con los hombres y habían entrado a la fuerza de trabajo en igualdad de circunstancias, y pensaron que las mujeres chinas fueron precursoras de la liberación de la mujer en el mundo. Yo lo llamo el mito de “la liberación de la mujer” porque, en efecto, el decir que las mujeres chinas vivieron una transformación fundamental es verdad. Pero [éstas] mujeres de occidente no se dieron cuenta que nosotras entramos a la sociedad en condiciones de estándares de producción muy bajos, y debido al gran peso del trabajo, incluyendo el social y el doméstico, las mujeres chinas no han obtenido una liberación real. Ustedes nos dicen ‘ustedes han sido liberadas’, y nosotras decimos que hemos sido sobrecargadas (fuertes risas en todo el salón).

Después de la reforma [posterior a la muerte de Mao] muchas académicas occidentales de los Estudios de las Mujeres que estuvieron en China, se dieron cuenta que han surgido numerosos nuevos problemas para las mujeres, y han vuelto a escribir muchos libros sobre el particular, desconstruyendo el mito de la década de los cincuentas que ellas mismas habían enunciado y han creado otro, que yo llamo el mito de la “doble opresión” de la década de los ochentas. En éste ellas plantean que una causa de la opresión es impulsada por la familia tradicional china; y la otra fuente son las políticas del estado, dado que la política de China es antidemocrática y su economía es subdesarrollada. Consecuentemente se ha representado a las mujeres chinas como viviendo en un infierno en medio de

indescifrable sufrimiento. Muchas académicas de los Estudios de las Mujeres en Estados Unidos, incluyendo aquellas que escribieron estos libros, me han dicho que a pesar de sus problemas no se sienten tan mal, porque las mujeres chinas están peor que ellas! (fuertes risas en todo el salón). (1996, 88-89⁴).

Al dirigirse a una audiencia alemana en la Universidad de Heidelberg en 1991, con mucho sentido del humor, Li abordó las percepciones fuera de lugar de las académicas de occidente quienes rápidamente llegaron a conclusiones sobre las mujeres chinas y crearon mitos en este sentido. En estos dos mitos diametralmente opuestos hay una incuestionable asignación contradictoria de temporalidad sobre el movimiento de mujeres de China, primero se les ve como precursoras y por lo tanto adelante de las mujeres occidentales, y después como hermanas atrasadas viviendo en un país “subdesarrollado” bajo una “doble opresión”. Una se pregunta cómo las mujeres Chinas pudieron retroceder su revolución al grado de que habiendo sido primeramente muy avanzadas súbitamente sufrieron un gran retroceso. El problema aquí no es que el valor de temporalidad haya sido erróneamente asignado, sino que ha sido asignado en forma descuidada, sin haber hecho un análisis de la complejidad tanto de la época maoísta como de la post-maoísta en China. Li enfatiza, que el feminismo occidental tiende a codificar al movimiento de mujeres de China en términos “etapistas” (*jieduan lun*) en lugar de contextualizar los diferentes momentos del movimiento (2000, 264). El “etapismo” impuesto sobre la situación de las mujeres chinas es una forma de descontextualización.

La obra de Li Xiaojiang en los Estudios de las Mujeres en China en 1990 fue en parte una crítica a ambos mitos, especialmente porque el primer mito – que las mujeres chinas fueron totalmente liberadas en la China socialista – fue sostenido a la vez por las feministas occidentales y por el estado chino. Ella argumenta que la igualdad institucionalizada por el estado tiene una norma masculina implícita, de acuerdo a la cual las mujeres son iguales al hombre en la medida en que ellas son como los hombres, haciendo entonces que las mujeres pierdan el género y despojándolas de su diferencia y feminidad. Li y Zhang lo han planteado de la siguiente manera:

Las académicas [de los Estudios de las Mujeres] reconocen ahora que el principio guía “cualquier cosa que los hombres hagan, puede ser hecho también por las mujeres”, habiendo sido muy inspirador es en realidad la aplicación de un estándar masculino en la igualdad de las mujeres. En otras palabras, la igualdad de las mujeres significa que ellas pueden ser equiparada con los hombres. Un estándar masculino, sin embargo, solamente crea una ilusión de igualdad porque significa que las mujeres no

tienen finalmente una identidad de género distinta dentro del contexto de la llamada liberación. De esta manera estas académicas concluyen ahora que la primera tarea de la liberación de las mujeres es propiciar que ellas mismas descubran quiénes son, de dónde vienen y qué tanto han sido influenciadas por imágenes distorsionadas de género de la sociedad patriarcal. Este es el primer paso para romper la ideología patriarcal dominante (1994, 146).

Aquí hay una crítica al estado patriarcal no por su obvio sexismo, como en occidente, sino por la manera de liberar a las mujeres chinas que en última instancia ha evitado que obtengan una liberación completa. Como la ponencia de Li en Heidelberg lo muestra, fueron las mujeres como obreras y trabajadoras quienes fueron igualadas a los hombres, no las mujeres como “mujeres” con su identidad de género particular⁵. En otras palabras, las mujeres fueron consideradas iguales a los hombres en la medida en que se convirtieron en trabajadoras o constructoras del socialismo utilizadas para el desarrollo del estado nación, el cual instituyó la hegemonía de la identidad de la mujer como de género neutral. Li y otras han enfatizado la importancia del auto-descubrimiento y la auto-conciencia de las mujeres como mujeres en búsqueda de las bases de la subjetividad femenina (*zhutixing*) fuera de los dictados del estado. De acuerdo con esta crítica, la liberación de la mujer encabezada por el estado y con un acento masculino condujo al surgimiento de un fuerte movimiento de refeminización entre las mujeres urbanas, quienes más fácilmente fueron incorporadas a la política de feminidad del capitalismo global, celebrando su recién descubierta feminidad con elegancia. Después de un desvío en la historia a través de un socialismo anti-imperialista, después de la era post-Maoísta parece ser que China ha entrado nuevamente a la arena global y sujeta a una renovada narrativa teleológica de desarrollo capitalista y modernidad dentro de la cual está situado el feminismo liberal de occidente.

La retórica de auto-descubrimiento y auto-conciencia que Li ha manejado demuestra, sin lugar a dudas, una proximidad al feminismo liberal de occidente, a pesar de que ella estaría en desacuerdo con tal interpretación. El momento de la incorporación de China al capitalismo global en los ochentas fue también un momento de afinidad entre el feminismo occidental y los Estudios de las Mujeres en China. De esta manera, cuando el feminismo occidental criticó la tendencia a la refeminización como un retroceso a los avances que las mujeres Chinas habían logrado, en una entrevista con Wang Zheng, la famosa escritora Wang Anyi, defendió dicha refeminización indignadamente: “Nosotras

recientemente hemos encontrado las diferencias entre hombres y mujeres; habíamos vivido sin esas diferencias por largo tiempo” (166). Así mismo, Li ha planteado que en la situación actual en la cual las mujeres chinas están en un proceso de recuperación de su identidad de género - y como tales están siendo aprovechadas como consumidoras y objetos de explotación y mercantilización por el capitalismo⁶ - aún así tienen mayores oportunidades de tomar decisiones y apropiarse de su subjetividad que bajo la liberación como género que lograron a través del patrocinio del estado. Efectivamente, si las mujeres fueron “libertadas” o “liberadas del” género bajo el maoísmo, ahora están reconectadas con su género, aunque de manera problemática. Wang Anyi defiende el gusto de las mujeres chinas por los cosméticos, diciendo que estos fueron siempre naturales para ellas. Ella ha señalado el hecho de que demandar que sus diferencias sexuales, biológicas y de otro tipo sean reconocidas se ha convertido en un “lujo” para las mujeres para las mujeres chinas en oposición a la hegemonía de los discursos de mismidad e igualdad, cuando de hecho la feminidad fue su derecho natural. Para ellas, la diferencia es la raíz de la identidad y del empoderamiento de las mujeres (Wang Zheng 1993, 160 – 178).

Esto se percibe como una situación paradójica. En el lenguaje de la temporalidad, parece que el mayor “avance” de la liberación lograda por las mujeres chinas ha retrocedido de la noche a la mañana a un subdesarrollo de dicha condición, en la medida en que China ha entrado nuevamente al globo tanto material como discursivamente. La liberación de las mujeres chinas parece entonces haber sido atrapada en una fase temprana del feminismo occidental, cuando la agenda que prevalecía fue la celebración de las diferencias esenciales. Esta fue denominada como la fase “femenina” por Elaine Showalter la cual antecede a la fase “feminista”, y la misma que fue conceptualizada por Kristeva como una segunda generación de feministas, quienes destacaron la importancia de la diferencia y antecedieron a la tercera generación, la cual teorizó el género de una manera no esencialista y no reificada. Por ello no es sorprendente que varias académicas feministas en China situadas en el occidente usen el esquema de Kristeva para designar cualquier etapa del feminismo chino que ellas estén estudiando en el momento como la supuesta etapa actual del feminismo chino (Zhang 1999, 322-327). Sin embargo deben haber algunas razones para la nostalgia de la igualdad de género de la época maoísta, especialmente desde la perspectiva materialista feminista postcapitalista que está surgiendo en el occidente hipercapitalista. Chandra Mohanty ha argumentado recientemente por ejemplo, a favor de la primacía de la identidad como “trabajadora” para

las mujeres del Tercer Mundo quienes son productoras y agentes de la historia además de “las bases potencialmente revolucionarias para la lucha en contra de la recolonización capitalista y por la autodeterminación y autonomía feministas” (1997, 29). No importa si estamos de acuerdo con el valor de verdad de tal aseveración o no, uno puede imaginarse un diálogo muy enriquecedor entre alguien como Li Xiaojiang, quien está situada en una sociedad postsocialista, y Chandra Mohanty, quien desea tomar una posición postcapitalista en la cual puedan debatirse los pros y contras de la primacía de la identidad como “trabajadora” para las mujeres del Tercer Mundo. En un intercambio de este tipo, podríamos confrontar dramáticamente los aspectos fallidos de la teorización occidental-centrista, postcolonial, (post) capitalógica y diásporica proveniente de los Estados Unidos.

Cuando Johannes Fabian proporciona una solución funcional para la antropología occidental en su lucha por representar el/la *Otro/a* no-occidental – el/la antropólogo/a occidental necesita ser auto-reflexivo/a acerca de su práctica de otredad y mantener una noción dialéctica de la diferencia cultural en lugar de una relativista o taxonómica⁷ – él teorizó una interacción de doble vía sin interposición de intelectuales de la diáspora o postcolonialistas, quienes están en condiciones de transformar la interacción diádica en una construcción tripartita⁸. Esta construcción tripartita no solamente agrega un intermediario a la interacción sino que transforma profundamente esta interacción. Las intelectuales de la diáspora o postcolonialistas se posicionan ambiguamente frente, tanto a las mujeres nativas, como a las metropolitanas convirtiéndose así fácilmente en personas que hablan con las feministas chinas a nombre de las feministas de occidente y que hablan con las feministas de occidente a nombre de las feministas de china sin poner atención en su función representativa⁹. Están posicionadas ambiguamente también en términos de temporalidad, ya que se mueven entre lo “avanzado” y lo “retrasado” en sus constantes viajes y migraciones. Aún más podemos discernir como magistralmente lo ha hecho Fabian, en la contradicción entre los encuentros reales (comunicación coetánea con tu objeto de estudio en China y con las mujeres occidentales en el oeste) y la representación (negación de lo coetáneo de la representación) que opera en el trabajo de los intelectuales diaspóricos, y por lo tanto trazar una compleja red de encuentros coetáneos y narrativas distantes, en donde la mezcla de tiempos produce una mayor perplejidad dada la frecuencia de los viajes.

La evocación que hice de los planteamientos de Fabian intenta mostrar cómo la persistencia de los códigos valorativos de temporalidad en representación e ideas contribuye realmente a la mistificación más que a la clarificación, de la situación de la mujer china. Decir que las mujeres chinas están avanzadas o están retrasadas realmente no significa nada; la obsesión con analizar esta afirmación es en sí misma una manera de desplazar la verdadera necesidad de poner atención a las complejidades substanciales de las experiencias de vida y la historia de las mujeres chinas. Cada vez que las construcciones occidentales de las mujeres chinas son incansablemente analizadas se está efectuando una práctica narcisista, los agentes representados serán incuestionablemente las mujeres occidentales. La crítica obsesiva a la temporalización de *el/la Otro/a*, la denominada “cronopolítica” de Fabian, establece de suyo a las mujeres chinas como las perennes objetos de estudio y no toma en cuenta la necesidad de un diálogo e intercambio genuino entre iguales. ¿Cómo puede una antropología auto-reflexiva que conduce siempre al narcisismo “encontrarse con *el/la Otro/a* en el mismo plano y en el mismo tiempo” (Fabian 1983, 165)?.

¿No podría ser una coartada inteligente, como he planteado en líneas anteriores, que los/las académicos/as occidentales recurran tanto a la temporalización y sus críticas, como al orientalismo y sus críticas, a través de las cuales se liberan a sí mismas de la obligación de entender mejor a *el/la Otro/a* y encontrarse con *el/la Otro/a otro* en la mitad del camino en lo que de otra manera sería un escenario asimétrico de relaciones discursivas?

“Feminista” o Feminismo y Etnicización

Desde la perspectiva de la diferencia histórica e ideológica con el occidente y el feminismo occidental imperialista y universalista, se puede entender fácilmente el repudio de Li Xiaojiang al feminismo occidental. Pero este repudio neto es complicado en primer lugar por la similitud reconocible entre la visión de Li Xiaojiang y aquellas encontradas en el feminismo occidental. En los ochentas cuando Li por sí sola creó los Estudios de la Mujer [funü yanjiu] en China, el espíritu cultural característico de la época fue “caminar hacia el mundo” [zouxiang shijie]. El espíritu de la época fue denominado alternativamente la “fiebre de cultura” [wenhua re] y “la nueva ilustración” [xin qimeng] y consistió en un fervor general del modernismo al estilo occidental y un cosmopolitismo cultural¹⁰, los cuales fueron considerados la consecuencia lógica de una fuerte tendencia humanista a inicio de los ochentas. Como lo fuera antes el feudalismo, el socialismo fue repudiado

como otra “tradición” por una nueva generación de intelectuales de la ilustración quienes vieron a la historia de China como un “espacio de fracasos” (Dai 1999, 192). Li fue cosmopolita en sus puntos de vista, muy similar a los otros intelectuales de la ilustración apropiándose libremente de teorías e ideas occidentales, incluyendo al feminismo occidental. En una de sus primeras obras titulada *Una Exploración de la Conciencia Estética de las Mujeres*, encontramos extensas referencias de escritoras occidentales tales como las hermanas Brontë, Dickinson, Mansfield, Plath, Woolf y Oates, además de citas frecuentes (sin mucha reflexión crítica) de académicas y teóricas feministas como Simone de Beauvoir, Showalter, Gilbert & Gubar y de Lauretis. En otro libro *Mujer, una remota leyenda excepcional*, escrito antes de su viaje a la Conferencia de Harvard, encontramos una galería de mujeres ejemplares que son fuertemente independientes y rebeldes, tomadas de mitos, literatura e historia de todo el mundo (entre otros Grecia, Australia, Rusia, China, India, Alemania). A pesar del hecho de que la lista es yuxtapuesta sin jerarquización, la lista de mujeres ejemplares es predominantemente occidental, y el libro termina con una cita del *Fausto* de Goethe en donde evoca a la “mujer eterna” como la fuente universal de inspiración y sublimación.

Aunque estas referencias frecuentes a la literatura y al feminismo occidental fueron desapareciendo gradualmente de la obra de Li en los noventas, su visión sobre las mujeres chinas se mantiene muy parecida, planteando sistemáticamente la necesidad de que las mujeres se conviertan en sujetos con voluntad independiente e inviolable libertad de decidir y juzgar. Ella asevera que las mujeres chinas fueron recipientes pasivas de las limosnas de igualdad del estado y que fue hasta los ochentas cuando las mujeres empezaron a abandonar dicha “pasividad” para determinar su propia subjetividad en sus propios términos (1992). Cuando la red de protección del estado socialista fue removida las mujeres despertaron finalmente a la “conciencia de las mujeres como sujetos” [*nüxing zhuti yishi*] y a la “conciencia colectiva de las mujeres” [*nüxing qunti yishi*] y empezaron a participar activamente en la transformación social de China aplicando su propio “progreso y desarrollo” para impulsar activamente el “progreso y desarrollo” de la sociedad China (1992, 7-9). El incremento de las tasas de desempleo femenino de la era post-maoísta inicio paradójicamente un proceso necesario a través del cual las mujeres empezaron a definirse a ellas mismas fuera de la problemática protección del estado. La primera tarea para la liberación de las mujeres, en la opinión de Li, no fue obtener igualdad, sino “la independencia y autoestima de las mujeres”, “el despertar de la auto-conciencia de las mujeres y sus esfuerzos hacia la superación de sí mismas” así como un “despertar de la

subjetividad femenina” (1994, 380-382): “Si la conciencia colectiva de las mujeres despertara, veríamos definitivamente a una mujer ilustrada involucrada activamente en la sociedad, y veríamos la auto-superación y elevación de la conciencia del movimiento de las mujeres” (1994, 382 mi énfasis).

Una retórica de ilustración, progreso, individualismo y humanismo es acentuada en la obra de Li, aun cuando ella ha repudiado con vehemencia el feminismo occidental. La historia de las mujeres chinas a quienes se les otorgó igualdad por decreto del estado y por consecuencia están en búsqueda de una subjetividad propia humanista, ilustrada, de auto-conciencia presenta una trayectoria en sentido contrario a la búsqueda de las mujeres occidentales de la igualdad garantizada por el estado. Una podría, sin embargo, examinar aún fructíferamente las similitudes entre algunas de sus opiniones y aquellas expuestas por las feministas occidentales. Lo que impide a un proyecto de esta naturaleza ser viable tanto para analizar el trabajo de Li como el de otras es, irónicamente, no que sea equivocado o imposible sino que éste ha sido hecho con mucha facilidad fallando en tomar en cuenta las diferencias históricas y culturales y conduciendo frecuentemente a una acción imperialista de las feministas occidentales quienes imponen sus paradigmas sólo para reproducir un régimen neocolonialista de conocimiento. Sobre la base de esta percepción, Li rechaza drásticamente la hegemonía del feminismo occidental y defiende apasionadamente la particularidad de la situación de las mujeres chinas denunciando al occidental como otro discurso importado que puede dañar al nuevo movimiento de mujeres en China. Para ella el feminismo occidental es otra forma de dominación ideológica que nos priva de “la posibilidad de nuestro pensamiento autónomo” (1999, 264) y afecta negativamente la “intraducible historia” de las mujeres chinas (269). A partir de 1980 hasta el presente, las mujeres chinas se han convertido crecientemente en “intraducibles” al occidente debido a que de manera deliberada las occidentales han interpretado incorrectamente dicha historia lo que, en consecuencia, ha provocado reacciones de indignación de parte de las mujeres chinas.

Li se abstendría cada vez más de tomar a las mujeres occidentales como ejemplos de liberación y de utilizar como referencia a los textos clásicos feministas occidentales en sus escritos dada su claridad al respecto del desequilibrio entre China y el occidente. Pasando a ser desde una intelectual occidentalizada a una rotunda crítica de las pretensiones universalistas del feminismo occidental. La transformación de Li Xiaojing es análoga a la que vivieron muchos intelectuales de la Nueva Izquierda China, quienes habiéndose

afiliado, en los ochentas, con el nuevo discurso de la ilustración occidentalizada, en la década siguiente se tornaron en críticos de la expansión de la dominación cultural del occidente que llegó como producto de la expansión del capitalismo global a China¹¹. Para la nueva generación de liberales [ziyou sui pai], quienes han hecho una defensa de la integración rápida y completa con el capitalismo global, la Nueva Izquierda representa la vieja línea antimperialista del estado, inútil y no actualizada. La ironía es que ahora que el estado mismo ha adoptado crecientemente el liberalismo económico como el bálsamo para disipar disidencia política potencial, la orientación política de la Nueva Izquierda es opuesta tanto a las corrientes políticas del estado como a las percepciones dominantes de cómo debe proceder China, apareciendo como sustentantes de las viejas líneas ideológicas del estado pre-Deng Xiaoping. Tal es el predicamento de lo que podría ser llamada la posición de la Nueva Izquierda Postsocialista en China: su crítica a la invasión cultural occidental es vista erróneamente como una recuperación de la vieja línea socialista del estado, mientras que su agenda es mantener viva la esperanza de un estado capaz de rendir cuentas a sus ciudadanos/as que proteja a las clases trabajadoras y a la cultura local. La posición de la Nueva Izquierda de cara al estado no es diferente a la de Spivak sobre la importancia del estado en las naciones del Tercer Mundo como el “instrumento de redistribución y resarcimiento” en contra de la transnacionalización del poder financiero en el globo (263). Esto explica el por qué la posición de Li Xiaojing en los años recientes ha venido a ser crecientemente ambigua y, una debe decir, posthumanista en relación a los discursos estatistas tales como la política de control de población a través de abortos forzados (1996, 215, 245). Aquí reside el punto crucial de los profundos desacuerdos sobre asuntos de “derechos humanos” tanto en países occidentales como no occidentales.

En relación con la cultura occidental en China en los ochentas, antes de su visita a Harvard, la construcción discursiva del occidente en Li había sido muy diferente. El occidente, para decirlo así, fue en muchos sentidos el contradiscurso, es decir el discurso sobre el cual tenía que escribir y argumentar en contra, en aquellos años. El encuentro en 1992 y sus repercusiones podría ser visto como el tiempo en que las políticas de similitud y diferencia, universalismo y particularismo, colonialismo y resistencia discursivas emergían a la superficie constantemente en sus interacciones con culturas diversas al grado que se convirtió en una crítica virulenta del feminismo occidental y una defensora de las irreductibles diferencias en historia, cultura y sociedad entre las mujeres chinas y las occidentales. Li Xiaojing escribiría más tarde un poco en broma que “el desastre

empezó en Harvard” (2000, 1). Entonces ¿Qué pasó exactamente en Harvard? A través de los años Li escribió muchos ensayos reflexionando críticamente sobre este evento. En todos estos ensayos, el objeto de sus críticas más severas no fueron las feministas académicas blancas sino las mujeres chinas intelectuales de la diáspora quienes se autodenominan “feministas”. Éste es uno de los aspectos significativos del famoso repudio de Li al feminismo occidental – se dirige tanto a las feministas occidentales como a las “feministas” chinas de la diáspora y es articulado en términos diferenciados para cada uno de estos grupos. El encuentro de 1992 fue el momento en que la construcción tripartita de la relación entre China/Occidente se hizo más explícito, y un nativismo articulado en contra del feminismo occidental empezó a ser mediado por un nativismo en contra de las intelectuales de la diáspora. Más que ser simples intermediarias entre el occidente y China las intelectuales de la diáspora están involucradas en complejas relaciones con cada una de las partes en esta construcción tripartita¹².

Li se sintió más molesta con las intelectuales de la diáspora quienes se auto-denominan “feministas” y presumen que hablan en nombre de las feministas occidentales ante audiencias chinas y en nombre de las mujeres chinas ante audiencias occidentales. El tercer día de la conferencia, 8 de febrero, 1992, Li presentó su ponencia sobre cómo el feminismo occidental no puede ser ciegamente aplicado al contexto chino. De acuerdo a su narrativa, una académica china de la diáspora llamada “P” le hizo las siguientes tres preguntas críticas:

1. ¿Qué es lo que entiendes por feminismo?
2. ¿Por qué dices que es feminismo “occidental”?
3. ¿Cuáles crees que son las diferencias entre lo que llamas las “particularidades del movimiento de mujeres chino” y el feminismo?

Detrás de estas tres preguntas, Li detectó tres implicaciones ocultas de “P”:

1. Lo que para tí es feminismo, no es verdaderamente feminismo;
2. El *feminismo* es universal, no “Occidental”;
3. Por lo tanto, no existe la así llamada particularidad china fuera del *feminismo*. (2000, 2; [mi énfasis]).

Debido a que no estuve presente en la Conferencia no puedo determinar si lo que Li interpretó como la agenda escondida de “P” es verídica. Pero lo que se puede discernir aquí claramente es que Li se sintió ofendida por la condescendencia implicada en las preguntas que se le plantearon. Esto sería desarrollado por ella posteriormente en una posición general respecto a derechos discursivos:

En el campo de las humanidades y las ciencias, los/las académicos/as de los países en desarrollo o subdesarrollados no pueden ser “resistentes” en sus “diálogos” cuando se enfrentan a la cultura occidente-centrista y su sistema discursivo auto-contenido. Si tú no levantas tu voz, siempre habrá quienes sin haber sido invitados/as a hacerlo se dispongan a hablar en nuestro nombre como parte de “nosotros/as”. Se hace claro para ti que lo que ellos llaman “nosotros/as” no te involucra. Para clarificar quién eres tú, debes levantarte y decir “No”. Lo que quieres que se te devuelva no es necesariamente soberanía nacional sino otro derecho íntimamente relacionado con soberanía: los derechos discursivos. (1997, 51).

Para Li, el “nosotras” es asumido por las intelectuales de la diáspora quienes hablan en nombre de las mujeres chinas y de esta manera despojan a las mujeres de China del derecho al discurso y a la expresión. Mientras que las feministas occidentales hicieron que Li se sintiera “exhausta” por su insistencia en imponer los estándares occidentales para juzgar a las mujeres chinas y decirles a estas qué es lo que deberían haber hecho y cómo (1996, 211), las mujeres de la diáspora la hicieron indignarse al sentir que sus derechos discursivos le habían sido usurpados. En su perspectiva, ella fue víctima de un doble despojo. Aún más, argumenta, estas mujeres de la diáspora no han estado involucradas con los Estudios de las Mujeres en China y se hicieron feministas sólo después de su “educación” en el oeste, por eso tienden a hablar en términos de los paradigmas occidentales (2001).

Li, escribe sarcásticamente que los/las intelectuales blancos/as del occidente, quienes han presumido de ser “amos-grandes señores” [jiaoshiye] de los/las no occidentales, se han inmovilizado bastante por la crítica a su orientalismo y las sospechas sobre su identidad. En respuesta se han retirado a una segunda línea de defensa, permitiendo a sus informantes nativos “asistentes del amo” [zujiao] a hablar por ellos como “amos-grandes señores” con la condición de que ellos/as usen el discurso de los “amos-grandes señores” como sus “armas” (1997, 52). Estamos familiarizadas con varias críticas dirigidas

hacia los/as intelectuales postcoloniales, diaspóricos en la academia occidental quienes han hecho sus carreras a expensa de las sociedades nativas y son cómplices del capitalismo global (Dirlik 1997, 52-83; Spivak 1996). El supuesto general acerca de la relación entre el Orientalismo y los/as intelectuales de la diáspora es que la crítica al Orientalismo les ha dado a los académicos no occidentales la oportunidad de hablar por sí mismos y participar en la academia occidental de una forma integrada y relacional. Pero la crítica de Li Xiaojiang es en este aspecto incluso más implacable que aquella de Dirlik y Spivak: la crítica al Orientalismo, discute ella, hace realmente más indirecta la hegemonía discursiva del occidente y por lo tanto más poderosa porque niega a los/as intelectuales occidentales su hegemonía discursiva sólo superficialmente. Los/as intelectuales occidentales pueden dejarle ahora a los/as intelectuales de la diáspora no – occidentales que hagan el trabajo de sostener el universalismo discursivo occidental. Como lo he argumentado en líneas anteriores en este mismo ensayo, esta forma de crítica ejercita los músculos del universalismo occidente-centrista porque es articulado dentro de los límites discursivos del occidente usando los mismos paradigmas y confinado dentro de los mismos parámetros; supuestamente no hay “afuera” o externalidad al occidente *per se*. La existencia de un adentro/afuera del occidente como una construcción discursiva es un asunto controvertido porque todo discurso es relacional; pero una puede discernir aún, fácilmente, si ciertas prácticas discursivas ponen más o menos atención a la complejidad de los contextos locales. Negar que pueda haber un “afuera” del discurso occidental sirve como una estrategia para encubrir la falta de investigación de lo local y como una manera fácil de salvaguardar la supremacía del occidente como la fuente de los paradigmas metodológicos y teóricos. Los/las intelectuales de la diáspora, deseando ser reconocidos/as como expertos/as en teoría occidental y deseando ser admitidos/as en el panteón de teóricos/as (dado que toda teoría es occidental) contribuyen a cerrar el circuito de la teoría occidental a través de su acto mimético de “hacer teoría”.

Si nosotros/as consideramos que coetaneidad es el señuelo que inspira el deseo mimético de los/las intelectuales no-occidentales por el occidente, el pesimismo Foucaultiano de que no hay afuera al discurso occidental entrampa de la misma manera a los intelectuales no-occidentales dentro de los límites de los paradigmas discursivos occidentales, regenerando y perpetuando entonces el universalismo y la hegemonía discursiva occidental. Una podría preguntarse con razón: ¿Por qué nosotros/as no hemos planteado que no hay afuera en el discurso chino? ¿Qué significado tendría decir eso? ¿Todos los/as académicos/as norteamericanos deberían tomar en cuenta los paradigmas

discursivos chinos? En este sentido uno podría argumentar que proponiendo coetaneidad como el objeto de deseo es una trampa establecida por los occidentales para el/la *Otro/a* dentro de los límites del discurso occidental. La coetaneidad está fundamentada, primero en asignar una temporalidad primitiva a el/la *Otro/a* y después en provocar el deseo mimético de el/la *Otro/a* a ser como el occidental a través de darle a dicha temporalidad un código de valor. Y todo esto sucede dentro de los confines de los parámetros discursivos occidentales. Desde esta perspectiva, juzgar la no aceptación del feminismo occidental por Li Xiaojiang como proveniente de un nacionalismo ingenuo o cerrado no tiene poder explicativo por su simplicidad. Más bien su posición puede ser interpretada como la expresión del deseo de no ser aprisionada dentro de la trampa de la coetaneidad que constriñe a el/la *Otro/a* a los supuestos universales del conocimiento occidental. Su rechazo es la oposición a ser víctima de la étnicización por el alcance global del feminismo occidental, que restringe a la diferencia étnica por la vía del multiculturalismo. Aún más, dado el hecho de que muchas de sus ideas son similares a las del feminismo occidental, su rechazo a la imposición del “feminismo” puede ser interpretado principalmente como su oposición al modo y contenido de su incorporación, el cual en relación al trato del intelectual no - occidental oscila entre dos polos extremos o como el recalcitrante miembro de la etnia (la encarnación de la absoluta diferencia) o la minoría étnica asimilada (como es el caso de las feministas de la diáspora). En sus escritos más recientes Li se ha tornado menos inflexible acerca de su rechazo al explicar que a lo que ella se opone es a la hegemonía discursiva del feminismo occidental, no a sus principios *per se*, y ya no está pronta a negar las “sorprendentes similitudes” entre las condiciones de las mujeres chinas y las mujeres norteamericanas en diferentes períodos históricos (1997, 32).

Ética o Más Allá del Afecto Formal y del Reconocimiento

En líneas anteriores he tratado de mostrar que traducibilidad y opacidad en los encuentros transnacionales, que se dan tanto a través de la migración como de los viajes, no son el resultado de diferencias esenciales (ya que las diferencias son en sí mismas construcciones)¹³ sino de actos afectivos de intercambio sobre diferencia y similitud a través de códigos valorativos de temporalidad, espacio, etnicidad y subjetividad de

género. Para las feministas occidentales estereotípicas, los/las orientalistas, sinologistas y otros/as situados/as en el occidente, las inversiones afectivas usuales – tales como miedo a el/la *Otro/a*, condescendencia hacia el/la *Otro/a*, o deseo por el exotismo de oriente – conduce a una política de negligencia y/o esencialismo. Estas inversiones afectivas producen un complicado conjunto de procedimientos de códigos valorativos de temporalidad, espacio, etnicidad, subjetividad de género y otros similares los cuales forman parte de una epistemología que establece los estándares de subjetividad a ser imitados/queridos por el/la *Otro/a* no occidental. Estos códigos valorativos le dan soporte teórico a la producción y circulación de conocimiento occidente-centrista. La ironía para las feministas occidentales es que su agenda en el ámbito nacional es opuesta en principio a tal conocimiento, pero la agenda se torna paradójicamente favorecedora de dicho conocimiento en espacios transculturales. Por ejemplo, las feministas occidentales pueden afirmar que el tiempo de las mujeres es cíclico en contradicción con el tiempo de los hombres (Felski 2000, 18-20), pero ese tiempo resulta ser lineal en relación con las mujeres no occidentales (avanzadas versus atrasadas). La manipulación afectiva de los términos de los encuentros transnacionales asegura que los discursos feministas occidente-centristas sean vistos como objetos universales de afecto/imitación y conduzcan a la reconsolidación de los paradigmas masculinistas. Finalmente, los códigos valorativos de temporalidad (neo) colonialistas, en términos de atraso y progreso son cercanos a la medida capitalista de tiempo como valor en términos económicos. Efectivamente, en todas las formas de manejo relativo al tiempo de el/la *Otro/a* el código valorativo de tiempo ha ido siempre de la mano con la universalización del modo de producción, consumo e intercambio capitalistas. Nada es valioso a menos que tenga valor de uso; el código valorativo de temporalidad ha sido útil para la colonización material y discursiva de lo no – occidental. El tiempo es valioso así como lo material y lo discursivo y se sabe que ha sido exitoso en la producción de plusvalía para el occidente.

Para *Otros/as* no occidentales quienes voluntariamente aspiran a llenar los estándares de una epistemología occidente-centrista a través de procesos de migración, viajes, o de circulación neocolonialista del conocimiento, la asimilación e imitación son con frecuencia los objetivos fundamentales; de esta manera ellos/as establecen una relación afectiva con los valores occidente-centristas y se adhieren a la esencialización de lo no occidental. Para aquellos sujetos inmigrantes, esto ocurre en el terreno fragmentado de las luchas críticas de las poblaciones étnicas en contra del estado nación anfitrión en el proceso de intentar alejarse del asimilacionismo conformista y pueden resultar así en objetos de

acusación crítica de parte de la minoría de ser ingenuos asimilacionistas “recién bajados del barco” (Fresh off the boat, FOBS). Esta acusación necesita ser bien analizada y aquí no hay suficiente espacio para hacerlo. Es suficiente con decir que haber nacido en los Estados Unidos no es una condición necesaria para que uno/a se convierta en una minoría crítica (muchos inmigrantes son críticos también) y que con frecuencia esas acusaciones son una expresión sutil de racismo blanco internalizado (la lógica de FOBS que están haciendo los Asiático-Americanos no es correcta).

Para *Otros/as* no-occidentales que se resisten a ser asimilados/as e incorporados/as, las inversiones afectivas con un fuerte sentido de injusticia y coraje les inspiran deseos de diferencia esencializada y rotundo rechazo. En realidad, no es sólo el occidente el que esencializa, también el no-occidente (Chen 1995; Sakai 1997). El efecto reactivo es la expresión de contra-esencialización, y el nativismo es uno de sus modos de expresión. El afecto, que parece ser emoción subjetiva, es históricamente determinado y tiene serias consecuencias en los terrenos cognitivos y epistemológicos, que tiene también consecuencias políticas; como indica una de las definiciones de afecto del *American Heritage College Dictionary's*, es un “sentimiento fuerte que en consecuencia conduce a tomar acción”. El reto que tenemos enfrente es cómo imaginar y construir un modo de encuentro transnacional que pueda ser “ético” en el sentido de Levinas de una consideración no reduccionista de el/la *Otro/a*, por el cual la responsabilidad del sí mismo (sea chino u occidental) hacia el/la *Otro/a* determina la ética de la relación (1994). No estoy de acuerdo con el énfasis filosófico de Levinas sobre la irreductibilidad y absoluta diferencia de el/la *Otro/a*, ni con su re-codificación valorativa de temporalidad de el/la *Otro/a* como el del futuro; ambas son incapaces de explicar la historia del colonialismo y el imperialismo que irrevocablemente han hibridizado las culturas y usado categorías de temporalidad de manera muy ligada a valores¹⁴. Pero su insistencia no-Hegelianas sobre “ir hacia el/la *Otro/a*” en el cual el/la *Otro/a* no es objeto reducido a conocimiento y en donde la subjetividad no está definida en términos de autonomía (a través de la asimilación de el/la *Otro/a* a sí mismo) sino, por lo contrario, en términos de heteronomía (presentado por el/la *Otro/a*) es valiosa para repensar una política transnacional de interacción, comunicación y representación.

Lo que Levinas argumenta en el terreno filosófico es congruente con lo que han planteado recientes reformulaciones teóricas materialistas sobre políticas de identidad que se han centrado en el reconocimiento como un medio de subjetividad para las minorías.

Demandar reconocimiento es suscribirse a la noción Hegeliana de que la subjetividad de uno existe solamente cuando se es reconocido por otro sujeto. Nancy Fraser argumenta que el énfasis en reconocimiento – como en las luchas de las minorías por representación en los países metropolitanos – ha desplazado la lucha por redistribución en las esferas económica y política, que a su vez ha causado la reificación de las identidades de grupo, y ha perpetuado la posición de subordinación de las minorías. Ampliando la discusión de Fraser al terreno de los encuentros transnacionales de si mismo-a/*Otro-a* en el cual una política de reconocimiento ha operado de la misma manera – el/la *Otro/a* no occidental desea ser “reconocido” ya sea a través de asimilación o de nativismo – podemos ver cómo la política de reconocimiento liga el término o une el término de relacionalidad¹⁵ a las muy limitadas opciones determinadas por una dialéctica Hegeliana. La dialéctica Hegeliana despierta afecto en ambos términos de la relacionalidad subjetiva-subjetivización. La ética, entonces, puede ser definida como una relacionalidad más allá del afecto y el reconocimiento.

Una consideración práctica de este tipo de ética de encuentro transnacional ha sido articulada por Li Xiaojiang en términos de lo que ella llama “transposicionalidad”¹⁶ [Lichang de Zhihuan] y “transvalorizaciones”¹⁷ [Jiazhi de Zhihuan]. En una entrevista en 2001 ella propuso una nueva epistemología y metodología para los Estudios de la Mujeres en China, que ella ha tratado de instituir en el nuevo Centro para Estudios de Género establecido por ella en la Universidad de Dalian. Esta práctica incluye sorprendentemente tres procedimientos metodológicos simples: (1) La transposición de las posiciones de género donde se estudia también a los hombres y se toman en cuenta las perspectivas masculinas; (2) El retorno de los asuntos a sus contextos originales, es decir, cambiar la perspectiva de un momento y espacio a otro momento y espacio y (3) Un análisis de la simultaneidad de lo que se pierde y de lo que se gana para todas las ideologías y paradigmas con el objetivo de “multidimensionalizar”¹⁸, es decir, de incluir perspectivas múltiples y contradictorias. Tal como puede inferirse de estos procedimientos, la clave de la comunicación transnacional es la habilidad y la voluntad para situarse uno mismo en ambas posiciones la posición propia y la de el/la *Otro/a*, sean estas el ámbito de género, contextos históricos o paradigmas discursivos. En la práctica, esto significa que a las feministas occidentales se les pide hablar acerca de los problemas de las chinas a través de cambiar su posición universalista occidental, para volver a las mujeres chinas a su contexto original y emplear los paradigmas discursivos múltiples y contradictorios que son usados allá. Esto no es nativista, porque el “allá” no es una construcción pura libre de

contaminación discursiva y de influencias del occidente. De acuerdo con Li esto puede ayudar a reducir los dos problemas más grandes del feminismo occidental en los encuentros transnacionales: “Una perspectiva monista y estrecha en lo académico” y “Una estrechez política que usa perspectivas moralistas para criticar cualquier orientación no feminista” (2001). Esto no es diferente a los llamados de las feministas de las minorías en Australia y en los Estados Unidos a que las feministas blancas practiquen una política de parcialidad mas allá de sus pretensiones universalistas (Ang, 1995), y de las italianas transversalistas que argumentan la necesidad de arraigarse uno mismo en su propia lucha y cambiar la posición de uno hacia la de el/la *Otro/a* como una estrategia de construcción de coaliciones entre diferentes grupos de mujeres (Yuval – Davies, 1997). Li lleva estas ideas al terreno de lo transnacional y demanda, más allá, que esta política de parcialidad sea apuntalada por un conocimiento de otros contextos y otros géneros y además como una historización y punto de vista crítico de todas las expresiones del conocimiento que provengan de una situación determinada.

La “transvalorización” es el resultado de tal transposicionalidad desde que posicionarse uno mismo en la historia de el/la *Otro/a* es haber tenido la oportunidad de ver cómo trabaja un sistema dado de producción de valores y de esa manera ser expuesto a los mecanismos de codificación de valores y producción de conocimiento como actos políticos, materiales y afectivos.

Más allá de la lógica Hegeliana de reconocimiento que requiere afecto como el modo que está en el fondo de la operación en los encuentros de sujetos diferentes, una relacionalidad transposicional y transvalorizada pueden ser la definición de lo que significa ética en nuestro mundo crecientemente globalizado. Eso no significa que las minorías tengan que renunciar a sus luchas por representación, sino enfatizar al mismo tiempo luchas por redistribución material; para aquellos que no son del occidente, esto significa insistir en una forma no reactiva y no afectiva de relación con el occidente a la vez que cuestiona la asimetría discursiva; para las feministas occidentales, esto significa no posicionarse a ellas mismas como los objetos de mimesis o eliminar lo occidental como objeto de conocimiento – ambas formas son actos afectivos con implicaciones colonialistas – sino practicar tanto poner atención a las parcialidades como poder cambiar las situaciones de referencia, con todo lo arduo que implica hacer este trabajo; para los intelectuales no occidentales de la diáspora que viven o trabajan en el occidente, esto significa explotar su potencial transposicional al máximo con propósitos críticos en lugar

de propósitos de autofortalecimiento. Básicamente hay dos clases de sujetos situados en forma múltiple, quienes se cambian y arraigan en diferentes posiciones: aquellos que ostentan sus múltiples subjetividades como una estrategia de flexibilidad para acumular al máximo dinero o fama y aquellos que practican las múltiples subjetividades fuera de toda necesidad ética, política e histórica, con todas las dificultades, contradicciones y confusiones que esto implica. Para atender a esta necesidad en forma vigilante, los intelectuales y académicos “transfronterizos” deben usar sus múltiples posicionamientos para desestabilizar la producción y circulación de valores desde cualquier punto de referencia situacional dado, como una preparación para el diálogo transposicional en encuentros transnacionales.

Notas

¹ Ver Shih, 2001, Capítulo 6.

² Ver Barlow, 1994; Yang, 1999; Liu, and Rofel.

³ A diferencia de la designación totalitaria de Fredric Jameson a todas las narrativas del Tercer Mundo como alegorías nacionalistas. Frecuentemente se asume que la producción cultural del Tercer Mundo, sea ésta feminismo o literatura, debe ser anclada en el nacionalismo y asuntos relacionados. Este pensamiento reduccionista retiene efectivamente desde una perspectiva del Tercer Mundo una tendencia potencial a redefinir lo universal, por un lado, y niega el palpable cosmopolitismo que está siempre occidentalizado de antemano gracias al colonialismo y al neocolonialismo, por el otro.

⁴ Todas las traducciones del chino original son de la autora del artículo, excepto las que sean señaladas con otra autoría.

⁵ Li Xiaojiang hace un análisis astuto de la incorporación de las mujeres al trabajo en un ensayo que fue publicado anteriormente:

Con el impulso al trabajo de las mujeres y el señuelo de “pago igual a trabajo igual”, el gobierno ha incorporado a las mujeres dentro del modelo de “unidades estatales de empleo-trabajo” y con ello ha completado la transformación de la estructura tradicional de la familia. Las mujeres consecuentemente han sido movilizadas e integradas a una nueva política de estado y de esta manera han sido puestas bajo su control. (1992 s/p)

⁶ Posiblemente aquí nos demos cuenta de un aspecto que ha sido descuidado - y que permanece en el fondo- sobre el retorno del capitalismo en China y su relación con la feminidad y la diferencia: el resurgimiento de una crítica masculinista a la política maoísta de equidad de género. De acuerdo con esta perspectiva, la pérdida de la diferencia de género de las mujeres chinas en la era maoísta ha ido de la mano con la feminización de los hombres chinos. Los hombres han sido castrados por el estado, por medio del desplazamiento del patriarcado dentro de la familia a través del empoderamiento de las mujeres. Esta castración ha asegurado que tanto los hombres como las mujeres permanezcan sumisos al estado, de manera tal que la familia ha caído bajo el inmediato control del estado. Como puede esperarse se ha propuesto descaradamente un impulso a la remasculinización como una forma compensatoria, fortalecida por la aparición de una nueva cultura de empresariado masculinista. Esto encaja perfectamente con el redescubrimiento de la feminidad de las mujeres para crear una situación de crecimiento de la disparidad de género y la opresión basada en concepciones esencialistas de la diferencia de género cargada con términos de superioridad e inferioridad. De esa manera desafortunadamente ha tenido lugar, el surgimiento

de problemas que han sido denominados como vicios capitalistas en el idioma maoísta estos son: la difundida mercantilización del cuerpo y la imagen de las mujeres, la devaluación del trabajo de las mujeres resultado de la diseminación del desempleo, y de la reinstitucionalización de la discriminación de género en todas las esferas de la sociedad. En otras palabras, la inevitable otra cara de la moneda de la búsqueda de la refeminización de las mujeres chinas es la renovada afirmación de la masculinidad de los hombres. La economía del mercado ha proveído el espacio ideal para dichas renovadas afirmaciones. Ver también a Yang (1999).

⁷ Ver especialmente el capítulo 5.

⁸ El efecto posterior de la influencia de Johannes Fabian a la crítica de la antropología occidental y su llamado a la auto-reflexión es bien conocido: ha prevalecido un sentido de parálisis en la antropología así como una fuerte aprehensión en el sentido de que la antropología no puede revivir como una disciplina respetable a menos que se haga en forma auto-crítica. Esto ha resultado paradójicamente en el sobrevuelo de narrativas auto-reflexivas, en donde los antropólogos reportan sus emociones y percepciones en sus escritos etnográficos. Estas narrativas pueden no ser útiles sino que algunas veces devienen en llanamente narcisistas. Véase a Chow (1994, parte 3) para un análisis de este “callejón sin salida”.

⁹ En un ensayo posterior analizaré la crítica de Li Xiaojiang a las feministas chinas de la diáspora que trabajan en Estados Unidos.

¹⁰ Ver Jing Wang, 1996.

¹¹ Para una información general sobre el movimiento de la Nueva Izquierda en China por una de sus principales voces ver a Wang Hui, 2000a

¹² Wang Anyi también implicó a mujeres de la diáspora china en una entrevista:

Algunos extranjeros y personas de Hong Kong me han preguntado varias veces si soy feminista. Cuando les respondo que no, se enojan. ¿Tienes alguna idea de qué es feminismo? me dicen. Quizás ellos piensan que yo les estaba dando una respuesta negativa en el vacío porque realmente no sé si soy o no una feminista. Parece que a ellos les gustaría mucho que yo fuera feminista [...] Esto me asusta (Wang Zheng, 1993, 164-167).

¹³ Aquí me refiero al argumento de Diana Fuss (1989) respecto a que el esencialismo en sí mismo descansa sobre la construcción de una esencia y por lo tanto no puede postularse en una dinámica oposicional al constructivismo. En lugar de repudiar tanto al esencialismo, como al constructivismo, Fuss analiza las causas, procesos y contextos en los cuales se mueven estos dos supuestos (1989).

¹⁴ Ver a Levinas (1998) y la introducción informativa que hace su traductor, Richard A. Cohen, a su obra. E. San Juan Jr. ubica la filosofía de Levinas dentro de la tradición fenomenológica y la critica por ello en la siguiente cita: “Uno puede formularse aquí la pregunta acerca de sí la fusión de los horizontes hermenéuticos propuestos por Gadamer y Heidegger – una orientación que en la filosofía de Levinas sostiene la trascendencia de el/la Otro/a – han sido capaces de iluminar la complicidad histórica de los poderes occidentales para explotar el círculo hermenéutico en su beneficio” (214).

¹⁵ Nota de la traducción - Ver nota 4 de la Introducción.

¹⁶ Nota de la traducción - Ver nota 4 de la Introducción.

¹⁷ Nota de la traducción - Ver nota 4 de la Introducción.

¹⁸ Nota de la traducción - Este es otro neologismo “*multidimensionalize*” el cual nos permitimos traducir como “multidimensionalizar”.

Referencias Bibliográficas

- Ang, Ien. 1995. "I'm a Feminist but... 'Other' Women and Postnational Feminism." In Barbara Caine and Rosemary Pringue, eds., *Transitions: New Australian Feminism*. New York: St. Martin's. 57-73.
- . 1998. "Can One Say No to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm." *Boundary 2* 25:3 (Fall), 223-242.
- Barlow, Tani, ed. 1993. *Gender Politics in Modern China: Writing and Feminism*. Durham: Duke University Press.
- . 1994. "Theorizing Women: Funi Guojia, Jiating" [Chinese Women, Chinese State, Chinese Family]. In Inderpal Grewal and Caren Kaplan, eds., *Scattered Hegemonies*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 173-196.
- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Chen, Xiomei. 1995. *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. New York: Oxford University Press.
- Chow, Rey. 1998. Introduction. "On Chineseness as a Theoretical Issue." *Boundary 2* 25:3 (Fall), 1-24.
- . 1995. *Primitive Passions: Visuality, sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. New York: Columbia University Press.
- Chun, Allen. 2000. "Diasporas of Mind, or Why There Ain't No Black Atlantic in Cultural China." *Cultural Studies, Ethnicity and Race Relations Working Papers Series 14*. Pullman: Washington State University.
- . 1996. "Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity." *Boundary 2* 23:2 (Summer), 111-138.
- Dai, Jinhua. "Rewriting Chinese Women: Gender Production and Cultural Space in Eighties and Nineties." 191-206.
- Dirlik, Arif. 1997. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Felski, Rita. 2000. *Doing Time*. New York: New York University Press.
- Fraser, Nancy. 2000. "Rethinking Recognition." *New Left Review* 3 (May/June), 107-120.
- Fuss, Diana. 1989. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. London [and New York]: Routledge.

-
- Jayawardena, Kumari. 1986. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books.
- Kristeva, Julia. 1986. "Women's Time." In Toril Moi, ed., *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press. 187-213.
- Levinas, Emmanuel. 1994. *In the Time of the Nations*. Trans. Michael B. Smith. London: Athlone.
- . 1998. *Time and the Other*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Li, Xiaojing. 1989. *An Exploration of Women's Aesthetic Consciousness* [Nuxing shenmei yishi tan wei]. Zhengzhou: Henan People's Press.
- . 1992. "Political Connotation of the Women's Issue' in Modern China: The Status and Role of Chinese Women in Modern Social Transformation". Unpublished typed and handwritten script.
- . 1992. *Woman, A Distant and Beautiful Legend* [Nuren yige youyuan meili de chuanshou]. Taipei: Awakening Foundation.
- . 1994. "Economic Reform and the Awakening of Chinese Women's Collective Consciousness." In Christina Gilmartin et al. eds., *Engendering China: Women, Culture and the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 360-382.
- . 1995. "The Choice of a Feminist: The Creator of the First Chinese Women's College Refuses to Join World Women's Congress" [Nüquan zhuyi zhe de jueze: Zhongguo dalu xiujian nüzi xueyuan chuanganbanren jüjue chuxi shifuhui]. *Ming Bao Monthly* (October), 81-83.
- . 1996. *Challenge and Response: Lectures on Women's Studies in the New Period* [tiaozhan yu huiying: xin shiqi funü yanjiu jiangxuelu]. Zhengzhou: Henan People's Press.
- . "Whit What Discourse Do We Reflect on Chinese Women? Thoughts on Transnational Feminism in China." Yang 261-277.
- . 1997. *Q and A about Women* [Guanyu nuren de dawen]. Nanjing: Jiangsu People's Press.
- . 2000. *Woman?ism: On Cultural Conflict and Identity* [Nuxing? Zhuyi: Wenhua conggu yu shenfen rentong]. Nanjing: Jiangsu People's Press.
- . 2001. "From Modernization" to 'Globalization': Where Are Chinese Women?" [Cong "xiandaihua" dao "quanqiuhua": Zhongguo nuren zai nali?]. Unpublished short essay solicited by *Signs*.
- . 2001. Interview whit Shu-mei Shih. Beijing, China. 30 January 2001.
- Li, Xiaojing and Xiaodan Zhang. 1994. "Creating a Space for Women: Women's Studies in China in the 1980s." *Signs Journal of Women in Culture and Society* 20:1 (Autumn), 137-151.

-
- Lui, Lydia. "Invention and Intervention: The Female Tradition in Modern Chinese Literature." Barlow 33-57.
- Mohanty, Chandra. 1997. "Women Workers and Capitalist Scripts: Ideologies of Domination, Common Interest, and the Politics of Solidarity." In 1 Chandra Mohanty and M. Jacqui Alexander, eds., *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. London: Routledge.
- Rofel, Lisa. "Museum as Women's Space: Displays of Gender in Post-Mao China." 116-131.
- Sakai, Naoki. 1997. *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- San Juan, E., Jr. 1995. *Hegemony and Strategies of Transgression*. Albany: State University of New York.
- Shih, Shu-mei. 2000. "Globalization and Minoritization: Ang Lee and the Politics of Flexibility." *New formations* 40 (Spring), 86-101.
- . 2001. *The Lure of the Modern: Writing Modernism in Semicolonial China, 1917-37*. Berkeley [and Los Angeles]: University of California Press.
- Showalter, Elaine. 1979. "Towards a Feminist Poetics." In Mary Jacobs, ed., *Women's Writing and Writing About Women*. London: Croom Helm, 1979.
- Spivak, Gayatri. 1996. "Diasporas Old and New: Women in the Transnational World." *Textual Practice* 10:20, 245-269.
- Surber, Jere Paul. 1994. "Kant, Levinas, and the Thought of the Other." *Philosophy Today* 38:3 (Fall), 294-316.
- Wang, Anyi. 1996. *Songs of Sorrow* [Chang hen ge]. Beijing Writer's Press.
- Wang, Hui. 2000. "Fire at the Castle Gate." *New Left Review* 6 (November/December), 69-99.
- Wang, Jing. 1996. *High Culture Fever*. Berkeley [and Los Angeles]: University of California Press.
- Wang, Zheng. "Three Interviews: Wang Anyi, Zhu Lin, Dai Qing." Barlow 158-208.
- Yang, Mayfair. ed. 1999. *Spaces of Their Own: Women's Public Sphere in Transnational China*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . "From Gender Erasure to Gender Difference: State Feminism, Consumer Sexuality, and Women's Public Sphere in China." Yang 35-67.
- Yin, Ciao-huang. 2000. *Chinese American Literature Since the 1850s*. Urbana [and Chicago]: University of Illinois Press.

Yuval-Davies, Nira. 1997. *Gender and Nation*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

Zhang, Zhen. "The World Map of Haunting Dreams: Reading Post-1989 Chinese Women's Diaspora Writings." *Yang* 308-336.

Capítulo Dos

Buscando el Sentido en Chino al “Feminismo”/ Estudios de las Mujeres

Yenna Wu

Las resistencias que muchas mujeres intelectuales chinas tienen para identificarse con el feminismo occidental y sus juicios de valor y preocupaciones están claramente ilustrados en una entrevista publicada en 1988, en ésta una intelectual de la diáspora china le pregunta a tres escritoras de China sobre género y feminismo¹. No obstante que en occidente han sido consideradas frecuentemente como escritoras feministas, Wang Anyi y Dai Qing dieron algunas respuestas que podrían aparecer como no feministas y en ocasiones hasta categóricamente antifeministas. Dai Qing aseveró que el gobierno chino ya había otorgado igualdad sexual y asegurado igualdad de oportunidades en el empleo a las mujeres; por lo tanto “no hay razón para que las mujeres chinas estén interesadas en un feminismo del exterior” (Wang Zheng 1988, 133-134). En otra entrevista hecha por dos académicas occidentalizadas (1995), la directora de cine Huang Shuqing consideró de la misma manera que el feminismo es inadecuado para China en la presente coyuntura histórica. Huang también argumentó que en su país las mujeres ya disfrutaban de un alto nivel de igualdad de género (Dai and Yang 1995, 802-803).

¿Cuál fue la percepción que del feminismo tenían estas intelectuales chinas y por qué lo objetaron? Aparentemente tanto Dai Qing como Wang Anyi percibieron al feminismo como un producto del occidente liberal, capitalista y económicamente desarrollado, que en consecuencia era inadecuado e irrelevante para la China entonces socialista y económicamente subdesarrollada. Wang Anyi recordó, “En 1983, tuve un encuentro con una delegación de escritoras de Norteamérica. En el grupo había una mayoría de feministas. Por lo cual me sentí temerosa. Ellas enfatizaban siempre los derechos y la liberación de las mujeres. Estuvieron preguntándome, ‘¿Qué problemas tienen ustedes las mujeres chinas? ¿Cómo son oprimidas por los hombres?’” Wang también ha observado que tanto extranjeros como nativos en Hong Kong se molestaban cuando ella negaba ser feminista (Wang Zheng 1988, 104-105).

De acuerdo a la descripción de Wang Anyi, obviamente las feministas del encuentro de 1983 no eran simplemente las “feministas de la equidad” quienes demandan derechos iguales para las mujeres, sino que las “feministas de género” quienes plantean que la dominación masculina es la causa principal del sufrimiento de las

mujeres². Wang Anyi discrepó con el paradigma binario dominación masculina/opresión femenina sostenido por este grupo. En particular, este grupo parece haber asumido que las mujeres en China estaban oprimidas por los hombres y que por lo tanto estas mujeres necesitarían liberarse y tendrían que hacerlo a través del feminismo occidental. Sin embargo, realmente la situación no era así, es decir que los hombres chinos tuvieran muchos más derechos que las mujeres. La situación de los derechos humanos en China fue deplorable en muchos aspectos, especialmente durante la era maoísta. De hecho muchas mujeres de la República Popular China (RPC) disfrutaban virtualmente de los mismos derechos legales que los hombres (cuando había derechos), más que estar oprimidas por éstos. Wang Anyi y Huang Shuqing declararon haber gozado de un cierto grado de favoritismo por el hecho de ser mujeres (Wang Zheng 1988, 107-108; Dai and Yang, 1995, 801). Las inquietudes de los grupos feministas con respecto a la opresión de las mujeres parecían ser irrelevante dentro de este contexto. Conjuntamente con este asunto, debemos tomar en cuenta que la obsesión occidental con “China’s Lost Daughters”³ y la ráfaga reciente de noticias sobre el aborto de fetos femeninos y el desequilibrio de géneros que se dio a partir de ello⁴. A pesar de que el occidente los ha construido con frecuencia como un ejemplo de misoginia u opresión femenina, estos problemas son causados de hecho por otros factores, que serán discutidos más adelante en este capítulo.

La aversión de Wang Anyi por el feminismo puede haber sido causada por la actitud arrogante y paternalista de las feministas con quienes tuvo el encuentro. Estas feministas le parecieron “temibles” a Wang por su agresividad (por ejemplo, ellas ofendieron la dignidad de Wang con ruines cuestionamientos paternalistas) sus presunciones dogmáticas sobre la opresión femenina en China (a través de las cuales asumían condescendentemente que China estaba “atrasada”) además de su obsesión con los derechos y liberación de las mujeres (que no atormentaba a Wang como uno de los mayores problemas de China en los ochentas). Aún más, estas feministas parecían tener un ardor misionero para convertir a otras mujeres a su tipo de feminismo y aplicar sus propios valores y estándares universalmente. Por ello, se “enojaron” con Wang Anyi por no ser feminista, en lugar de entablar una comunicación con ella, escuchar sus explicaciones y tratar de entender un punto de vista alternativo.

Con base en este encuentro personal ocasional, la comprensión del feminismo occidental por Wang Anyi fue inevitablemente parcial. Fue una lástima que ella no tuviera la oportunidad de comunicarse con feministas de los Estados Unidos más

inteligentes y reflexivas y también un infortunio que la parte del Feminismo occidental más cerrada, dogmática y “exclusivista” haya sido percibida como el feminismo predominante y que mucha gente en otros países hayan percibido ese “feminismo” estereotipado como la norma en el feminismo occidental.

En este capítulo, discuto que para entender la percepción de las intelectuales chinas sobre la situación de las mujeres y sus reacciones hacia el feminismo occidental es necesaria una mayor comprensión de los contextos político, histórico y cultural de China. A través de la crítica de algunos de los puntos débiles del feminismo occidental, este capítulo se propone contribuir a que algunas académicas feministas occidentales revisen sus supuestos y amplíen sus fronteras conceptuales en su encuentro con otros “feminismos”. Dado que asuntos como subjetividad, identidad y agencia están entrelazados en un lenguaje muy particular, yo propongo que hayan más traducciones de las obras sobre estudios de las mujeres de ambos lados, para lograr un mayor entendimiento entre intelectuales occidentales y chinas, especialmente el tipo de traducción que es sensible a las sutilidades y los matices de los diferentes discursos culturales.

¿Ha habido algún tipo de feminismo en China?

El desarrollo de los derechos de las mujeres en China tomó un camino diferente que ha sido complicado por diferentes sucesos políticos. En tiempos premodernos existió cierta forma de pensamiento “feminista” (Wu 1995, 1997), pero no hubo un movimiento que estuviera trabajando hacia la equidad de género. Por ejemplo, desde épocas muy tempranas a finales del siglo XVII, un par de mujeres escribieron unos memoriales al trono, agradeciendo a los emperadores Manchú Shunzhi (reinó entre 1644-1661) y Kangxi (reinó entre 1662-1722) por haber prohibido la costumbre de vendarle los pies a las hijas (Wu 2001b, 174-175). Sin embargo, la prohibición oficial fracasó, y la costumbre de vendar los pies prosiguió por un par de siglos como resultado de varios factores culturales, socioeconómicos, psicológicos, étnicos y políticos de gran complejidad (Wu 2001b, 155-160). A principios del siglo XIX, algunos hombres intelectuales en China estuvieron defendiendo los derechos de las mujeres y un viraje hacia la igualdad entre los sexos (Chen 1981, 246-257; Bao 1988a). A finales del siglo XIX, la promoción de los derechos humanos se fortaleció debido tanto a esfuerzos de gente originaria del país como a influencia del occidente. Finalmente al inicio del siglo XX, la costumbre de vendar los pies a las mujeres fue desterrada definitivamente gracias a una combinación de esfuerzos de las elites originarias, misioneros

occidentales y el gobierno de Manchú (Tao 1994). Algunas mujeres occidentales residentes en china así como algunas mujeres chinas jugaron un papel importante en este movimiento.

En los primeros años del siglo XX, muchos/as intelectuales chinos/as (hombres, la mayoría de ellos) estuvieron introduciendo conceptos occidentales conscientemente, incluyendo el feminismo occidental, la defensa y promoción de los derechos de las mujeres en relación al matrimonio, educación y sufragio; haciendo además investigaciones sobre las mujeres. Ideales como “igualdad entre los sexos” (*nannü pingdeng*) y “liberación de las mujeres” (*funü jiefang*) vino a ser de uso común en el discurso intelectual y central al proyecto de revitalización nacional y cultural⁵. Una gran cantidad de mujeres conscientemente habían iniciado también la lucha por su libertad y sus derechos políticos, sociales y económicos (Chen 1981, 359-363; Bao 1988b,c; Lü and Zheng 1990, 193-256). Algunas asociaciones por los derechos de las mujeres se iniciaron en 1910 para demandar al gobierno la igualdad de derechos y oportunidades para las mujeres. En el movimiento por el derecho al voto de las mujeres, se empleó incluso la fuerza en 1912 (Ono 1989, 80-89; Yao 1983, 122-124). Trabajadoras japonesas tanto en fábricas de japoneses como en fábricas chinas en Shanghai se unieron a sindicatos de trabajadores y un gran número de ellas participaron en 1920 en huelgas para protestar sobre el maltrato de los patrones a sus trabajadores/as e hicieron negociaciones colectivas con sus patrones (Ono 1989, 124-134). El Código Civil formulado por el Partido Nacionalista (también conocido como el Kuomintang) en 1930 mejoró significativamente la situación legal de las mujeres (Croll 1978, 155). Aún cuando el movimiento de mujeres chinas en este período (1910-1930) fue combinado con - y algunas veces subordinado a - la causa nacionalista, puede ser considerado un movimiento feminista de cualquier forma. Efectivamente fue un movimiento muy activo iniciado por las propias mujeres y pleno de activismo político y laboral. Por desgracia, la guerra Chino-Japonesa y la subsiguiente guerra civil china durante las décadas de 1930 y 1940 coartaron el desarrollo del movimiento de mujeres.

La toma del poder de los comunistas en China en 1949 llevó al logro de mayores cambios en la situación de las mujeres de este país. Desde el principio el Partido Comunista de China (PCC) se centró en la lucha de clases y la revolución así mismo formuló lemas tales como “Hombres y mujeres son lo mismo” (*nannü dou yiyang*) y “Las Mujeres pueden sostener la mitad del cielo” (*funü neng ping banbiantian*) (Li Xiaojiang 1999, 266). Estos lemas socialistas se constituyeron en una parte importante del discurso oficial durante la era maoísta (1949-1976). En términos teóricos, la nueva

Ley del Matrimonio (1950) y la Constitución China (1954) dio a las mujeres derechos de igualdad en varias esferas. El gobierno estableció una “organización administrativa de masas” (OAM) conocida como la Federación de Mujeres (*Fulian*) para proteger los derechos de las mujeres, la igualdad sexual y la igualdad de oportunidades en el empleo⁶. Las mujeres fueron también alentadas a formar parte de la fuerza de trabajo bajo la política de pago igual a trabajo igual⁷. La participación de las mujeres en la fuerza de trabajo fue particularmente relevante durante la etapa del Gran Salto Adelante (1958). 300 millones de mujeres fueron movilizadas y se establecieron comunas con cocinas comunales y estancias para el cuidados de los/as niños/as⁸. Sin embargo, las comunas no funcionaron bien y más tarde fueron abandonadas. Pero todavía, en industrias e instituciones estatales, especialmente en las zonas urbanas, muchas mujeres tienen derecho a comedores, guarderías para sus hijos/as, atención médica, permisos de maternidad con pago y pensiones de jubilación⁹.

En un corto periodo de tiempo posterior a 1949, las mujeres chinas fueron “liberadas” de esta manera, desde arriba, a través de decretos del todopoderoso Partido Comunista. Esto contrasta bastante con el periodo de 1910 a 1930 cuando las mujeres chinas intentaron provocar un cambio democrático a través de sus propias luchas concientes¹⁰. Las políticas socialistas son loables en el sentido que parecen haber garantizado los derechos de las mujeres. Como ha afirmado la famosa líder de los estudios de la mujer Li Xiaojiang (b. 1951), en la década de los cincuentas, mientras muchas mujeres del occidente estaban regresando a sus casas, muchas mujeres chinas estaban a la cabeza en la esfera pública al participar en la producción (Li Xiaojiang 1993, 116). Un gran número de mujeres chinas se consideraban a sí mismas como aquellas que habían ganado una condición igual a la de los hombres (Li Xiaojiang 1993, 1). Los decretos del estado parecen, de esta manera, haber tenido éxito en la propagación de los derechos de igualdad de las mujeres, además en el fortalecimiento de la auto-imagen y la posición económica de las mujeres.

No obstante, a pesar de que la propaganda y el discurso de la República Popular China (RPC) fue capaz de convencer a muchas mujeres de que habían sido “liberadas” y que habían ganado la misma condición y derechos que los hombres, hay una brecha entre la visión ideal reflejada en el discurso oficial y la mucho menos optimista realidad y las verdaderas prácticas del partido-estado. En un régimen leninista de partido único como el de la RPC, especialmente durante la era maoísta cuando el Partido Comunista de China (PCC) monopolizaba el poder político, el ideal de igualdad ante la ley fue tratado con indiferencia e incluso despreciado. Las leyes no

tuvieron un estatus independiente, y la situación de los códigos legales fue siempre *ad hoc* y con base en decretos. Como lo ha afirmado Fox Butterfield, al mismo tiempo que Mao Zedong y sus seguidores luchaban explícitamente contra la “sociedad de clases” (*jieji shehui*) implícitamente establecieron una “sociedad de rangos” (*dengji shehui*) fuertemente jerárquica desde el principio¹¹. Los oficiales de gobierno y sus camaradas, pertenecientes al rango privilegiados, tenían el poder de decidir en la implementación de los códigos legales (o en ignorarlos o abusar de ellos). A diferencia de los lemas políticos, la nueva Ley del Matrimonio y la Constitución China no fueron propagadas o implementadas uniformemente a través de todo China, especialmente en las zonas rurales. En consecuencia la “liberación” de las mujeres de este país fue desigual: fueron liberadas ideológica y legalmente (al menos en teoría), pero socio-económicamente estuvieron limitadas en varios aspectos. Hablando en términos espaciales, el otorgamiento de los derechos de las mujeres fue desigual también. Mientras en ciertas regiones, especialmente grandes ciudades, las mujeres disfrutaron más de los beneficios derivados de la liberación, las mujeres de las zonas rurales y algunas otras regiones con frecuencia no compartieron la misma fortuna.

Aún más, la obtención de derechos de igualdad a través del partido-estado trajo consigo el hecho de que las mujeres se volvieran pasivamente dependientes de la protección y tratamiento preferencial del estado. La prohibición de facto del partido-estado a la libre asociación también privó a sus ciudadanos/as de la habilidad para formar organizaciones independientes que pudieran identificar los problemas de las mujeres y buscar soluciones que fueran sensibles a las necesidades cambiantes de éstas. Con la finalidad de fortalecer la extrema dependencia y falta de poder de la ciudadanía frente al partido-estado, el PCC prohibió la organización de grupos de interés autónomos a la vez que estableció estructuras verticales, OAMs controladas por el partido del tipo de la Federación de Mujeres. En lugar de trabajar independientemente por el bienestar de las mujeres, las integrantes de una OAM como la Federación de Mujeres tenía que obedecer los lineamientos del partido-estado. En representación del “feminismo de estado” del gobierno de la RPC (a pesar de que no se usó la palabra “feminismo”) la Federación de Mujeres aplicó la ideología marxista y marcó cuidadosamente la línea política de liderazgo. En su obsesión con la lucha de clases y la persecución política el gobierno de la RPC, en la era maoísta, no le dio a los problemas de las mujeres la importancia que proclamó haberle dado.

Académicas occidentales, como Judith Stacey (1983) y Margery Wolf (1985) han señalado que la revolución comunista ha fracasado en la erradicación de muchas

inequidades que las mujeres chinas han sufrido desde hace mucho tiempo. Por ejemplo, Wolf plantea que la doble jornada de las mujeres en China ha sido muy onerosa, y que muchas mujeres han quedado exhaustas, al tener que hacer malabares entre el trabajo extra-doméstico de tiempo completo y el trabajo de la casa también de tiempo completo (Wolf 1985, 72-73). En sus propias palabras, “Se les ha dicho a las mujeres que este trabajo es su liberación, pero sus cuerpos le están diciendo algo más” (73). La mayoría de las escuelas-guarderías – excepto las ubicadas en las fábricas – no funcionaron bien o no estuvieron bien localizadas (Wolf 1985, 119). En efecto, el gobierno les indicó a las mujeres chinas que podían trabajar como los hombres en la producción, pero sin darles un apoyo socio-económico suficiente para facilitarles la doble carga relacionada con sus roles productivo y reproductivo. Las intelectuales chinas también observaron estos problemas de la “liberación” socialista, pero no fue sino hasta la etapa posterior a Mao que le pudieron dar voz a sus preocupaciones tanto a través de la literatura o de la escritura de ensayos¹².

Como un resultado de los lemas publicitarios del partido-estado acerca de la igualdad sexual, muchas niñas crecieron como – muchacho-varón (*jia xiaozhi*, literalmente falsos muchachos), con poca conciencia de su género y una proclividad a competir particularmente con varones. Li Xiaojiang observa inteligentemente que dado que los chinos creen generalmente que las mujeres han sido “liberadas” desde 1949, “La categoría mujer y los sentimientos de feminismo se han desvanecido en el océano de la ‘igualdad’” (1999, 268-269). En otras palabras, las mujeres chinas se han identificado mucho con los hombres, creyendo que los hombres y las mujeres son lo mismo e iguales, al grado que ya no tienen una conciencia colectiva como género. El foco en “la lucha de clases” fue tan intenso que las mujeres ni se identifican ellas mismas como grupo, es decir, la “categoría mujer”, ni tienen “sentimientos de feminismo” – ellas han visto probablemente que no requieren (y no tienen tiempo y energía para ello) luchar por la equidad de género. El movimiento de mujeres chinas y los estudios de la mujer se encuentran en un marasmo por razones políticas. Durante la era maoísta el PCC condenó prácticamente todo lo que provenía del occidente como infectado por el liberalismo burgués. La introducción del feminismo occidental y la investigación sobre las mujeres de la primera mitad del siglo XX quedó estancada. Dado el hecho de que el PCC también prohibió cualquier comunicación con el occidente, las/os intelectuales chinas/os tienen poco conocimiento del desarrollo de los feminismos en el occidente. Tal como lo ha dicho Li Xiaojiang cuando las mujeres en el occidente estaban reviviendo el movimiento feminista, las chinas, junto con los

hombres chinos, se encontraban en medio de calamidades políticas y económicas (1993, 116).

No fue sino hasta el periodo post-maoista que se volvieron a hacer investigaciones serias sobre las mujeres en el país; China fue reabierta al occidente y el feminismo occidental fue reintroducido. La pionera más importante en la creación de las primeras organizaciones no gubernamentales (ONG) y centros de estudios de las mujeres es Li Xiaojiang. Habiendo empezado a promover los estudios de las mujeres a finales de los setentas y principios de los ochentas; Li planteaba que su trabajo surgió de su conciencia de género, desde su propia experiencia personal (más que ser influenciada por el feminismo occidental)¹³. Siendo académica y activista Li afirma que los estudios de las mujeres conducidos por ella y su grupo ha tenido características “no gubernamentales” (*minjianxing* 1997, 152). Ellas se deslindan de la Federación de Mujeres, una OAM que ha funcionado más en representación del partido-estado que en beneficio de las mujeres (Kang 1997, 136-137). A diferencia de las OAMs controladas por el PCC, los grupos ONG no tienen que respetar los lineamientos del partido-estado (a pesar de que el partido-estado puede intervenir en ciertos momentos) y se permitió que se fundaran sólo después de 1978.

Al principio la labor de Li Xiaojiang – quizá comprensiblemente - fue rechazada y fuertemente criticada por la Federación de Mujeres controlada por el estado, además que el sector académico permaneció en silencio con respecto a la misma. No obstante, ella estableció la primera ONG asociación de estudios de las mujeres (*Funü xuehui*) en la República Popular China (RPC) en 1985 y el primer Centro de Estudios de las Mujeres en la Universidad de Zhengzhou de la provincia de Henan en 1987 (1993, 5-9). A través de sus enseñanzas y publicaciones, Li estableció “Los estudios de las mujeres” (*Funüxue*, “estudios de las mujeres”) como una disciplina reconocida (1993, 9). Inspiradas por Li, muchas académicas de la RPC empezaron a investigar sobre las mujeres chinas. Un mayor número de ONG centros de estudios de las mujeres fueron establecidos después en la Universidad de Beijing, la Universidad de Fudan y en otras (Li and Zhang 1994, 141-142). Dentro de las tareas de estos institutos y centros no gubernamentales estaba el atraer a académicas, ofrecer conferencias sobre temas de las mujeres, organización de cursos para estudiantes universitarios, compilar libros y organizar seminarios todo sobre estudios de las mujeres (Li and Zhang 1994, 142). Los/as Académicos/as de estas instituciones pueden involucrarse en investigación de campo y académica con cierta independencia del control ideológico del partido-estado. Planteando que la Federación de Mujeres

presentaba varias fallas en la solución de los problemas del género femenino y obteniendo confianza en muchas mujeres, Li hizo un llamado a reformar esta organización gubernamental (1989a, 37-43). La creación de ONGs de estudios de las mujeres por Li es históricamente significativa: por primera vez desde 1949, las mujeres chinas, particularmente las académicas de los estudios de las mujeres pudieron expresar sus preocupaciones y opiniones para criticar e incluso oponerse a la voz dominante de la Federación de Mujeres.

Al mismo tiempo, Li Xiaojiang afirma que el movimiento de mujeres iniciado por ella y su grupo es “regionalizado” (*bentuhua*) y separado del movimiento feminista occidental (1997, 152), a pesar de –o tal vez debido a – que algunas integrantes de la Federación de Mujeres la criticaron por adoptar el feminismo occidental. Li usa el concepto de “regionalización” para distinguir el caso chino (y su grupo de estudios de las mujeres) del occidental y, yo supondría, también como autodefensa ante los ataques del partido. Yo describiría este tipo de ONGs de estudios de la mujeres como “nativistas” y “domésticamente cultivadas” en un sentido no peyorativo, porque brotaron solamente de “el país nativo” (*bentu*) de Li, en lugar de haber sido transplantados desde el exterior o haber imitado, o clonado otros feminismos y porque presentan características muy distintas de los feminismos occidentales. Li no copia o imita simplemente el feminismo occidental. Ella asevera que su teoría fue basada inicialmente, no en la teoría occidental, sino en las teorías marxistas de la liberación de las mujeres. Empezó a estudiar el feminismo occidental hasta 1984 (1993, 22-23)¹⁴. Puede parecer raro oponer el occidente a Marx, por el hecho de que Marx fue europeo, pero el PCC ha asimilado de tal manera el marxismo en su ideología que opone a Marx al occidente (Euro-americano) el cual es considerado como el escenario del liberalismo y el capitalismo. También debe hacerse notar que el marxismo chino le debe mucho al stalinismo, que tiene tendencias antidemocráticas y autoritarias no consideradas normalmente “occidentales”. Li ha usado el marxismo selectivamente – eligió el marxismo que contribuye a la liberación de las mujeres chinas (1993, 26-27). Mientras que esta autora usó “inicialmente” las teorías marxistas, al mismo tiempo ha crecido más allá y partiendo de estas teorías se convirtió en una crítica tenaz de muchos problemas que resultan de la aplicación de estas ideologías por el PCC. Siendo conciente de que algunos feminismos occidentales son marxistas, me queda claro de cualquier manera el porque Li opone sus estudios nativistas de las mujeres (no obstante mezclados con algo de marxismo) al feminismo occidental. El marxismo de un régimen leninista que evidentemente ha ignorado los derechos humanos tiene

un mundo de diferencia con el marxismo en una sociedad que ha sido construida sobre un modelo liberal democrático (incluso si el modelo no es perfecto).

Por supuesto, Li Xiaojiang y su grupo no son solamente una ONG criticando a la Federación de Mujeres e involucradas en los estudios de las mujeres con perspectivas independientes a la ideología del partido. A partir de finales de la década de los ochentas, algunas académicas de los estudios de las mujeres como Dai Jinhua han sido más influenciadas por el feminismo occidental que Li, y parecen haberse afiliado a muchas de los principales ideas del feminismo occidental importado. Sin embargo los estudios y trabajos de Li y su grupo son tal vez más importantes y más atractivos para la gente tanto en la esfera académica como en la popular.

En general, la mayoría de los intelectuales chinos de la era post-maoista parecen menos atraídos por el feminismo occidental que sus pares durante las primeras décadas del siglo XX. La traducción contemporánea en chino de “feminismo” es *nüquan zhuyi* (el ismo de derechos de la mujer/poder) o *nuxing zhuyi* (el ismo de sexo femenino). El término *nüquan zhuyi* se ha usado más para presentar al feminismo occidental. Li Xiaojiang ha hecho notar que las académicas chinas de los estudios de las mujeres evitan usar el término *nüquan sui*, pero en cambio emplean términos como *funü yanjiu* (estudios de las mujeres/investigación), *funü jiefang* (liberación de las mujeres) y *funü wenti* (problemas de las mujeres). Muy pocas mujeres chinas, incluyendo las investigadoras, se llaman a sí mismas *nüquan zhuyi zhe* (feministas). De acuerdo con Li, esta no es una cuestión ni política (ya que esta situación ha permanecido igual después de que China se ha hecho más abierta políticamente) ni de traducción (ya que algunas chinas no aceptan el feminismo occidental sin importar de que manera es traducido) sino de elección de valores por parte de estas mujeres (1993, 103-104). En el fondo de la oposición a adoptar estos términos extranjeros está el deseo de no clonar el feminismo occidental sino de desarrollar su propio tipo de estudios de las mujeres.

Yo quiero plantear aquí que a pesar del hecho de que muchas intelectuales chinas son reacias a usar el término “feminismo”, no negamos que el “feminismo” – definido ampliamente – se haya desarrollado nuevamente en la China contemporánea, pero los estudios y movimiento de las mujeres no gubernamentales en la era post-maoista son un tipo diferente de “feminismo” tanto del “feminismo” de los años 1910-1930 y del “feminismo de estado”. Con base en su comprensión adquirida por la experiencia sobre la igualdad sexual y en la confianza en sus habilidades, las mujeres chinas son

probablemente más inclinadas a preferir un feminismo que asegure su equidad de género a la vez que reconozca mutualidad y diferencias biológicas. Lo que ha sido desarrollado por las ONGs de estudios de las mujeres como la de Li Xiaojiang es exactamente este tipo de feminismo basado en el contexto y la realidad práctica de China que está de acuerdo con los deseos y expectativas de las mujeres chinas así mismo dirigido a resolver sus problemas.

Diferencias en Concepto y Discurso

En esta sección, sugiero que una revisión de algunas de las diferencias conceptuales expresadas por algunas intelectuales chinas puede contribuir a que las feministas occidentales afiliadas al binarismo vean algo acerca de sí mismas que de otra manera no estarían en posición de entender. En la entrevista de 1988, Wang Anyi observa que las afirmaciones antiesencialistas del feminismo occidental son inadecuadas para las mujeres en la China post-maoísta, “Las mujeres están empezando a disfrutar del derecho y el lujo de hablar acerca de las diferencias entre hombres y mujeres, a gozar de algo que distingue a hombres y mujeres” (Wang Zheng 1988, 104-105). Situándonos en el contexto histórico de China, seremos capaces de entender los sentimientos de Zheng en cierto grado. Durante la era maoísta, las chinas fueron forzadas a ignorar sus diferencias biológicas con respecto a los hombres y a verse iguales a estos. Particularmente durante la revolución cultural (1966-1976), las mujeres tuvieron que suprimir sus características femeninas, y vestir y actuar como hombres¹⁵. Fue hasta principios de los ochentas que las mujeres empezaron a tener la “libertad” de discutir sus diferencias biológicas con respecto a los hombres y a vestirse como mujeres. Para las mujeres que se han visto forzadas a ser personas sin género durante las pasadas tres décadas, reconocer sus diferencias sexuales ha sido un privilegio, no una desgracia. En este contexto, el argumento antiesencialista de algunas feministas occidentales parece ser un retorno indeseable de la opresión política de la era maoísta que las amenaza nuevamente con robarles su libertad.

Además, en contraste con las feministas occidentales, Wang Anyi no siente que las chinas estén particularmente oprimidas. Ella siente que tanto hombres como mujeres enfrentan dificultades y que el sufrimiento de las mujeres no es - con frecuencia - causado por cuestiones de género sino por factores socioeconómicos como la pobreza y el atraso en el desarrollo (Wang Zheng 1988, 108).

Nuevamente encontramos que la afirmación de Wang es fácil de entender si la enmarcamos en su contexto histórico. Muchos hombres, de hecho sufrieron mucho más que las mujeres de varias campañas de persecución política implementadas por el gobierno comunista; por ejemplo, las “luchas” gubernamentales en contra de los propietarios de tierras durante los primeros dos años del régimen de Mao resultó en la ejecución o muerte de cientos de miles de hombres terratenientes, pero muy pocas de sus esposas sufrieron la misma suerte. De los millones de prisioneros políticos lanzados a los campos de trabajo forzado, la mayoría eran hombres. La prolongada pobreza de China debido a la constante lucha de clases y a los experimentos económicos imprudentes, ambos sufridos durante la época de Mao, causó dificultades tanto a las mujeres como a los hombres. Wang Anyi destacó que las causas de los principales sufrimientos de las chinas fueron factores socioeconómicos en lugar de una opresión deliberada de los hombres.

Sin embargo, al igual que algunas feministas occidentales como Margery Wolf, Wang Anyi también observa que un gran número de mujeres trabajadoras de la RPC empleadas en fábricas tienen que lidiar con la doble jornada (Wang Zheng 1988, 109). En otras palabras, las mujeres tienen que soportar una pesada carga social de producción además de las tareas familiares de crianza de los/las hijos/as y el trabajo doméstico. Con cierta ironía, una causa importante de esta carga extra es la igualdad sexual y la igualdad de oportunidades de empleo promovidas por la RPC posteriormente a 1949. Mientras que las feministas occidentales admiran estas políticas, Wang Anyi plantea que éstas han creado problemas por el hecho de ser obligatorias (Wang Zheng 1988, 107). Parece ser que el problema de la doble carga de las mujeres, puede ser resuelto en apariencia si los hombres comparten el trabajo doméstico. Efectivamente, muchos hombres han empezado a hacer trabajo doméstico. Pero, de acuerdo con Wang Anyi, irónicamente las mujeres de Shanghai “han empezado a estar preocupadas acerca de la hombría de (sus esposos)” y sospechan que “les falta masculinidad a los hombres de Shanghai” haciendo por eso más difícil la situación de los hombres (Wang Zheng 1988, 109).

No obstante que tanto Wang Anyi como Dai Qing critican la aplicación de empleo igual para los dos géneros, ninguna de ellas defiende que las mujeres deben quedarse en casa. En lugar de eso, proponen la libertad de las mujeres para tomar decisiones con respecto a su situación laboral. En su concepto la política de pago igual a trabajo igual – uno de las metas del feminismo occidental – ya ha sido otorgada a las chinas por su gobierno, y ha demostrado ser una bendición a medias: muchas mujeres sufren en

verdad por el empleo forzado, a la vez que esa política también tiene efectos negativos en la productividad de China. Asumo que, después de un período reactivo por los problemas causados en la aplicación de una política de igualdad en el empleo, muchas mujeres en China todavía quieren trabajar o regresar eventualmente al trabajo debido a varios factores – una de las razones es que creen en la igualdad sexual y de empleo y han experimentado cierto grado de independencia económica derivada de su trabajo extra-doméstico.

Las dos entrevistas contienen muchos puntos de vista fascinantes y relativamente francos de un conjunto de mujeres contemporáneas líderes de la literatura y la cultura china, revelando sus divergencias con el feminismo occidental. Wang Anyi, Dai Ping y Huang Shuqing afirman su derecho al discurso y expresan valientemente sus puntos de vista acerca de varios aspectos del feminismo. Probablemente sus respuestas son contrarias a las que sus entrevistadoras les hubieran gustado oír. A pesar de que con respecto al feminismo occidental ellas plantean que es inadecuado “ahora mismo”, pero no descartan la posibilidad de emplearlo en algún momento en el futuro. Tanto Wang Anyi como Huang Shuqing parecen sentir que dado el hecho de que el feminismo occidental se propone resolver los problemas particulares de las mujeres en los países desarrollados de occidente, no es adecuado para la actual China, que ya cuenta con igualdad de género y que no es un país económicamente “desarrollado” de manera que pueda tener los mismos problemas que en el occidente. En lugar de enfatizar “igualdad” – que sienten que no les hace falta – enfatizan economía.

Al resistir el feminismo occidental y su teoría, Wang Anyi, como ejemplo de muchas intelectuales chinas, ha practicado por largo tiempo una especie de “feminismo” chino en su propia vida. Ha organizado su vida familiar de una manera en que ha podido evitar la doble carga de la carrera de una mujer: habiendo elegido no tener hijos, cuenta también con el compromiso de su esposo en el trabajo doméstico (Wang Anyi 1992, 169). No obstante su tipo de “feminismo” difiere en gran medida del de las feministas occidentales, quienes no aceptarían el deseo de depender de un hombre en casi nada.

Un ajuste en las relaciones de género como la que plantea Wang Anyi requiere un nuevo concepto de masculinidad. Wang admite que ella solía admirar a los hombres “masculinos”, pero ahora encuentra una verdadera grandeza en los hombres que están voluntariamente dispuestos a dar una mano en los quehaceres de la vida cotidiana (168). Dado que ella vive con un marido considerado y conoce a un buen

número de hombres como él en su sociedad, no hay mucho que preguntarse acerca de por qué no sostiene el paradigma feminista binario dominación masculina/opresión femenina. Tang Min, otra escritora, escribe en sus “Memorias en Prisión” (1994) cómo su esposo hace la mayoría del trabajo doméstico y la atiende a ella. Cuando ella estuvo prisionera por difamación, su esposo dejó su trabajo para poder satisfacer sus necesidades y cuidarla de tiempo completo. Es comprensible que en lugar de culpar a la desigualdad de género, Tang Min culpara al todavía defectuoso sistema legal de China por sus aflicciones.

Volviendo al encuentro de Li Xiaojiang con el feminismo occidental, vemos cómo se impactó con una crítica abierta que le formuló una académica china de la diáspora en una conferencia en la Universidad de Harvard en 1992¹⁶. Suscrita al Feminismo con una “F” mayúscula, esta candidata doctoral no podría haber aceptado la posibilidad de un feminismo chino particularizado o localizado. Al sentir que se le había robado su “derecho al discurso” (*huayu quanli*), Li insistió en que ella tenía el derecho a ser la vocera de su propio grupo (es decir, mujeres en la RPC), en lugar de permitir que otras personas fuera de su grupo (incluyendo académicas extranjeras e intelectuales chinas de la diáspora) representaran o hablaran en nombre de su grupo (1998, 51-52). El descubrimiento que conmocionó a Li, no fue solamente que esta estudiante china occidentalizada, actuando como una autoridad en feminismo, la criticara a ella por no conocer el feminismo (occidental), sino también el hecho de que la estudiante hubiese jugado el papel de “vocera” de las mujeres chinas al hablar en los Estados Unidos. Dado el hecho de que la estudiante era, aparentemente, una autoridad en “feminismo” chino de cara a feministas occidentales no chinas, Li sintió que se le había robado el derecho a representar a su propia gente. Debido a que la estudiante no trató a Li con respeto, ésta sintió que su dignidad había sido atacada y de esta manera se perdió la oportunidad de que se entablara un diálogo más profundo entre las dos académicas.

En efecto, hay un número de “falsas feministas [chinas]” quienes han adoptado conceptos y discursos del feminismo occidental en forma indiscriminada, y han distorsionado y simplificado demasiado la realidad de las mujeres chinas para complacer de esta manera a su audiencia occidental¹⁷. Por el hecho de que se presentan como una autoridad sobre China y “representan” al “feminismo” chino muchas académicas occidentales valoran su “discurso” mientras le restan importancia a la investigación empírica rigurosa realizada por las intelectuales nativas que se desarrolla en china. Esta situación dificulta el que las académicas nativas tengan el “derecho al discurso” y a representar la realidad china ante las personas de afuera. Al

mismo tiempo, esto presenta un obstáculo extra para aquellas académicas occidentales que aspiran a entender las condiciones reales de las mujeres en China. Debido a las complicaciones en asuntos de “representación” en el proceso de comunicación con académicas “feministas” chinas, una feminista occidental necesita ser especialmente perspicaz para escuchar atentamente las voces de las académicas nativas y no escuchar solamente, o incluso ser engañadas por, las voces de las “falsas feministas [chinas]”.

Los conceptos erróneos comunes de las feministas occidentales en relación a las mujeres chinas y a los estudios de las mujeres en este país son el resultado parcial de diferencias discursivas, ignorancia del lenguaje nativo y traducción inadecuada. Li Xiaojiang afirma que algunos de los conceptos básicos del feminismo occidental tienen significados muy diferentes para los chinos. Mientras que en inglés la palabra *liberation*¹⁸ (*jiiefang*) y *liberty*¹⁹ (*ziyou*) son sinónimas, en chino la palabra *jiiefang* no implica necesariamente *ziyou* (liberty). “La falta de libertad (*freedom*) es precisamente una de las características importantes de la liberación (*liberation*) de las mujeres chinas” (1999, 273). Cuando las mujeres de China fueron “*liberated*”²⁰ (*jiiefang*, como el término que entonces se usaba) en 1949, fueron también “hechas prisioneras” por un gobierno autoritario, perdiendo su libertad política así como su libertad de ser mujer durante la mayor parte del tiempo en la era maoísta. Li explica también que mientras para las mujeres de occidente “la igualdad es una meta y una bandera” y los hombres son su marco de referencia, para las chinas “la igualdad entre hombres y mujeres” significa típicamente el “compartir la miseria” (274). El derecho de empleo y salario igual, por ejemplo, ha causado que las mujeres tengan una doble carga, la producción económica se reduzca y que hombres y mujeres sufran juntos de pobreza y otras calamidades.

Además, afirma Li Xiaojiang, el lema “lo personal es político” (*gerende ji zhengzhide*) que se maneja en el nuevo movimiento feminista occidental, no tiene nada de nuevo en China, y además puede ser dañino para las mujeres de este país. Por más de medio siglo, en China la política se entrometía comúnmente en las relaciones personales tanto afuera como al interior de la unidad doméstica. Li remarca, “por eso, vacilaríamos en volver a politizar el espacio de lo personal, que frecuentemente es además el espacio de las mujeres” (275). El lema “la hermandad de las mujeres es poder” (*jiemei tuanjie jiushi liliang*), que se trajo a China durante la Cuarta Conferencia de Naciones Unidas para las Mujeres en 1995, por algunas mujeres occidentales, es también muy impopular entre las chinas. Li explica que este lema aparece como débil

y estrecho en comparación con el lema “unidad es fuerza” que ha sido proclamado durante décadas en China. Li argumenta que debido al hecho de que “la sociedad china por entera, incluyendo a los hombres, han participado activamente en promover la liberación y el progreso de las mujeres” convocar solamente a la unidad de las hermanas y excluir a los hombres puede ser ineficaz (276). En relación a los problemas de discurso y de traducción, Li explica las complejidades que se presentan en la recepción de los conceptos y la terminología por parte de las chinas y hace énfasis en lo importante que es para las académicas feministas occidentales entender primero la historia particular de China y la realidad sociopolítica antes de hacer juicios acerca de la ignorancia de sus mujeres sobre el feminismo.

El caso de las “Hijas Perdidas” por China

Es interesante observar que a pesar de que muchas feministas occidentales están interesadas en las políticas reproductivas de China, en ninguna de las dos entrevistadas mencionadas previamente se discute acerca de las políticas de un/a solo/a hijo/a implementadas desde 1979 o la forma en la cual las políticas reproductivas del partido-estado impactaron a las mujeres. Tampoco encontramos en los escritos de Li Xiaojiang un énfasis tan fuerte en aspectos reproductivos como lo encontramos en el discurso occidental. Siendo que se reconoce la importancia de la demografía, especialmente la demografía de las mujeres (Li Xiaojiang 1993, 122), los estudios de las mujeres en China parecen aceptar generalmente la política de un/a solo/a hijo/a como necesaria para el control poblacional y el desarrollo general de China. No abordan los asuntos reproductivos (especialmente cómo el control natal compulsivo se relaciona con el cuerpo de las mujeres) y no son ambivalentes (o incluso negativas) con respecto a la política de un/a solo/a hijo/a²¹.

La historia de la política de planificación familiar en China es muy larga y complicada, lo cual trasciende el foco de este capítulo. Las/os lectoras/es que estén interesadas en el tema pueden leer *China's One-Child Family Policy* (Croll et al., 1985), que detalla los incentivos y las formas de desincentivar que contiene esta política. Investigando sus orígenes en la década de 1950, Tyrene White indica que las mujeres (especialmente las del partido) jugaron un papel importante en influenciar las políticas del estado, desafiando el pronatalismo y peleando por el acceso a los métodos de control natal (1994, 251-258). Lo que es importante en relación con mi argumento, es que los asuntos reproductivos revelan la suprema importancia de las diferencias en cuanto a región, antecedentes educativos y modo de producción. En China hay una gran

división entre las zonas urbanas y rurales, personas con estudios y sin estudios, y los modos de producción comercial-industrial y agrícola. El éxito de la implementación de la política de un/a solo/a hijo/a varía mucho de región a región.

En términos de la perspectiva de vida y del concepto de materno-paternidad, los estudiosos han encontrado que en las comunidades agrícolas, una postura centrada en la familia es más fuerte que una postura centrada en lo individual, y los pobladores tienden a querer más hijos/as y prefieren tener más hijos que hijas. Por el hecho de que los pobladores de las pequeñas comunidades tienden a estar más unidos en comunidades más cerradas, más que ser independientes y libres como sus contrapartes urbanas, están bajo mayor presión para corresponder a los puntos de vista convencionales de sus vecinos de la comunidad (Li and Chen 1994, 453-457). En contraste, en las ciudades industrializadas y más modernas, un número mayor de personas están cambiando de una postura fuertemente centrada en la familia a una postura centrada en lo individual. Más interesados acerca del logro y la felicidad individual, estas personas pueden elegir tener menos hijos o no tener. En general, expresan menos preferencia por los varones sobre las mujeres.

De acuerdo a una encuesta interestatal hecha en 1999, 63.4 por ciento de los encuestados aún prefieren tener un niño que una niña. De este grupo de encuestados el 42.8 por ciento dijo que la razón de esta respuesta es que desean “tener un hijo para que los apoye en la vejez” (*yang zi fang lao*), en tanto que el 37.2 por ciento planteó que su razón es “continuar el linaje familiar” (*chuan zong jie dai*). El resultado de esta encuesta indica también que el porcentaje de personas que sostienen este punto de vista es más alto en las zonas con menores niveles económicos y de escolaridad, particularmente lugareños de las zonas rurales²². Sin embargo, el rápido crecimiento del número de trabajadoras rurales migrantes en años recientes ha contribuido al mejoramiento de la situación económica y social de las mujeres. Como un académico ha observado, comparado con los campesinos en la década de los setentas, los campesinos de la actualidad están mucho más dispuestos a reconocer las habilidades y el poder de las mujeres en la casa, ayudar a sus esposas con el trabajo de la casa y financiar la educación de sus hijas (Gao 1994, 118).

Hasta aquí la política de un/a solo/a hijo/a se ha encontrado con evasión y resistencia en muchas zonas rurales. Por ejemplo, con base en una investigación de campo hecha en 1988 en algunas villas de Shaanxi, Susan Greenhalgh descubrió que algunos cuadros locales del partido habían dejado de aplicar la política de un/a solo/a

hijo/a en aquella región, permitiendo a un número de campesinos tener dos hijos por familia (1993, 246). En contraste esta política ha tenido mucho éxito en las zonas urbanas. Hill Gates, por ejemplo, reporta que muchos/as pequeños empresarios en la zona urbana de Chengdu no tienen problemas en aceptar esta política, ya que por sí mismos ya habían buscado la manera de limitar su descendencia y las tareas de cuidados de los/as hijos/as en primer lugar (1993, 254-255). Para estas micro-empresarias su modo de producción y sus sentimientos de independencia económica les permitieron resistir las peticiones de sus parientes políticos a tener más hijos/as.

Hay una profunda brecha de oportunidades entre los residentes urbanos y rurales. El sistema actual de pensiones en China beneficia primeramente a sus habitantes urbanos, especialmente a aquellos que trabajan para el gobierno o empresas del estado. En las zonas rurales donde las pensiones de edad avanzada, seguros de salud y servicios médicos adecuados son casi inexistentes, las personas de edad avanzada dependen de un hijo para que los sostenga en su vejez. Dado que la práctica de matrimonio patrilocal sigue vigente, la hija casada vive fuera de la familia en una familia diferente, y después de casarse no contribuye con su familia natal, ni tiene la obligación de sostener a sus padres en la vejez. Tanto las políticas como algunas costumbres en relación a la asignación de tierras y viviendas, junto con patrones informales de herencia tienden a sesgarse a favor de los hombres. Por eso mucha gente en las zonas rurales continúa dándole más valor a los hijos que a las hijas y la política de un/a solo/a hijo/a ha conducido al aborto de fetos femeninos, además, en algunos lugares, al abandono e incluso al asesinato de recién nacidas²³. Con la finalidad de parar estas prácticas crueles el gobierno necesitará transformar sus sistemas de pensión y de cuidado de la salud, modificar los patrones de matrimonio y de herencia y crear además varias políticas relacionadas con éstos, así como elevar los niveles de escolaridad en las zonas rurales.

Analizando la política china de un/a solo/a hijo/a y su impacto sobre el contexto social y económico de las mujeres, nos damos cuenta de que las razones para el aborto de fetos femeninos y el abandono de recién nacidas son económicas en gran parte y no porque no les tengan simpatía a las niñas o alguna otra versión de misoginia. Es miedo en gran medida – miedo acerca de falta de apoyo económico en la vejez – lo que lleva a muchos padres a preferir a bebés varones que a hembras. Hay evidencia de esto en el hecho de que los desequilibrios de género son menos serios en las zonas urbanas donde muchos residentes gozan de servicios de salud y pensiones de retiro. Esta clase de desequilibrio de género cambiará probablemente si los cambios

que sugerí en líneas anteriores son implementados concientemente. Tomemos como ejemplo la modificación de patrones de matrimonio: la situación económica y legal puede ser cambiada de manera que la joven no tenga necesariamente que salir de casa al contraer matrimonio, sino que pueda traer a su esposo con su familia natal y darle su nombre y linaje, así mismo sostener a sus padres durante la vejez.

En vez de estar obsesionadas con asuntos como la costumbre de vendaje de los pies, el concubinato y el abandono de bebés del sexo femenino, las feministas occidentales deberían quizás ampliar sus áreas de interés e ir más allá del modelo de opresión masculina de la mujer. Explicar la “pérdida de sus niñas” por China como un ejemplo de misoginia o de opresión femenina revela qué tan atrapadas están las feministas occidentales en sus paradigmas binarios cuyos efectos no pueden ser vistos por ellas mismas. Una explicación más precisa de este aspecto puede obtenerse sólo a través de análisis cuidadosos y profundos. Para avanzar desde un reflejo fácil y culpabilizante a una comprensión más incisiva de cómo el poder se interrelaciona con la subordinación de género de las mujeres chinas, es necesario explorar los factores específicos históricos, políticos y socioeconómicos que las rodean, así como entender sensiblemente sus percepciones.

¿Podemos Cruzar los Feminismos?

Li Xiaojiang empleó en una ocasión ciertas metáforas relacionadas con viaje y pies para referirse a que los estudios de las mujeres en China ya tenía su propia historia de desarrollo: “La razón por la cual no nos identificamos con el feminismo (occidental) es que nosotras hemos caminado a través de un sendero diferente y hemos crecido en nuestro propio camino – ya que nuestros pies se han desarrollado plenamente, ¿es de alguna manera necesario ‘cortar los pies para que quepan dentro de los zapatos’ (*xiaozu shilü*, un proverbio chino)?” (1993, 104). Ampliando esta metáfora, yo diría, si les tomó un largo tiempo a las chinas deshacerse de la práctica inhumana de que se les vendaran los pies, ¿deberían las feministas occidentales –quienes han condenado duramente la costumbre de vendarle los pies a las chinas como una opresión de los hombres chinos a sus mujeres - que asumen un aire dominante y una fuerza *discursiva*, “vendarle” otra vez “los pies” a las mujeres chinas? Los estudios de las mujeres chinas no son una tierra incógnita esperando ser cultivada por el occidente, ni son un brote inmaduro en urgente necesidad de ser nutrido por el feminismo occidental. Las académicas occidentales necesitan hacer a un lado cualquier tipo de sesgo, sentimiento de superioridad ó supuestos universalistas y acercarse a esta

variedad de estudios de las mujeres cultivados domésticamente con un mismo paso. Unas y otras necesitan entender sus diferencias a través de diálogo continuo dándose cuenta de que tienen antecedentes y circunstancias únicas además de sus propios intereses y metodologías.

Acerca de los diálogos, Li Xiaojiang tiene algunas sugerencias que ofrecer. Ella recomienda que “un diálogo genuino debe empezar por la auto-crítica de las dos partes” (1998, 52). El primer paso para cada una de las partes en el diálogo es hacer una buena presentación de cada una. El segundo paso es “escuchar pacientemente y comprender lo que la otra parte está diciendo” y escuchar a través de “tratar de usar el discurso y ponerse en su posición” (52). Para entender realmente la otra parte, una necesita ser suficientemente tolerante e inclusiva y escuchar pacientemente en lugar de reaccionar rápidamente a cualquier tipo de opinión divergente que una escucha o rechazar categóricamente las diferencias. Además, para que el encuentro sea fructífero, es necesario “entender con empatía” a través de imaginarse a una misma en la situación de la otra parte. En efecto, para un entendimiento de dos vías, es necesario un cambio de roles: el entrevistador debe ser entrevistado también y viceversa. La sugerencia de Li sobre escuchar a través de “tratar de usar el discurso de la otra parte” es valiosa también porque implica que una debe tratar de entender las diferencias lingüísticas, conceptuales, ontológicas y epistemológicas que están en la base del discurso de la otra parte.

Después de haber intercambiado ideas y participado en proyectos en cooperación con académicos/as extranjeros/as durante muchos años y haber alcanzado un nivel de mutuo entendimiento, Li descubrió que un mutuo entendimiento no sirve para eliminar sus diferencias. Por el contrario, le ha hecho darse cuenta que “debe confrontar las diferencias y obtener una clara comprensión de las diferencias de China” de manera que pueda dialogar, intercambiar ideas y cooperar con académicos/as de manera más efectiva (1993, 41). Con base en esta conciencia, Li Xiaojiang ha sugerido lo siguiente:

El punto de partida de un diálogo deriva de las “diferencias”; mientras que el proceso de diálogo debe clarificar esas “diferencias”. La meta de un diálogo no ha sido nunca la clase de decepcionante y utópica “Gran Unidad” que tanto hemos elogiado. En lugar de eso, la meta es que se entiendan las “diferencias” por las dos partes para hacer los ajustes correspondientes y para coexistir pacíficamente. El objetivo más directo de un diálogo puede muy bien ser “Conservar las diferencias”. (1998,53).

Con el objetivo de entender el feminismo occidental y el feminismo transnacional, Li Xiaojiang - y muchas otras académicas en China- han estado traduciendo algunos materiales sobre el particular al idioma chino²⁴. Orientada hacia una economía de mercado y una cultura de consumo masivo, la China contemporánea está empezando a ver muchos problemas similares a los de occidente. En el futuro cercano los/as académicos/as de este país encontrarán probablemente mayor utilidad a la investigación y la estrategia feministas desarrolladas en el occidente y en otros países.

Es factible que tal cruzamiento de feminismos promete ser mutuamente benéfico. A través de involucrarse profundamente en un diálogo que atraviese culturas, un proyecto preparado para acomodar discursos aparentemente incongruentes. Las académicas feministas occidentales serán capaces de ver lo que antes habían ignorado acerca de ellas mismas, y aprender también del feminismo y estudios de las mujeres de China. En el proceso continuo de ser inspiradas unas a otras, ambas partes en el diálogo serán capaces de cruzar fronteras conceptuales y transformarse a sí mismas "partiendo de la fuerza de la otra para superar sus propias debilidades" (*jiechang buduan*, un refrán chino). Al intentar lograr una pequeña meta – conservando las diferencias e interactuando pacíficamente – estaremos dando ya un gran paso hacia el objetivo mayor de lograr respeto mutuo y cooperación.

Notas

¹ La escritura de este capítulo fue parcialmente apoyada con financiamiento de la *Academic Senate* de la Universidad de California, Riverside. Quisiera agradecer al *Humanities Research Institute* de la Universidad de California por su apoyo, y a las colegas del mismo instituto en el otoño de 1999 por su amistad e inspiración. También quiero agradecer al Prof. Robin Tsai, editor de *Tamkang Review: A Quarterly of Comparative Studies between Chinese and Foreign Literatures*, por permitirme usar partes de mi artículo "The 'Communication Gap' Between Chinese *Feminology* and Western Feminism and Its Implications for Feminist Readings of Chinese Literature" (2001). Estoy particularmente agradecida con las coeditoras de este volumen, Marguerite Waller y Sylvia Marcos, por sus útiles comentarios y sugerencias al revisar este capítulo.

² Ver la discusión de "feminismo de la equidad" y "feminismo del género" en Sommers, 1994, 22-23.

³ Nota de la traducción - Se refiere al libro de Evans, K. (2000) "China's Lost Daughters" (Las Hijas Perdidas por China) New York: Penguin Putnam.

⁴ El artículo más reciente es el de Eric Eckholm en el *New York Times*, Junio 21, 2002. Agradezco a Marguerite Waller por mencionarme este artículo.

⁵ Ver también esta discusión en Chen, 1981, 326-344, 366-396. Durante este periodo fue lo mismo transcrito como *fominieshimu* ó traducido como *nannü pingquan zhuyi* (el -ismo de igualdad de derechos/poder entre hombres y mujeres) ó *funü zhuyi* (el -ismo de mujer). Ver Chen, 1981, 383.

⁶ Ver el término "Organización Administrativa de Masas" (OAMs) en Gregory S. Kasza, 1995.

⁷ Ver también Li and Zhang, 1994, 138-139.

⁸ Ver por ejemplo, Wolf, 1985, 22-23, 121.

⁹ Ver también Wolf, 1985, 58.

¹⁰ En forma similar, de alguna manera a las mujeres chinas entre 1910 y 1930 pero contrariamente a la RPC durante la era de Mao, las mujeres en Taiwán, República de China, participaron en un movimiento de mujeres y obtuvieron derechos de igualdad con los hombres a través de un proceso democrático. El desarrollo de un sistema multi-partidario en las décadas de 1980 y 1990 fue muy favorable para el proceso. En el 2000, el pueblo de Taiwán eligió a un presidente del Partido Democrático Progresista (PDP) – la oposición más fuerte al partido gobernante en ese entonces GMD – además a una vicepresidenta, Annette Lu, una antigua líder del movimiento feminista. Las mujeres en Taiwán disfrutaban ahora de una situación socioeconómica relativamente alta y muchas son oficiales de alto rango ó tienen posiciones gerenciales o de liderazgo en los negocios.

¹¹ Butterfield, 1982.

¹² Algunas obras de ficción de escritoras revelaron algunos problemas incluso antes de que los/as sociólogos/as empezaran a prestar atención a estos. Ver un ejemplo de literatura en Wu, 2002.

¹³ Ver también la discusión de Shu-Mei Shih (2002) sobre Li Xiaojiang.

¹⁴ Li Xiaojiang menciona que ella tuvo que ir a la Biblioteca de Beijing para poder leer *Signs* y *Women's Studies Internacional Forum* – las dos únicas revistas feministas que estaban disponibles allí. Ella no tuvo la oportunidad de leer el *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir ni *La Mística Femenina* de Betty Friedan – clásicos del feminismo occidental – hasta 1985. Ver Li, 1993, 21-22.

¹⁵ Ver también Yang, 1999a, esp. 41-42.

¹⁶ Ver Li Xiaojiang, 1993, 101-102; 1998, 49-50; además Wu, 2001c, y Shih, 2002.

¹⁷ El término "Feministas [chinas] de simulación" (*jia nüquan sui zhe*) aparece en Li Dun, 1997, 103.

¹⁸ Nota de la traducción- "Liberation" es "Liberación" en español.

¹⁹ Nota de la traducción- "Liberty" es "Libertad" en español.

²⁰ Nota de la traducción- "liberated" es "Liberada" en español.

²¹ Susan Greenhalgh concluye que por razones políticas, las feministas chinas tienen que trabajar aún con el gobierno no en contra de éste" (2001, 880)

²² Ver el reporte en *Shijie ribao*, Enero 23, 2001, A14.

²³ Eric Eckholm reporta como los muy asequibles ultrasonidos prenatales para determinar el sexo de un feto han acelerado los abortos de hijas no deseadas y cómo en Guangdong ha sido muy difícil que se respete la reciente prohibición de estos ultrasonidos.

²⁴ Por ejemplo, Li Xiaojiang ha traducido al chino un número importante de las ponencias presentadas en la Conferencia de Harvard en 1992. Ver Li Xiaojiang, Zhu Hong and Dong Xiuyu, eds (1994).

Referencias Bibliográficas

Bao Jialin (Chia-lin Pao Tao) 1998^a. "Li Ruzhen de nannü pingdeng sixiang" [The Feminist Thought of Li Ruzhen]. In Bao Jialin 1988d. 221-238.

_____ 1988b. "Qiu Jin yu Qingmo funü yundong" [Qiu Jin and the Women's Movement in Late Qing]. In Bao Jialin 1988d. 346-382.

_____ 1988c. "Xinhai geming shiqi de funü sixiang [Feminist Thought in the Revolutionary Era, 1898-1911]. In Bao Jialin 1988d. 266-295.

_____ 1988d. *Zhongguo funüshi lunji* [Studies in the History of Chinese Women]. Taipei: Daw Shiang Publishing Co.

Butterfield Fox. 1982. *Alive in the Bitter Sea*. New York: Times Books.

Chen Dongyuan. [1927] 1981. *Zhongguo funü shenghuoshi* [A History of Chinese Women's Lives]. Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan.

-
- Croll, Elisabeth. 1978. *Feminism and Socialism in China*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Croll, Elisabeth, Delia Davin, and Penny Kane, eds. 1985. *China's One-Child Family Policy*. London: Macmillan.
- Dai Jinhua and Mayfair Yang. 1995. "A Conversation with Huang Shuqing" *Positions* 3:3 (Winter), 790-805.
- Delmar, Rosalind. 1994. "What is Feminism?" In Anne C. Hermann and Abigail J. Stewart, eds., *Theorizing Feminism: Parallel Trends in the Humanities and Social Sciences*. Boulder, CO: Westview Press, 5-25.
- Eckholm, Erik. 2002. "Desire for Sons Drives Use of Prenatal Scans in China". *New York Times*, June 21, 2002. http://www.nytimes.com/2002/06/21/international/asia/21_CHIN.html?ex=1025887096.
- Gao Xiaoxian. 1994. "Zhongguo xiandaihua yu nongcun funü diwei bianqian" [China's Modernization and the Change of Rural Women's Status]. In Li Xiaojiang, Zhu Hong, and Dong Xiuyu, eds., *Xingbie yu Zhongguo*, 110-127.
- Gates, Hill. 1993. "Cultural Support for Birth Limitation among Urban Capital-Owning Women" In Deborah Davis and Stevan Harrell, eds., *Chinese Families in the Post-Mao Era*. Berkeley: University of California Press. 251-274.
- Gilmartin, Christina K., Gail Hershatter, Lisa Rofel, and Tyrene White. 1994. "Introduction". In Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel, and Tyrene White, eds. *Engendering China: Women, Culture, and the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1-24.
- Greenhalgh, Susan. 1993. "The Peasantization of the One-Child Policy in Shannxi" In Deborah Davis and Stevan Harrell, eds., *Chinese Families in the Post-Mao Era*. Berkeley: University of California Press. 219-250.
- _____. 2001. "Fresh Winds in Beijing: Chinese Feminists Speak Out on the One-Child Policy and Women's Lives" *Signs* 26:3 (Spring), 847-886.
- Kang Zhengguo. 1997. "Jiaozhi de bianyuan: xueshu, xingbie he ziwo" [The Margin of Interweaving: Scholarship, Gender, and Self]. Li Xiaojiang 127-139.
- Kasza, Gregory J. 1995. *The Conscripted Society: Administered Mass Organizations*. New Haven: Yale University Press.
- Li Dun. 1997. "Wo shi shei/wo yu funü yanjiu" [Who Am I/Women's Studies and I]. Li Xiaojiang 75-105.
- Li Xiaojiang. 1988. *Xiawa de tansuo- funü yanjiu lungao* [Eve's Exploration – Essays on Women's Studies]. Zhengzhou: Henan renmin chubanshe.
- Li Xiaojiang. 1989a. *Nüren de Chulu* [Ways Out For Women]. Shenyang: Liaoning renmin chubanshe.

-
- _____. 1989b. *Nüren – yige youyuan meili de chuanshuo* [Women – A Distant and Beautiful Legend]. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.
- _____. 1993. *Zouxiang nüren - Zhongguo (dalu) funü yanjiu jishi* [Headings Towards Women – A True Account of Women’s Studies in Mainland China]. Hong Kong: Qingwen shuwu.
- _____. 1994. “Economic Reform and the Awakening of Chinese Women’s Collective Consciousness” Trans. S Catherine Campbell. In Christina K Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel, and Turene White, eds., *Engendering China: Women, Culture, and the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 360-382.
- _____. 1997. *Funü yanjiu yundong – Zhongguo ge’an* [The Movement of Women’s Studies – the Chinese Case]. Hong Kong: Oxford University Press.
- _____. 1998. *Guanyu nüren de dawen* [Questions and Answers About Women]. Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe.
- _____. 1999. “With What Discourse Do We Reflect on Chinese Women? Thoughts on Transnational Feminism in China”. In Mayfair Mei-hui Yang 1999b. 261-227.
- Li Xiaojiang and Xiaodan Zhang. 1994. “Creating a Space for Women: Women’s Studies in China in the 1980s”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 20:1 (Autumn), 137-151.
- Li Xiaojiang, Liang Jun, and Wang Hong. 1986. *Nüzi yu jiazheng* [Women and Homemaking]. Zhengzhou: Henan renmin chubanshe.
- Li Xiaojiang, Zhu Hong, and Dong Xiuyu, eds. 1994. *Xingbie yu Zhongguo* [Gender and China]. Beijing: Shenghuo, Dushu, Xinzhi, Sanlian shudian.
- Li Yinhe and Chen Junjie. 1994. “Geren benwei, jia benwei yu shengyu guannian” [Individual-centered Posture, Family-centered Posture, and the Concept of Childbearing]. Li Xiaojiang, Zhu Hong, and Dong Xiuyu, *Xingbie yu Zhongguo*, 446-465.
- Lü Meiyi and Zheng Yongfu. 1990. *Zhongguo funü yundong – (1840-1921)* [The Chinese Women’s Movement -1840- 1912]. Zhengzhou: Henan renmin chubanshe.
- Ono Kazuko. 1989. *Chinese Women in a Century of Revolution, 1850 – 1950*. Ed. Joshua A. Fogel. Stanford: Stanford University Press.
- Shu-mei shih. 2002. “Towards an Ethics of Transnational Encounter, or ‘When’ Does a ‘Chinese’ Woman Become a ‘Feminist’?” *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 13:2, 90-126.
- Sommers, Christina Hoff. 1994. *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*. New York: Simon & Schuster.
- Tang Min. 1994. *Zou xiang heping- yu zhong shouji* [Heading Towards Peace- Prison Jottings]. Urumqi: Xinjiang daxue chubanshe.

-
- Tao, Chia-lin Pao. 1994. "The Anti-footbinding Movement in Late Ch'ing China: Indigenous Development and Western Influence" In *Jindai Zhongguo funüshi yanjiu* 2 (June), 141-178.
- Wang Anyi. 1992, "Guanyu jiaowu" [About Housework]. In Wang Anyi, Zhang Xinxin et al., *Nannan nünü* [On Men and Women]. Hong Kong: Qinyuan chubanshe.
- Wang Zheng. 1988. "Three Interviews: Wang Anyi, Zhu Lin, Dai Qing" *Modern Chinese Literature* 4:1 and 2 (Spring and Fall), 99-148.
- White, Tyrene. 1994. "The Origins of China's Birth Planning Policy". In Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel, and Tyrene White, eds. *Engendering China: Women, Culture, and the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 250-278.
- Wolf, Margery. 1985. *Revolution Postponed: Women in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.
- Wu Yenna [Yenna Wu]. 1995. *The Chinese Virago: A Literary Theme*. Cambridge, MA: Harvard University Council on East Asian Studies.
- _____. 1997. "Venturing Beyond the Domestic Sphere: Suggestions of Proto-Feminist Thought in Ming-Qing Fiction." *Journal of the Chinese Language Teachers Association* 32:1 (February), 61-94.
- _____. 1999. "Xulun" [Introduction]. In Yenna Wu with Philip F. Williams, eds., *Zhongguo funü yu wenxue lunji, diyi ji* [Critical Essays on Chinese Women and Literature, Volume 1]. Taipei: Daw Shiang Publishing Co., 1-22.
- _____. 2001a. "Daolun:zai qifu yu nüqiangren, daiyan yu xingbie, bianyuan yu zhongxin zhijian" [Introduction: Between Deserted Women and "Women of Mettle," Personae and Gender, Margin and Center]. In Yenna Wu with Philip F. Williams, eds., *Zhongguo funü yu wenxue lunji, di'erji* [Critical Essays on Chinese Women and Literature, Volume 2] Taipei: Daw Shiang Publishing Co., 1-30.
- _____. 2001b. "Cong yiben Wan Qing xiaoshuo guankui Qingmo fan chanzu yundong he lunshu" ["A Late-Qing Novel's Perspective on the chanzu yundong he lunshu" ["A Late-Qing Novel's Perspective on the Anti-footbinding Movement and Discourse"]. In Yenna Wu with Philip F. Williams, eds., *Zhongguo funü yu wenxue lunji, di'erji* [Critical Essays on Chinese Women and Literature, Volume 2] Taipei: Daw Shiang Publishing Co., 153-192.
- _____. 2001c. "The 'Communication Gap' Between Chinese *Feminology* and Western Feminism and Its Implications for Feminist Readings of Chinese Literature". *Tamkang Review: A Quarterly of Comparative Studies Between Chinese and Foreign Literatures* 32:2 (Winter), 69-111.
- _____. 2002. "Refining Feminist Strategies in Chinese Literary Criticism: Representations of Female Agency in Wang Anyi's *Lapse of Time* (Liushi)" *American Journal of Chinese Studies* 9:1 (April), 95-120.

Yang Mayfair Mei-hui. 1999a. "From Gender Erasure to Gender Difference: State Feminism, Consumer Sexuality, and Women's Public Sphere in China". In Mayfair Mei-hui Yang 1999b. 35-67.

_____. 1999b. *Spaces of Their Own: Women's Public Sphere in Transnational China*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Yao, Esther Lee. 1983. *Chinese Women: Past & Present*. Mesquite, TX: Ide House.

Capítulo Tres

Conferencias Internacionales como Escenarios para la Lucha Feminista Transnacional: El caso de la Primera Conferencia Internacional sobre las Mujeres de África y de la Diáspora Africana¹

Obioma Nnaemeka

En nuestro mundo divide y vencerás debe definir y empoderar... *Exhorto a cada una de las que estamos aquí, a penetrar en ese lugar de sabiduría al interior de nosotras y tocar ese terror y aversión a cada diferencia que ahí permanece. Ver qué cara tiene.* Entonces lo personal como político puede empezar a iluminar todas nuestras elecciones.

Audre Lorde, *Sister Outsider*, 113 (mi énfasis).

Tan pronto como nos afiliamos al movimiento de mujeres y a los estudios feministas, algunas de nosotras del así llamado Tercer Mundo nos sentimos atrapadas en nuestra ambivalencia. Enfrentadas con las contradicciones que encontramos en el movimiento y en la agenda feministas, oscilamos entre esperanza y desesperanza. Estamos frustradas y debilitadas por las agendas a la vez que nos sentimos animadas por sus posibilidades. Las “Esperanzas y los obstáculos” (*Hopes and Impediments*)² del movimiento feminista y su vástago, los Estudios de las Mujeres, son aprisionadas por dos momentos opuestos en la historia del movimiento de mujeres de la segunda ola. Estos dos períodos separados escasamente por un par de décadas son una alegoría de las complejidades de la militancia feminista. La idea del título del libro de Robin Morgan, “La Hermandad de las Mujeres, es Global” (*Sisterhood is Global*), el cual capta el espíritu de las décadas de 1960 y 1970, fue saludada por un lado, con entusiasmo y esperanza; por el otro, con el escepticismo producido por las exclusiones feministas. Muchas de nosotras no abandonamos la mitología de la hermandad, ya sea porque fuimos muy ingenuas o perezosas para investigar la realidad que esta mitología mistificaba. El espíritu y el cuestionamiento radical de la década de 1980 (generado por el “movimiento de mujeres de color”) es captado por el título de otro libro, éste de Paula Giddings “¿Cuándo y Dónde Yo Entro?” (*When and Where I Enter*, en el original). Este título condensa tres elementos importantes en los debates feministas – historia/tiempo (¿cuándo?); lugar/espacio (¿dónde?) y subjetividad/agencia (Yo).

La historia del movimiento y la academia feministas nos trae a la mente las guerras y revoluciones, particularmente el periodo de postguerra o de la postrevolución. El cambio de las relaciones de poder obliga a aquellos que pelearon contra el poder a

pelear por él y en este proceso construir, legitimar y poner en vigor los nuevos paradigmas de poder que imitan aquellos opresivos por los que ellos lucharon fuertemente para que fueran eliminados.

Para reubicar el análisis de la vida de las mujeres basado solamente en lo que nos es común como sexo, con una metodología más inclusiva que reconozca la intersección de las diferencias, el reto de la academia feminista es ampliar su horizonte, explorar sus posibilidades y ganar una nueva fuerza de vida. Desafortunadamente, la política del feminismo sólo permite, en el mejor de los casos, el reconocimiento de las diferencias en tanto que impide la evolución del feminismo en una acción política enraizada en lo que tenemos en común, por una basada en la intersección de las diferencias. La preocupación por la intersección de categorías de diferencia está destinada al fracaso si no toma en cuenta las fronteras que existen dentro de cada categoría. Para evaluar el desafío feminista y los desafíos del feminismo, Yo, una mujer africana de Igboland, pienso en relación a ¿Cuándo y Dónde Yo Entro? Tanto al movimiento feminista amplio como a su variante mujeres de color. Víctimas del síndrome de la *Gran Hermana* que permea al movimiento feminista amplio y a su variante - mujeres de color - las mujeres africanas están marginadas como creadoras de conocimiento³. En el movimiento de mujeres, la actitud general hacia las mujeres africanas genera reacciones similares a la expresada por Chinua Achebe “No somos ningún tipo de jóvenes hermanas/os” dada como respuesta a la afirmación de Albert Schweitzer: “La actitud tradicional de Europa y el Occidente es que África es un continente de niños/as”. Un hombre tan poderoso y educado como lo es Albert Schweitzer fue capaz de decir aún, “ Los/as negros/as son mis hermanos/as, pero mis hermanos/as jóvenes” (Moyers 1989, 335). Tal como será discutido más adelante, fue con este espíritu que las nigerianas y otras africanas se opusieron a la demanda de algunas⁴ participantes afroamericanas en la conferencia de las Mujeres de África y de la Diáspora Africana (Women in África and the African Diaspora, WAAD) de que las mujeres blancas fueran excluidas – una demanda que fue presentada como una orden sin haberse consultado previamente con sus anfitrionas nigerianas. Indudablemente, lo que provocó la oposición no fue solamente la naturaleza de la demanda sino la manera unilateral en la cual fue presentada.

Eventos como la conferencia de WAAD señalan la complejidad de los temas anteriormente mencionados, particularmente los desafíos de participar viniendo de diferentes lugares de referencia, que parecen similares pero que son radicalmente diferentes. Estos eventos me llevaron a repensar asuntos relacionados con políticas

(feministas) de inclusión y exclusión, esperanza y desesperanza, poder y falta de poder, voces e historia, además a contextualizar “este negocio (*business*, en el original) de los Estudios de las Mujeres” – negocio como una industria atendida con mentalidad corporativa tratando de obtener ganancia y poder, sobrevivencia del más apto y lucha por la preeminencia – pero también *business* como asunto político o problema (lo que se denomina *Wahala* en Nigeria)⁵. Frecuentemente el control y manejo de información encierra aspectos de voz, autoridad y legitimidad. Se han construido exitosas carreras sobre estudios acerca de África y de las mujeres africanas por “expertos/as” que lo mismo se han rehusado a escuchar las voces de África/mujeres africanas o que sólo han escuchado lo suficiente para apropiarse, darle nueva forma y articular erróneamente lo que han oído. Tales expertos/as externos/as e internos/as me recuerdan al colonialismo y su infame descendiente el neocolonialismo. El colonialismo en su más insidiosa forma indigenizó la opresión y explotación de indígenas a través de la creación de elites indígenas en las antiguas colonias. Así, la profunda violencia del estado neocolonialista emana de la colaboración entre agentes del exterior y unos cuantos agentes del interior para aplastar a la mayoría de los habitantes internos. Este paradigma se reproduce en lo que yo llamo neofeminismo, la precaria alianza entre feministas del interior y feministas del exterior para generar un control del conocimiento acerca de la totalidad de las mujeres africanas.

Para mí, coordinar la primera conferencia WAAD fue una experiencia dura pero a la vez muy enriquecedora en términos de mi crecimiento intelectual. Esto me introdujo de lleno en una experiencia – en algunos momentos de una manera brutal - en lo que yo ya conocía acerca de las exclusiones feministas. Una gran cantidad de temas y debates en los Estudios de las Mujeres y la academia feminista – agencia, exclusión, hermandad, voz, autenticidad, autoridad, oportunismo, poder, opresión, violencia, racismo, sexismo, imperialismo y otros – fueron puestos en relieve. Lo mencionado anteriormente es el contexto en el cual se deben analizar los detalles de la organización de la conferencia que se presentan enseguida y apunta hacia la conclusión de este ensayo con un énfasis en la relación entre política e historia.

La Conferencia Justificación y Enfoque

Organicé esta Conferencia, motivada por las siguientes preocupaciones: (1) La mercantilización de las mujeres africanas en los Estudios de las Mujeres y la academia feminista y su marginación del proceso de recopilación, articulación y diseminación de

conocimiento; (2) Marginación del espacio de África como un sitio legítimo para el debate global acerca de África y de los descendientes de africanos y 3) La necesidad de una re-examinación de las relaciones entre lo urbano/rural, investigación/activismo y africanas del continente/africanas de la diáspora. La convocatoria bilingüe del evento, escrita en francés e inglés, especificó todos los aspectos de la Conferencia: conceptualización, enfoque, modalidades de participación, etcétera. Ésta estableció claramente que la Conferencia estaba abierta a activistas y académicas/os que estuvieran trabajando sobre mujeres de África y de la diáspora africana; fue acerca de las mujeres en África y de la diáspora africana y no exclusivamente para mujeres negras:

*En vista de lo anterior, estoy organizando una conferencia internacional en Julio de 1992. La conferencia tratará asuntos que afectan a las mujeres en general y específicamente a las mujeres en África y de la diáspora africana. **Activistas y académicas/os del interior y del exterior de África** tendrán la oportunidad de compartir sus experiencias y trabajo, y planear formas de colaboración entre ellas/os. Habrán sesiones en las cuales serán presentados y discutidos trabajos académicos en todas las disciplinas. También serán organizados talleres para tratar un amplio rango de temas – desde desarrollo curricular hasta liderazgo y organización, desde cooperativas y cambio social hasta creatividad y tecnología indígena. Temas sobre las mujeres rurales y el desarrollo rural serán abordados particularmente. La presencia de mujeres rurales en la conferencia serán una oportunidad para dialogar y planear acciones. Representantes de numerosos centros de Estudios de las Mujeres y proyectos, organizaciones de mujeres y grupos que están operando en todo África serán invitadas para compartir sus actividades y experiencias con otras/os participantes. Habrá valiosas oportunidades para que **hombres y mujeres** quienes están interesados/as en o están haciendo investigación sobre las mujeres en África vean las cosas de primera mano y de forma cercana. (mi énfasis).*

La composición del comité de organización – seis mujeres negras (de África y de la diáspora), dos mujeres blancas, un hombre negro y un hombre blanco – refleja este espíritu de inclusión. Las/os representantes regionales fueron de diferentes razas; el comité de planeación local estuvo formado por una mayoría de raza negra (tuvo una integrante blanca) y casi todas mujeres (sólo un miembro varón); las/os representantes de la ciudad e institucionales (Nigeria) fueron todas/os negras/os y de ambos sexos. Hombres y personas blancas enviaron propuestas para participar de acuerdo con el espíritu de la convocatoria de la conferencia y de acuerdo a ésta fueron invitadas/os. La conferencia no fue planeada para excluir a blancas/os y a hombres, pero la identidad de las/los principales participantes en la organización no dejó dudas de quienes estaba a cargo del evento – *mujeres negras*.

Lugar de realización de la Conferencia

La conferencia fue realizada en Nsukka, una comunidad rural en el sudeste de Nigeria. Esta selección de lugar estimuló la participación de mujeres rurales y miembros/as del Programa *Better Life* (Mejor Vida) para habitantes rurales. Además la selección de Nsukka fue una crítica contra la práctica usual de organizar conferencias sobre mujeres y desarrollo en hoteles de cinco estrellas en las capitales africanas cuyos precios están fuera del alcance de la mayoría de los/as africanos/as y mucho más lejos aún de las posibilidades de las mujeres rurales sobre las cuales se discute interminablemente. Muchas/os participantes disfrutaron del escenario rural y pensaron que el haber elegido a Nsukka como el lugar para el desarrollo de la conferencia fue una brillante idea. Como se esperaba, hubieron muchas quejas que fueron desde serias hasta ridículas. Recuerdo vividamente una de estas quejas. Una de nuestras participantes extranjeras se quejó interminablemente de la falta de llamadas para despertarla en nuestro hotel en Nsukka. Inconmovible por mis largas razones acerca de nuestra falta de privilegios, ella continuó quejándose. En el tercer día, frustrada por mi impotencia para apartar a esta hermana de la dependencia tecnológica, le propuse dos opciones que eran más probable de estar disponibles en un pequeño pueblo: (1) Si deseaba levantarse a las 4:00 a.m. yo podría obtener un gallo, pero (2) Si quería levantarse a las 6:00 yo convocaría a la llorona del pueblo. Ella entendió el mensaje.

Organizar una conferencia internacional de la magnitud de WAAD'92 y ubicarla en un pequeño pueblo fue un gran atrevimiento. A pesar de que las dificultades – de logística, transportación y comunicación - fueron muchas y desalentadoras, estas no deben impedir que África sea un buen lugar para organizar encuentros internacionales sobre África y las mujeres africanas. En WAAD las dificultades fueron muchas pero triunfamos. Los beneficios de haber elegido África como lugar de desarrollo de la conferencia sobrepasan en mucho las dificultades. Por el hecho de que la mayoría de los/as africanos/as no pueden pagar un viaje fuera de sus respectivos países y no son “estrellas”/“guarda-metas” quienes siempre tienen pagada su participación, han estado impedidos/as de hacer sus inmensas contribuciones a las reuniones internacionales. Un reporte posterior a la conferencia de una de las participantes condensa el sentimiento general acerca del calibre de las mujeres africanas que asistieron a la conferencia:

Con el verano, Nsukka y Nigeria en mi mente, yo pienso en ti. Según van pasando los días, semanas y meses, pienso y siento, no obstante muy diferente. En Nsukka lloré porque yo odié tu decisión de permitir la participación de mujeres blancas. Derramé

lágrimas de odio. En la medida en que escribía esto, derramé lágrimas de amor y admiración por ti y tu valentía. Tuviste el coraje de hacer decisiones fuertes. Tu fuerza y visión me hicieron leer otra vez mi copia de la obra de Judith Van Allen en 1929 "La Guerra de las Mujeres de Igbo". Seguramente tú y la otra inteligente mujer de Igbo que conocí vienen de una larga tradición de mujeres negras, fuertes y hermosas. Te conservo en alta estima... Gracias por haber organizado un proyecto así de monumental.

Julio 12-22

El 12 de Julio estuve en el aeropuerto de Lagos para darle la bienvenida a las participantes de los Estados Unidos. Para la mayoría de las participantes afroamericanas, particularmente para aquellas que nunca antes habían estado en África, el viaje a Nigeria fue muy personal y emocional; para mí, darles la bienvenida en Nigeria fue muy conmovedor. Algunas trajeron a sus madres. En la sala de llegadas del Aeropuerto Internacional Murtala Mohammed de Lagos, una de las hermanas afroamericanas, me abrazó y me dijo: "Gracias, siento que soy alguien". Con lágrimas en los ojos en ese momento del abrazo, sentimos el peso de la historia; nuestra historia que tomó caminos separados por la intervención de otras historias – historias de esclavismo, colonización e imperialismo.

Más tarde, en aquel día el profesor Martin Ijere presentó una de las tres conferencias magistrales, titulada "El Imperativo del Liderazgo de las Mujeres en la Vida Socioeconómica de la Nación" al final de la cual una de las mayores controversias de la conferencia hizo erupción, cuando una participante afroamericana pidió durante la sesión de preguntas y respuestas que las personas blancas fueran expulsadas de la conferencia.

Puesto que la conferencia fue planeada para que participaran académicas/os y activistas y otras personas interesadas en o trabajando con Mujeres de África y de la Diáspora Africana, WAAD no fue organizada para promover algún tipo de exclusión. Algunas de quienes se opusieron a la participación de personas blancas/os argumentaron que las/os blancas/os no tienen nada que hacer en una conferencia nominada como "Mujer en África". Insistir en que "Mujeres en África" hoy día es sinónimo de "mujer negra" es ignorar el hecho de que en África hoy día hay blancas que son ciudadanas de algún país africano por nacimiento, matrimonio o naturalización. Demandar que las/os blancas/os no hablaran en la conferencia WAAD falla en reconocer que en África contemporánea "Mujeres en África" significa mujeres de diferentes razas. El tema de racismo es tan importante que debe ser tratado

inequívoca y vigorosamente, como fue el caso de muchas ponencias presentadas en la conferencia. Muchas/os participantes vieron el tema como un ímpetu para el debate y la acción y no como una arma para excluir y silenciar a otras/os. De mayor importancia aún, la conferencia WAAD fue un evento histórico y un evento verdaderamente global de proporciones monumentales que no debería ser definida por las controversias raciales que ocurrieron. Más importante que la controversia de raza, la conferencia levantó muchos temas cruciales que requieren urgente atención y serios debates.

En lo general, fueron tres las controversias más importantes en la conferencia – dos fueron políticas y la tercera fue ideológica – y las tres fueron exclusionarias: (1) la exclusión de las/os blancas/os, (2) la objeción de la presencia de hombres y (3) la pelea entre feministas, mujeristas y “mujeristas africanas” por ascendencia. Las controversias que explotaron y las tensiones que generaron hicieron que algunas participantes lloraran y se escabulleran a esconderse.

Cuando me enteré de la controversia sobre la participación de blancas/os en la conferencia, primero vi el video de la sesión plenaria donde ocurrió el incidente para evaluar mejor lo que había sucedido y determinar una línea de acción. Un par de horas después, llamé a una reunión con algunas mujeres de nuestro país anfitrión, Nigeria, para pedir consejo sobre cómo manejar mejor la situación. Algunas mujeres de la reunión estaban muy decepcionadas por la intervención de la mujer afroamericana por las siguientes razones: ellas sintieron que la afroamericana (1) estaba tratando de sabotear el gran evento que estaba desarrollándose en el rincón del mundo; (2) no tenía derecho a ordenar quién tenía y quién no tenía derecho de hablar en suelo nigeriano; (3) mostró indiferencia al no consultar ni a las organizadoras, ni a las nigerianas, sus anfitrionas, antes de presentar su mandato en la asamblea plenaria. Tal como lo planteé en nuestra reunión, yo no estuve de acuerdo con la primera razón porque los grandes eventos no son siempre los mejores eventos; no debería permitirse que ocurran malos grandes eventos. Pero encontré los otros dos argumentos razonables, considerando mis dos preocupaciones, que he hecho notar anteriormente sobre exclusiones feministas y arrogancia imperial. Aún más, hubo algo inusual acerca de la demanda de un pequeño grupo de afroamericanas que protestaban y las tácticas que emplearon para su implementación. Muchas de nosotras estamos familiarizadas con ejemplos de participantes de conferencias que están inconformes con algo y hacen una caminata de protesta. Lo extraño en este caso fue la insistencia de algunas participantes inconformes de guardar el orden mientras ordenaban a otras

participantes a hacer la demostración de protesta. Al no lograr su demanda, emplearon otro tipo de tácticas desde gritar e intimidar a las participantes blancas, caminar hacia ellas para decirles que no tenían derecho a estar en Nigeria⁶, forzarlas a abandonar los paneles y ordenarles a irse a la parte trasera del autobús, cuando viajaban.

Cuando estaba escuchando a las nigerianas en nuestra reunión, me sentí atormentada por el mismo dolor que había visto en la cara de la mujer afroamericana que había visto más temprano en aquel día. Yo sentí y todavía siento aquel dolor. También sentí empatía con la decepción y frustración de nuestras anfitrionas nigerianas, particularmente al ver el enorme sacrificio personal que ellas habían hecho en lo que se convirtió en un trabajo muy poco reconocido⁷. La escena de aquel dolor y frustración estuvo entre mí y mi sueño. Sintiendo aún los efectos debilitantes de noches sin dormir, me dirigí a la sala de reunión en la mañana siguiente decidida a encontrar una solución rápida y justa. Declaré una sesión a micrófono abierto en la plenaria e inicié la sesión diciendo que yo era una de las pocas personas en el auditorio que se podría identificar con todas las partes involucradas en la crisis. Como se lo había dicho a las nigerianas en la reunión del día anterior, las/los africanas/as (con excepción de las/os sudafricanos) que han pasado toda su vida en África y que no han vivido el racismo cotidiano, son algunas veces ingenuas/os con respecto a la violencia del racismo. Yo he sentido tal violencia, no en Nigeria, sino en Europa y en los Estados Unidos. Yo imploré a las/os participantes africanas/os mostrar más comprensión hacia nuestras hermanas afroamericanas para quienes el racismo es una dolorosa realidad cotidiana. También exhorté a las afroamericanas a que mostraran la misma comprensión, tolerancia y espíritu de cooperación a las/os otras/os.

Un poco antes de la reunión, ví a dos sudafricanas, una negra y la otra blanca, que se sostenían una a otra llorando. Eran coautoras de una ponencia en la conferencia. La blanca estaba llorando porque sintió que debía de irse para restablecer la paz. La negra lloraba porque ella también se iría si su amiga y colaboradora se iba. El caso de estas sudafricanas era un perfecto ejemplo de las complejidades del problema que teníamos enfrente. Grupos biraciales de ponentes de los mismos Estados Unidos tenían una situación similar. Dos norteamericanas, una negra y otra blanca eran coautoras de dos presentaciones⁸. En efecto, la demanda de expulsar a las/os blancas/os hecha por un puñado de afroamericanas también llevaría a la exclusión de algunas afroamericanas.

Después de un par de horas de escuchar los puntos de vista de varias participantes sobre el asunto, sugerí terminar la reunión a micrófono abierto proponiendo una solución cultural a un asunto político. Recordé a las/os participantes lo que el hombre de Nsukka, quien rompió la nuez de cola durante la ceremonia de apertura el día anterior nos había dicho en Igbo, “*Obialu be onye abiagbunaya, onaba nkpunkpu apunaya*” (que mis invitados no vengán a perjudicarme y cuando se vayan, que no me dejen con una joroba). En tierra de los Igbo, donde la conferencia se llevó a cabo hay un pacto de comprensión entre el anfitrión y el invitado que se basa en respeto mutuo y protección. Los igbo ven como su responsabilidad proteger a su invitado/a independientemente de su género, clase, color o nacionalidad: la tradición de los igbo establece que un/a visitante amigable no es rechazado ni nunca ‘sacado a la lluvia’⁹. Si las hermanas del grupo de afroamericanas inconformes se hubiera familiarizado, desde su llegada a Nigeria, con el nuevo ambiente hablando con sus anfitrionas/es, probablemente no habrían hecho la petición que hicieron (ciertamente no de la manera unilateral en que la presentaron) y cuando la hubiesen presentado habrían entendido porque las/los nigerianas/os no las apoyaron al enfatizar que “sus invitadas/os” no serían echadas/os a la calle¹⁰.

La líder de la delegación de Namibia, de apellido Gawanas, objetó la exclusión de las participantes blancas. En su concepto, dado el hecho de que una delegación gubernamental tenía una mujer blanca entre sus integrantes, ella no tenía el derecho a excluirla de la conferencia. Una ciudadana nigeriana, nacida en Bulgaria impugnó la petición de impedir la participación de las/os blancas/os. Informó que estaba casada con un nigeriano, había vivido en Nigeria por 12 años y se sentía ofendida con la idea de que una mujer afroamericana que había estado en Nigeria sólo por un día le pidiera que ella, una ciudadana de Nigeria, no hablara en su propio país. Ella fue llamada rápidamente por un grupo de afroamericanas. En ese momento, otra mujer nigeriana, enojada por la falta de respeto que se había mostrado a la nigeriana de origen búlgaro, le grito en respuesta a las disidentes: “Nadie, negra o blanca, tiene el derecho a insultar a nuestra esposa”. Muy probablemente, la nigeriana que habló no conocía a la nigeriana de origen búlgaro, personalmente. Pero tan sólo por el hecho de que la búlgara está casada con un nigeriano, ella es “nuestra esposa” y debe ser respetada. En Igboland, esta es la ley de la tierra (*omenani*).

Obviamente, lo que allí se dio fue un choque de perspectivas –por un lado, la perspectiva de vive-y-deja-vivir, inclusión, indulgencia, negociación y equilibrio; por el otro lado, una perspectiva basada en color, diferencia y separatismo. Vinculadas a

este choque de perspectivas hay aspectos de identidad importantes acerca de la fluidez y complejidad de la formación de identidades y sus implicaciones para la participación social. Nuestras/os anfitrionas/es nigerianas/os vieron más allá del aparentemente inmutable binarismo negro/blanco al desintegrar el elemento conflictivo y permitir la aparición de una tercera categoría de identidad (“invitadas/os”) sobre la que ellas/os actuaron. Las políticas de identidad que resisten permanentemente a hacer un cruce de fronteras (*border-crossing* en el original) son conflictivas y deben ser desafiadas: “Yo desafié la noción ‘Yo soy, consecuentemente, yo resisto’ Es decir, yo desafié la idea de que simplemente el hecho de ser una mujer, o pobre, o negro/a, o latino/a, es razón suficiente para asumir una identidad opositora politizada” (Mohanty 1991, 33).

Terminé la sesión proponiendo que dado el hecho de que estábamos en Igboland, las leyes que debían prevalecer eran las de la tierra (*omenani*). Pareciera ser que, esta solución cultural de un problema político no resolvió la situación para algunas. La mayoría, sin embargo, decidió proseguir con la conferencia. Desafortunadamente, el nubarrón de herida, sospecha e intolerancia que este episodio generó pendió trágicamente entre nosotras/as y se negó a disiparse durante el resto del evento. El episodio entero fue más costoso y debilitante para la conferencia en general por la energía y el tiempo que usamos en manejo de crisis, ya que la naturaleza e intensidad de ésta no había sido prevista. El día siguiente, la delegación sudafricana, después de largas deliberaciones leyó un documento recomendando que a cada persona, negra o blanca, debería permitírsele presentar su ponencia¹¹.

Un acercamiento a los argumentos específicos que manejaron algunas de las afroamericanas que dirigieron el movimiento para no permitir la participación de las/os blancas/os en la conferencia nos dará cierta luz sobre la resistencia que éstas encontraron en las/os otras/os participantes. Una nigeriana reaccionó intensamente en contra ante lo que escuchó por casualidad en una conversación: “Enseñemos a nuestras hermanas africanas cómo lidiar con sus pueblerinos/as blancos/as”. La primera afroamericana que hizo la petición de exclusión de blancas/os afirmó inequívocamente: “Estoy enferma y cansada de que las mujeres blancas me digan como me siento”. Ella tenía cierta razón, nadie puede articular adecuadamente el dolor de otra persona. En realidad, algunas de las participantes blancas expresaron el mismo punto de vista en las ponencias que presentaron: No importa que tan solidaria sea una feminista blanca con su ‘hermana’ negra, ella no es una habitante histórica de la posición de sujeto de una mujer negra y necesita mantener una rigurosa

interrogación de su **propia** posición de sujeto a la vez que escuchar a la mujer negra articular **su** situación” (Ryan 1998, 199). Sin embargo, el planteamiento de las hermanas afroamericanas de que las mujeres blancas estaban a cargo de la conferencia es inválido. Las mujeres negras estuvimos a cargo de la conferencia. Yo estuve a cargo de la conferencia; el comité **local** de planeación estuvo a cargo de la conferencia.

La otra afroamericana que estuvo al frente de la controversia dijo: “Ve y dile a George Bush que deje que nuestra gente salga. La mayoría de nuestros hombres están en la cárcel desde Nueva York hasta los Angeles”. Por supuesto, que la encarcelación sin precedentes de hombres negros en Estados Unidos debe ser una preocupación de las personas descendientes de africanos en todas partes. Cada vez que veo el video de la controversia, me entristezco por el dolor que veo en las caras de mis hermanas de la diáspora además del dolor en las caras de las nigerianas al reaccionar en contra de lo que ellas consideraron una petición injusta y unilateral de parte de quienes, a 24 horas de haber llegado a Nigeria se habían posicionado a sí mismas para (1) Ordenar a las nigerianas quiénes debían y quiénes no debían hablar en tierras nigerianas, (2) Silenciar a una ciudadana nigeriana por ser blanca, (3) Insistir en la exclusión de una delegada oficial de un gobierno africano por ser blanca, (4) Afirmar que el mundo empieza en Nueva York y termina en Los Angeles, (5) Olvidar que George Bush no era el presidente de la mayoría de las/os participantes. La conferencia fue sobre África en la medida en que ésta es parte de la diáspora africana; pero la conferencia *no fue* acerca de América *exclusivamente*. Algunas nigerianas que sintieron que el grupo disidente de afroamericanas daba órdenes como norteamericanas, reaccionaron en contra de lo que ellas percibieron como una toma del poder por las primeras¹² o como Martha Banks, una participante afroamericana planteó:

Yo había viajado no solamente con mi madre, sino con mi socio de negocios y colega de investigación euroamericano; nosotros teníamos dos presentaciones programadas, las cuales fueron formuladas en gran parte para mostrar los beneficios de construir puentes. Nuestra investigación y vida laboral había sido dedicada a mejorar las condiciones de salud de mucha gente, pero con un especial acento en problemas que enfrentan las mujeres afroamericanas. La idea de que habíamos venido desde muy lejos para que se nos dijera que nuestro trabajo no era bienvenido era inconcebible. En esos terribles momentos, yo vi el lado de la fealdad americana que creíamos haber dejado atrás por una semana¹³.

Como una participante hizo notar, en esta controversia las/os africanas/os se veían como el centro hablando al centro¹⁴. Para mí hubiese sido fácil pedirle a las

participantes blancas abandonar la conferencia. Pero lo fácil no es siempre lo correcto y lo justo. Las/os participantes blancas y varones vinieron como activistas e investigadoras/es debido a la esfera de acción y los objetivos de la conferencia, tal y como habían sido definidos en la convocatoria. Ellas/os tenían derecho a compartir el espacio con otras/os participantes. El camino que la mayoría de las/os participantes tomamos fue difícil y doloroso, pero estoy convencida de que fue el correcto. Como una participante de la diáspora afroamericana, Dé Bryant, planteó en su reporte de la conferencia:

Lo que se reafirmó en esos pocos días fue que elegimos la vida. Todas/os hemos sido formadas/os desde el primer respiro por conflictos raciales y prejuicios históricos. Es duro negociar desde esos lugares dentro de nosotras/os. Pero lo hicimos. Y no solamente sobrevivimos sino que salimos victoriosas. Si pudiéramos, enseñaríamos a la gente en nuestros pequeños rincones del mundo a cómo hacer lo mismo¹⁵.

Más que el posible sabotaje de dos años de duro trabajo, mi principal preocupación fue acerca de la posibilidad de que las africanas y africanas de la diáspora perdieran una de las pocas oportunidades que tenían para discutir *sus asuntos en sus propios términos* con una audiencia realmente internacional, en tierras africanas. Muchas participantes se sintieron frustradas por el hecho de que la controversia hizo que las mujeres blancas se convirtieran en el foco de la conferencia sobre las mujeres en África y la Diáspora Africana. Es irónico que el intento de marginar y excluir a un pequeño grupo de participantes blancas las hiciera más visibles y centrales.

Hay mucho que aprender de la controversia de WAAD en lo que se refiere a la demanda de exclusión de las mujeres blancas. Primero, la controversia iluminó la complejidad y heterogeneidad de la categoría "Mujer/Mujer Negra". Las mujeres negras cruzan, negocian y renegocian fronteras (políticas, ideológicas, teóricas, etcétera) en forma individual y colectiva. La mayoría de las participantes nigerianas estuvieron en contra de la exclusión de las blancas, algunas fueron neutrales; algunas afroamericanas se opusieron a la participación de las/os blancas/os otras insistieron en lo contrario. La misma falta de unanimidad fue evidente entre las/os participantes de África del Sur. Segundo, la conferencia nos recordó que no todo está bien; que la violencia del racismo amaga a todas las personas negras dondequiera que estén. Sin embargo para que nuestra protesta sea significativa y política, debe ser estratégicamente relevante. Estratégica no solamente en términos de planeación y logística sino también en términos de elegir el lugar y el momento adecuados. No podemos cambiar el diálogo por la protesta a menos que hayamos constatado la

ineficacia del primero. El diálogo sigue siendo la forma más efectiva de resolución de conflictos. Finalmente no deberíamos confundir compromiso político con toma de posturas o con posturas avasalladoras. El logro de cambios sociales reales y duraderos depende menos de la cantidad de energía que le invirtamos y más en cómo usamos esa energía:

Frecuentemente, ponemos la energía que se necesita para reconocer y analizar las diferencias en pretender que esas diferencias son barreras insuperables, o que no existen del todo. Esto resulta en un aislamiento voluntario, o en conexiones falsas y alevosas. En ambas maneras, no desarrollamos herramientas para usar las diferencias humanas como un trampolín para el cambio creativo en nuestras vidas. No hablamos de diferencias humanas, sino de desviaciones humanas (Lorde 1984, 115-116).

Otro tema controvertido fue presentado como una cuestión ideológica pero degeneró en una disputa sobre terminología. La controversia surgió al final de la segunda conferencia magistral presentada por la escritora de Ghana, Ama Ata Aidoo. El trabajo de Aidoo abordó una cantidad de temas relativos a las mujeres africanas. En esta presentación el feminismo fue, en el mejor de los casos, periférico. Sin embargo, durante la sesión de preguntas y respuestas, la primera y única pregunta que dominó la discusión fue presentada por una afroamericana que exhortó a otras participantes a abandonar el feminismo (etiquetado por ella como un movimiento de mujeres blancas) y a abrazar el “*mujerismo africana*” (*africana womanism*, en el original), considerado por ella como más apropiado para el análisis de la experiencia de las mujeres negras. En la audiencia surgieron diferentes configuraciones de grupos con argumentaciones opuestas y algunas veces muy confusas. Las mujeristas, las feministas y las “mujeristas africanas” peleaban por autenticidad, legitimidad y supremacía mientras que la mayoría de las participantes estaban en el medio observando el hecho en absoluto asombro. En un momento al calor de la discusión, una reina madre de Ghana, Nana Aadu y una afroamericana, Katheleen Geathers, plantearon que deberíamos debatir los asuntos tan importantes que había planteado Aidoo en su ponencia y no desperdiciar el tiempo en una discusión irrelevante sobre terminología. De la misma manera que durante la presentación de Martin Ijere, que fue dejada a un lado por la controversia sobre la exclusión de las mujeres blancas, la presentación tan importante que había hecho Aidoo sobre las mujeres africanas fue desviada, denominada de otra manera y no discutida. Esa manera de silenciar las discusiones sobre las mujeres africanas y asuntos de importancia para ellas en un foro internacional es de gran preocupación. La falta de interés sobre los asuntos de la mayoría de las participantes en la conferencia en función de una disputa sobre

terminología fue una indicación de que sus proponentes estaban más preocupadas con “*hacer sus luchas*” –*performance* - y menos con - *denominar sus luchas* – *retórica*. Al final, la mayoría de las/os participantes pensó que era más prudente y productivo ser sólo *seres humanos* y seguir adelante con el programa del día.

Muchas participantes extranjeras se incomodaron con la presencia de presentadores masculinos, pero las africanas lo vieron de manera diferente. Estas últimas observaron que ya han trabajado en colaboración con académicos quienes han estado genuinamente comprometidos con la investigación de las mujeres africanas, así como también con hombres activistas quienes han sido sus compañeros en la lucha por la transformación de la sociedad. Estos puntos de vista divergentes sobre la participación de los hombres mostró que los Estudios de las mujeres y la academia y militancia feminista operan de manera diferente en diferentes culturas. El salón de clases de Estudios de las Mujeres de sólo mujeres que es la norma en los Estados Unidos, por ejemplo, puede ser diferente en otras partes del mundo. La exclusión basadas en el sexo y en la raza propia de la práctica feminista occidental no es ni la única manera ni la más correcta. De hecho, frecuentemente, tales prácticas de exclusión están menos relacionadas con creencias filosóficas o ideológicas y más con oportunismo, visibilidad y luchas de poder. Además de practicar un feminismo incluyente (Lo que yo llamo *negofeminismo* – feminismo de negociación, adaptación y compromiso - *no ego feminismo*)¹⁶, las feministas africanas se resisten a ser desviadas por disputas retóricas innecesarias de qué es lo que ellas deberían *hacer*. La educación y el desarrollo feminista crecerá en una fertilización entrecruzada de ideas en las cuales las feministas africanas tienen que jugar un papel fundamental.

Conclusión: Más Allá de Política e Historia

*Nos hemos elegido una a otra
y la orilla de la batalla de cada una
La guerra es la misma
si la perdemos
algún día la sangre de las mujeres se congelará
sobre un planeta muerto
Si la ganamos
no hay nada que decir
nuestra búsqueda es más allá de la historia
por un encuentro nuevo y con mayores posibilidades.*

-Lorde, *Sister Outsider*, 123

Durante las controversias que emergieron en la conferencia WAAD, yo pensé en Audre Lorde, acerca de su trabajo que permanece como una guía para muchas feministas, académicas y activistas comprometidas con la transformación social. Audre Lorde fue una institución en el sentido de que toda su vida fue una catedral de aprendizaje de la cual muchas de nosotras aprendimos y continuamos aprendiendo. Esta poderosa guerrera negra habló, escribió y luchó con vehemencia en contra de éste racismo en dondequiera que éste racismo ponía su horrible cabeza – desde el hemisferio occidental hasta Cape Town - sin quedarse paralizada por él. Ella nos enseñó a ir más allá sin renunciamentos; tomar lo nuevo sin renunciar a lo viejo. Fue mas allá del mandato fácil y falto de imaginación de algunos/as intelectuales negros/as de que los/as negros/as tenemos que trascender la raza. Audre Lorde supo cómo *trascender con raza*. Audre Lorde estuvo enojada, muy enojada y con justificación así que:

Mi respuesta al racismo es enojo. Ese enojo ha hecho fisuras en mi vida solamente cuando éste permanecía sin hablarse, inútil para cualquiera. También me ha servido en salones de clase faltos de luz y de aprendizajes, donde el trabajo y la historia de las mujeres negras fueron menos que un vapor. Me ha servido como fuego en el hielo de los ojos incomprensivos de las mujeres blancas que en mi experiencia y la experiencia de mi gente, ven solamente motivos para temer y para sentirse culpables. Y mi enojo no es una excusa para no enfrentarme con tal ceguera, ni razón para sustraerme del resultado de mis propias acciones... He tratado de comprender la utilidad y limitaciones de mi enojo para mí... lo que escuchas en mi voz es furia, no sufrimiento. Enojo, no autoridad moral. Hay una diferencia. (Lorde 1984, 131 - 132).

Sin embargo, Lorde no permitió que su rabia contra el racismo la paralizara y le impidiera hacer alianzas a través de las diferencias en su compromiso con la transformación social. Allí reside su poder y el cambio que éste forjó: “Sin embargo, el enojo expresado y traducido en acción al servicio de nuestra visión y nuestro futuro es un acto de clarificación liberador y fortalecedor, porque es en este proceso doloroso de traducción que nosotras identificamos quiénes son nuestras/os aliadas/os, con quiénes tenemos grandes diferencias y quiénes son nuestros enemigos genuinos” (127). Si ella hubiera estado presente en WAAD '92 donde la defensa de toda clase de exclusiones y políticas – sexual, racial, feminista – reinó en supremacía, quién sabe qué nos habría dicho.

Algunas/os de las/os participantes que defendieron la exclusión de las blancas, argumentaron que nosotras, las mujeres negras, necesitamos nuestro espacio. Estoy totalmente de acuerdo. De hecho, ese espacio había sido construido dentro de la

organización de la conferencia. Las mujeres africanas esperaban con ansia encontrarse, asilar y tener momentos privados con sus hermanas de la diáspora. Desafortunadamente la controversia que estalló en nuestras caras el primer día de la conferencia distrajo nuestra atención y consumió nuestras energías. A pesar de estas dificultades, aun pudimos tener éxito en la creación de un espacio para nosotras mismas antes de que la conferencia terminara; y para algunas de nosotras esto fue un punto culminante de la conferencia. En efecto, yo había propuesto en mi presentación bilingüe en la introducción de la conferencia que uno de los resultados de ésta podría ser la formación de una organización de mujeres africanas y de la diáspora africana. Ciertamente, nosotras, como mujeres negras, necesitamos nuestro espacio. Sin embargo, no debemos ver tal espacio como un fin en sí mismo, sino como un medio para un fin. No nos debemos encerrar en un espacio cuyo confort puede ser letárgico, eventualmente. Nuestra habilidad para usar nuestro espacio como una herramienta para remodelarnos a nosotras mismas y a la sociedad dependerá de nuestra voluntad de abrir las puertas de nuestro espacio para permitirle proyectarse e intersectarse con otros espacios. Las políticas de identidad deben verse no como un fin, sino como una parada de descanso, para cargarnos de combustible y llenarnos de energía para nuestra larga, inevitable jornada con otras identidades y destinos. Además, no debemos olvidar que las personas han cruzado fronteras de raza, género, clase, etnicidad y otras, en su lucha en contra de las condiciones opresivas de las cuales otras/os fueron víctimas. La exclusión de compañeras/os de lucha en base a las diferencias nos afecta negativamente a todas/os:

Contribuciones importantes a la emancipación de otros movimientos han sido hechas por pensadores que no eran miembros del grupo a ser emancipados. Marx y Engels no fueron miembros del proletariado. Hay blancas/os en nuestra propia nación y en Sudáfrica y otros regímenes racistas quienes han tenido la voluntad y la capacidad de pensar en forma antirracista – efectivamente han sido linchados/as, exilados/as, y amonestados/as por sus escritos antirracistas. Personas no judías en Europa y los Estados Unidos han peleado por y han sufrido por sus defensas a la libertad de los judíos. Sería históricamente impropio si en la lista de colaboradores de la emancipación de las mujeres, se excluyera por autorización a todos los miembros del “grupo opresor” de sus filas (Harding 1987, 11)¹⁷.

De mayor importancia aún, uno de mis grandes objetivos al coordinar esta conferencia fue ofrecer un espacio de reunión para las mujeres africanas y sus hermanas de la diáspora. Evidentemente, los eventos de esta conferencia pusieron en primer plano la necesidad de tratar el tema Continente/Diáspora. Una de las participantes

afroamericanas, Deborah Plant, resumió de la siguiente manera la complejidad del asunto y la urgente necesidad de dialogar:

Esta conferencia histórica planteó la necesidad fundamental de establecer un diálogo entre las/os africanas/os del continente y de la diáspora que aborde las diferentes historias y situaciones geopolíticas de cada uno de los grupos. Al desenmascarar la suposición de unidad categórica basada en el color de la piel, las dinámicas de la conferencia subrayaron la necesidad de hacer mayor conciencia de, y respeto por, las diferencias culturales entre la gente de color. También se hizo evidente la escasez de información que sobre unos y otros, tiene la población negra de todo el globo y la necesidad de estar mejor informadas/os. La contaminación política generada por el choque de "razas" y sexo desafía a las mujeres negras a considerar la ironía de silenciar a los hombres negros en una conferencia de mujeres, mientras que las mujeres blancas estaban autorizadas a hablar. Los eventos intensos y conflictivos de esta conferencia prometen dar vida a un diálogo más productivo y progresista en el futuro. Como el pasado nunca se queda acorralado, pollos y gallos han venido a volverse en contra del otro. Las teorías de género, sexo, clase, nacionalidad y cultura desafían la contención en abstracciones intelectuales fáciles como la diáspora de África mira hacia los de casa, como los que están aparentemente más oprimidos miran a aquellos que tienen el "privilegio" de tener educación formal y adquisiciones materiales y como las mujeres se miran unas a otras con un ojo molesto y desconfiado¹⁸.

Como descendientes de africanos/as, nuestra atención no se debe enfocar solamente a cómo las/os negras/os de África y los de la diáspora africana están relacionados unas/os a otras/os. En ambos lados del atlántico la educación es la clave para una mejor comprensión y relación¹⁹. No es suficiente decir que nosotras necesitamos esta educación; *debemos estar abiertas y tener la voluntad para aspirar a esa educación*. Es irónico que en la conferencia WAAD, algunas de quienes rechazaron el feminismo por ser blanco y propusieron el mujerismo/mujerismo africano que tiene raíces en la cultura africana, fallaron en apreciar y proveer a la cultura africana de inclusión, mutualidad y negociación como lo articularon sus anfitrionas nigerianas²⁰. Es importante analizar las maneras en las cuales las políticas de color y lugar de referencia han sido usadas, no sólo para promover racismo, sino también para separar y "aterrorizar" a los africanos/as de África de los de la diáspora africana, con el resultado de que ellos/as continúan hablando ese lenguaje separatista hasta hoy día, al menos hasta que momentos de crisis y negación les obligue a la búsqueda para y a la aclamación de, afinidades en ambos lados del atlántico, como una medida de conveniencia. Audre Lorde se pregunta a quién le favorecen esas distorsiones y separaciones:

Odio es la furia de aquellos que no comparten nuestras metas y su objetivo es muerte y destrucción. Enojo es una congoja de las distorsiones que se

presentan entre pares y su objeto es el cambio... Eso implica que los pares debemos encontrarnos sobre una base común para analizar las diferencias y transformar las distorsiones que la historia ha creado alrededor de nuestra diferencia. Porque esas son las distorsiones que nos separan. Y debemos preguntarnos a nosotras/os mismas/os: ¿Quién sale ganando de todo esto? (129).

La experiencia de los/as africanos/as en los Estados Unidos es esclarecedora. Cuando los inmigrantes europeos aterrizaron/aterrizan en Estados Unidos, ellos fueron/son investidos de una identidad que es ligada a la geografía – americanos irlandeses, americanos italianos, americanos polacos, etcétera²¹. Pero, por el contrario, cuando los africanos desembarcaron/desembarcan en las costas de Norteamérica, ellos eran/son colectivamente codificados por color – negros; ellos vienen de *ninguna parte*. Por supuesto, que ellos vienen de *algún lugar!* Vienen de diferentes lugares de África, para ser precisa, pero la homogeneización de África en la imaginación y el discurso occidental y la arrogante denegación de humanidad a los esclavos contribuyó a que fueran nombrados de esta forma.

La construcción de la identidad de los esclavos “provenientes de ninguna parte” (su de ninguna parte, si usted quiere) no solamente ha servido para justificar la inhumanidad de la esclavitud sino que también tiene implicaciones en las diferentes maneras en que los africanos del continente y los africanos de la diáspora se nombran a sí mismos individual y colectivamente. En consecuencia “negros/as” se usa en los Estados Unidos para referirse exclusivamente a los afroamericanos²² y “africanos/as” se usa por los del continente para llamarse a sí mismos exclusivamente. Estas diferentes afirmaciones de identidad y divisionismo limitan el ámbito no solamente de los Estudios Africanos (en África) y los Estudios Negros (en los Estados Unidos) sino que influencia radicalmente a la academia sobre las mujeres descendientes de africanas/os que se produce en el continente y en la diáspora respectivamente. Para que ocurra el tipo de educación que mencioné en líneas anteriores, los Estudios Africanos deben ser una pieza central (o un fuerte componente, al menos) de los Estudios Negros en la diáspora africana²³ y los Estudios de la Diáspora Africana deben ser un fuerte componente de los Estudios Africanos en África. Este aprendizaje y mutua fertilización entrecruzada no es siempre el caso en las unidades de las universidades de los Estados Unidos donde los Programas de Estudios Africanos y los Programas de Estudios Afroamericanos o Estudios Negros son frecuentemente polarizados en términos de orientación, dirección e intercambio (intelectual y cultural) y en África donde los Estudios de la Diáspora Africana son mínimos o no existen en la curricula escolar. El resultado es que los/as africanos/as de ambos lados del atlántico

están tanto deseducados como mal educados sobre unos y otros; en otras palabras, están mal educados porque están deseducados sobre unos y otros. Desde la época de la esclavitud trasatlántica han habido africanos de ambos lados del atlántico cuyo conocimiento entre ellos mismos ha sido nebuloso, en el mejor de los casos, y distorsionados, en el peor. Por fortuna, muchos han trabajado y continúan trabajando para articular nuestras afinidades en formas significativas²⁴. De alguna manera, en el centro de la controversia que tuvo lugar en la conferencia WAAD no hubo tanto una falta de conciencia de los asuntos raciales²⁵ de parte de las/os africanas/os sino una variedad de diferentes formas de nombrar y afirmar las identidades basadas en el color o en la geografía. De un lado estaba el razonamiento de exclusión basado en la raza (el color) y por el otro lado estaba el razonamiento de inclusión basado en el lugar/Igboland (cultural, si usted quiere).

Al recordar los eventos de la conferencia, vienen a mi mente pensamientos sobre política feminista e historias imperialistas de violencia y dominación. Pienso en las siguientes hermosas líneas que abordan la relación entre libertad e historia: “Nuestra lucha es también la lucha de la memoria contra el olvido”²⁶. Todas las personas oprimidas no deben olvidar. No podemos darnos el lujo de la amnesia, puede ser momentánea; tampoco podemos darnos el lujo de caer víctimas de la parálisis histórica. La historia tiene una forma de intervenir en el presente, ya sea para fortalecerlo o paralizar el futuro. En su poema inaugural, “En el pulso de la Mañana”, Maya Angelou entona el “dolor de la violencia” de la historia con esperanza en su voz:

*Historia, a pesar del dolor de la violencia,
No puede ser invivible,
pero si se enfrenta con coraje,
necesita no ser vivida otra vez...
Cada nueva hora trae nuevas oportunidades
de un nuevo comienzo.
No te quedes para siempre
Con el miedo, vinculada eternamente
Con la brutalidad...
Aquí, en el pulso de este nuevo día
Tú puedes tener la gracia de mirar arriba y afuera
Y ver al interior de los ojos de tu hermana, y en la
Cara de tu hermano, tu país
Y simplemente decir
Con esperanza –
Buenos días.*

La inevitabilidad de la fusión de los destinos que es destacada en el poema de Maya Angelou es capturada vívidamente en “Aventura Ambigua” (*Ambiguous Adventure en el original*) de Cheikh Hamidou Kane, una poderosa novela de ficción que es una

evocación de choques entre historias individuales y colectivas. El proceso de los choques y/o interpenetración de los destinos desafía las existencias separadas al producir lo que yo llamo el “tercer término”²⁷. La inseparabilidad de los destinos es aún más pertinente en nuestra era con el colapso de las paredes ideológicas, la inmigración masiva global y los grandes avances tecnológicos. En la novela de Kane, el padre del protagonista Samba Diallo, ve en el choque entre África y el occidente no tanto la necesidad de una fusión sino el fin de la historia, resumido en lo inevitable del surgimiento de este primer hijo de la tierra – el híbrido, “tercer término”:

*Cada hora que pasa nos trae un pedazo de fuego del crisol en el cual la tierra ha sido encendida. No hemos tenido el mismo pasado, tú y nosotros; pero debemos tener, estrictamente el mismo futuro. **La era de los destinos separados ha terminado.** En este sentido, el fin del mundo ha llegado para cada uno de nosotros, porque nadie puede vivir más haciéndose cargo simplemente de lo que uno es en sí mismo. Sino que de nuestra larga y variada madurez va a nacerle un hijo al mundo: el primer hijo de la tierra; el único también (79-80; mi énfasis).*

No obstante que el padre de Samba Diallo está fundamentalmente preocupado acerca del posicionamiento de los arquitectos del nuevo orden mundial, está preparado para comprometer a su hijo, Samba, no como un observador pasivo, sino como un miembro activo en la construcción del edificio: “mi hijo es la garantía de ese [futuro]”. Él contribuirá a su construcción. Mi deseo es que él contribuya, no como un extraño venido de regiones distantes, sino como un artesano responsable por el destino de la ciudadela” (80).

Nuestra meta no debe ser excluir a otros/as arquitectos/as, sino comprometernos nosotros/as mismos y nuestros hijos e hijas y, en el proceso, tomar nuestro lugar como activos participantes con otros/as arquitectos/as en la construcción del edificio. La conciencia histórica es un ingrediente necesario para el cambio social; sin embargo la conciencia histórica paralizante es un impedimento para el tipo de participación activa que el padre de Samba proyecta para su hijo. No debemos olvidar, pero tampoco debemos permitir ser esclavizadas/os y paralizadas/os por la historia. Las lágrimas que hemos derramado en la conferencia WAAD serán significativas y políticas solamente si no las dejamos enturbiar nuestra visión, sino por el contrario, las usamos para ver claramente hacia el futuro. No podemos olvidar nuestro dolor porque olvidando nuestro dolor despolitizamos nuestras luchas; nuestra militancia se convierte en política en el contexto de nuestro dolor. Desde nuestra “geografía del dolor”²⁸, no debemos olvidar que la contextura de nuestro campo de batalla/guerra es similar, aún cuando las texturas de nuestras batallas puedan ser diferentes. El tema de la

conferencia WAAD apunta a la necesidad de establecer puentes, pero como Chioma Opara - una de las participantes - argumenta, la manera en que nosotras libramos nuestra guerra y peleamos nuestras batallas puede o no crear una "cima universal" que hará innecesarios los puentes:

La moral de la controversia de WAAD puede ser resumida así: pueden haber muchos puentes establecidos entre el activismo y la academia pero ni siquiera uno ha sido construido a través de las cimas de las culturas, credos y razas entintadas con rencor y desavenencia profundamente asentadas. Será hasta que estas cimas sean niveladas que estos abismos podrán ser atravesados por puentes. El eje de un feminismo auténtico debe ser una hermandad amorosa que se levante sobre las diferencias, la discriminación y el resentimiento. Seguramente que el afecto auténtico, basado en tolerancia, equidad y perdón sobrepasará los estereotipos regresivos y aspirará a crear una cima universal que no necesitará de puentes²⁹.

Podemos desafiar a aquellos que nos excluyen sin aprender de ellos cómo excluir. Debemos tener valentía para dialogar. Debemos tener la voluntad política y moral para ver lo positivo en la diferencia y usarlo. Audre Lorde nos enseñó mucho en este aspecto:

La diferencia es esa conexión cruda y poderosa desde la cual se forja nuestro poder personal ... sin comunidad no hay liberación, solamente un armisticio muy vulnerable y temporal entre una y su opresor. Pero la comunidad no debe significar deshacerse de las diferencias, ni la patética pretensión de que éstas no existen (112).

Una nota que una de las participantes me dio el último día de la conferencia me recuerda lo positivo de la diferencia y el beneficio de la acción colectiva que se basa en respeto mutuo: " ... porque son tus palabras las que alimentan mi pasión por la justicia y es tu sabiduría la que me desafía. Es tu espíritu el que alimenta mi espíritu, enseñándome respeto y son tu fuerza y visión las que me dan esperanza. Sí, *te he seguido, solamente para caminar de tu lado* ... mi hermana, mi amiga" (mi énfasis). Sí, nuestro dolor no debe disminuir nuestra pasión por la justicia. Nuestra fe en las posibilidades harán más clara nuestra visión, profundizaran el respeto mutuo y nos darán esperanza en la medida en que *sigamos caminando una al lado de la otra*.

Notas

¹ Una primera versión de este ensayo fue presentada como una Conferencia Magistral en el African Studies Association Women's Caucus luncheon, Seattle, Washington.

² Chinua Achebe, *Hopes and Impediments*. London: Heinemann, 1988.

³ Muchas antologías sobre las mujeres del Tercer Mundo publicadas en los Estados Unidos (editadas ya sea por feministas blancas o de color) siguen el mismo patrón de ensamblaje de contribuciones/colaboradores – Las mujeres asiáticas hablan por las mujeres asiáticas; las mujeres latinoamericanas hablan por las mujeres latinoamericanas; mujeres del oriente medio hablan por mujeres del oriente medio; cada una excepto las africanas, hablan *por*, y algunas veces *en contra* de las mujeres africanas. La marginación de las mujeres africanas, particularmente de aquellas que trabajan *en África* es causa de preocupación legítima. La mayor parte de las investigaciones originales y relevantes son hechas *en África* y la marginación del trabajo importante que se ha hecho en el continente disminuye lo que se ha producido afuera del continente. La inclusión de voces de África debe ser vista como imperativa y necesaria, no como un asunto de representación o simbolismo. Dichas voces son cruciales no solamente en los debates acerca de África sino también en las discusiones de asuntos globales.

⁴ Es importante explicar que las participantes afroamericanas no se opusieron *en masa* a la participación de las blancas. En realidad, la mayoría de las afroamericanas ignoraron la controversia y participaron de lleno en la conferencia ofreciendo refrescantes perspectivas que le dieron vida a paneles y sesiones informales.

⁵ Sobre Estudios de las Mujeres como industria, ver Obioma Nnaemeka, "Bringing African Women into the Classroom: Rethinking Pedagogy and Epistemology," en Margaret Higonnet, ed. *Borderwork: Feminist Engagements with Comparative Literature*, 301-318.

⁶ Maureen Malowany en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 397-400.

⁷ Es importante tratar aquí el contexto en el cual las nigerianas tuvieron que enfrentar la petición *del primer día* de la conferencia de deshacerse de las participantes blancas. Organizar una conferencia de la magnitud de WAAD sin financiamiento fue de lo más desalentador, frustrante y debilitante; se requirió de un inmenso compromiso y sacrificio personal extremo. Yo volé cinco veces a Nigeria con mis propios recursos económicos y durante esas visitas yo fui humildemente sobrecogida por los increíbles sacrificios hechos por las integrantes del Comité Local de Organización – la espina dorsal de la conferencia - desde caminar muchas millas sin haber tomado alimentos hasta hacer viajes muy riesgosos en transporte público con sus propios recursos. Recuerdo a una de las integrantes de este Comité Local de Organización bañada en lágrimas de cansancio en el segundo día de la conferencia cuando le imploré que regresara a Enugu por tercera vez en un mismo día. Exhausta por lo que ellas vieron como un trabajo que no se les agradecía, nuestras anfitrionas nigerianas no estuvieron de acuerdo en aceptar la petición de que algunas de sus huéspedes fueran corridas ("sacadas a la lluvia").

⁸ Martha Banks en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 389-392.

⁹ Julie Opkala y Elsie Ogbonna-Ohuche en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 422.

¹⁰ Es muy revelador que casi todas las afroamericanas que dirigieron la campaña por la exclusión de las blancas habían viajado por primera vez a África. Las afroamericanas que o bien habían vivido/trabajado previamente en África antes de la conferencia WAAD miraban las cosas por un lado. Obviamente estas últimas conocían el terreno y estaban bien equipadas para responder al asunto más adecuadamente.

¹¹ Ver el apéndice de Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 479-480, para ver el texto de la delegación Sudafricana en versión original.

¹² Reuniones globales como Copenhague '80, Nairobi '85 y Beijing '95 pueden ser realmente globales cuando a los asuntos y preocupaciones de todas las regiones del mundo les sea otorgado el mismo tiempo, atención y exposición. Las dos palabras claves de la conferencia de la ONU en 1985 (Nairobi), "igualdad" y "paz" no debió haberse vista separada una de otra, sino relacionadas. La paz viene con la igualdad. Cuando trabajamos por la igualdad, seremos recompensadas con la paz de la igualdad, es decir, la paz que trae la igualdad. La desigualdad lleva a la insurrección de nuestras fronteras individuales y colectivas. Lo que fue verdaderamente heroico e histórico de la conferencia de WAAD fue que la mayoría de las/os

participantes – negras/os y blancas/os, mujeres y hombres, el Norte y el Sur – hablaron con una voz global en contra de otra toma del poder en una conferencia internacional.

¹³ Martha Banks en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 390.

¹⁴ Maria Olausen en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 401-404.

¹⁵ Dé Bryant en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 408-409.

¹⁶ Obioma Nnaemeka, ed., "Feminism, Rebellious Women and Cultural Boundaries: Rereading Flora Nwapa and her Compatriots," *Research in África Literatures* 26: (1995): 106-109. Ver también Obioma Nnaemeka, "Nego-feminism: theorizing, Practicing, and Pruning África's Way," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29: 2 (2004): 357-386.

¹⁷ Betty Welz en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 285-296, diserta sobre la participación de las mujeres blancas en *Umkhonto We Sizwe*, el Ejército de Liberación ANC.

¹⁸ Deborah Plant en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 468.

¹⁹ Gloria Braxton en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 429-432.

²⁰ Ver las contribuciones de Chimalum Nwankwo, Chioma Opara, Julie Okpala y Elsie Ohuche en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, para una discusión sobre respeto mutuo y el compartir que gobernó las relaciones huéspedes/anfitriones en Igboland. Esto fue demostrado por nuestras anfitrionas nigerianas, quienes no tienen mucho pero fueron muy entusiastas y felices al compartir lo poco que tienen con sus invitadas/os.

²¹ La lucha de los/as africanos/as americanos/as por reemplazar el término "negro" con "afroamericano" no es una cuestión puramente retórica. Es una cuestión de afirmación y agencia (la agencia del auto-nombrarse); es una necesidad. La misma vieja manera de nombrar a los inmigrantes en los Estados Unidos persiste aún hoy donde la identidad de muchos/as grupos de inmigrantes no-europeos (como sus contrapartes europeas) – Cubanos americanos, chinos americanos, coreanos americanos, japoneses americanos, mexico americanos, etcétera – están ligadas a algún otro lugar.

²² Carole Boyce Davies, *Black Women, Writing, and Identity*, 7-9 para el uso de la categoría "black" en Los Estados Unidos y en el Reino Unido. Ver también la discusión de Gertrude Fester sobre el asunto en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 215-238.

²³ Con el debido respeto a algunas críticas al trabajo de Molefi Asante, debemos darle crédito por insistir en la necesidad y relevancia de centrar los estudios africanos en la academia Africano Americana.

²⁴ El extraordinario trabajo de Randall Robinson en las áreas de democratización y derechos humanos necesita una mención especial. En tiempos recientes se han hecho muchos esfuerzos para establecer vínculos entre africanos/as en África y africanos/as en la diáspora (de los Estados Unidos, en particular). No obstante, una cantidad desproporcionada de energía y atención se ha puesto en las esferas económica y política. La creación de ligas entre africanos en África y sus hermanos y hermanas en la Diáspora africana es ciertamente muy importante. Pero, para que las actuales misiones políticas y económicas hacia África por parte de nuestros hermanos y hermanas de la diáspora sean sólidas y duraderas deben estar enraizadas en contextos y entendimientos culturales y educativos.

²⁵ Chioma Opara en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 433-434.

²⁶ Citado en Bell Hooks, *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, 147.

²⁷ Obioma Nnaemeka, "Marginality as the Third Term: A reading of Cheikh Hamidou Kane's *Ambiguous Adventure*," en Leonard Podis y Yakubu Saaka, eds., *Challenging Hierarchies: Issues and Themes in Postcolonial Literature*, 311-324.

²⁸ Francoise Lionnet, "Geographies of Pain: Captive Bodies and Violent Acts in the Fictions of Gayl Jones, Bessie Head and Myriam Warner-Vieyra," en Obioma Nnaemeka, ed., *The Politics of (M)Othering: Womanhood, identity, and Resistance in African Literature*, 205-227. Ver también a Rubin Patterson, *Foreign Aid after the Cold War: The Dynamics of Multipolar Economic Competition*.

²⁹ Chioma Opara en Obioma Nnaemeka, ed., *Sisterhood, Feminisms and Power: From África to the Diaspora*, 434.

Referencias Bibliográficas

- Achebe, Chinua. *Hopes and Impediments*. London: Heinemann, 1988.
- Angelou, Maya. *On the Pulse of Morning*. New York: Random House, 1993.
- Banks, Martha. "Bridges across Activism and the Academy: One Psychologist's Perspective." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 389-392. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Braxton, Gloria. "In Search of Common Ground." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 429-432. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Bryant, Dé. "Reflections on Nsukka '92." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 405-410. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Davies, Carol Boyce. *Black Women, Writing and Identity*. London: Routledge, 1994.
- Fester, Gertrude. "Closing the Gap—Activism and Academia in South Africa: Towards a Women's Movement." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 215-238. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Giddings, Paula. *When and Where I Enter*. New York: W. Morrow, 1984.
- Hooks, bell. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.
- Lionnet, Françoise. "Geographies of Pain: Captive Bodies and Violent Acts in the Fictions of Gayl Jones, Bessie Head and Myriam Warner-Vieyra." In *The Politics of (M)Othering: Womanhood, Identity, and Resistance in African Literature*, edited by Obioma Nnaemeka, 205-227. London: Routledge, 1997.
- Lorde, Audre. *Sister Outsider*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1984.
- Malowany, Maureen. "Funding African Participants." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 397-400. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Mohanty, Chandra Talpade. "Introduction: Cartographies of Struggle, Third World Women and the Politics of Feminism." In *Third World Women and the Politics of Feminism*, edited by Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres, 1-50. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Morgan, Robin. *Sisterhood Is Global*. New York: Anchor Books/Doubleday, 1984.
- Moyers, Bill. *A World of Ideas*, edited by Betty Sue Flowers. New York: Doubleday, 1989.

-
- Nnaemeka, Obioma. "Bringing African Women into the Classroom: Rethinking Pedagogy and Epistemology." In *Borderwork: Feminist Engagements with Comparative Literature*, edited by Margaret Higonnet, 301-318. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- _____. "Feminism, Rebellious Women and Cultural Boundaries: Rereading Flora Nwapa and Her Compatriots," *Research in African Literatures* 26, no. 2 (1995): 80-113.
- _____. "Marginality as the Third Term: A Reading of Cheikh Hamidou Kane's *Ambiguous Adventure*." In *Challenging Hierarchies: Issues and Themes in Post-Colonial Literature*, edited by Leonard Podis and Yakubu Saaka, 311-324. New York: Peter Lang, 1998.
- _____. "Nego-feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 29, no. 2 (2004): 357-386.
- Nwankwo, Chimalum. "Thinking Igbo, Thinking African." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 393-396. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Okpala, Julie and Elsie Ogbonna-Ohuche. "Black and White: We Are One, Sustained by Sisterly Love." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 421-424. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Olaussen, Maria. "So Why Theorize about the Brontës?: African Women Writers and English Literature in Finland." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 401-404. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Opara, Chioma. "Bridges and Ridges." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 433-434. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Patterson, Rubin. *Foreign Aid after the Cold war: The Dynamics of Multipolar Economic Competition*. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1997.
- Plant, Deborah. "The First International Conference on Women in Africa and the African Diaspora: A View from the U.S.A." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 465-470. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Ryan, Pamela. "Singing in Prison: Women Writers and the Discourse of Resistance." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 197-214. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.
- Welz, Betty. "White Women in *Umkhoto We Sizwe*, the ANC Army of Liberation: 'Traitors' to Race, Class, and Gender." In *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, edited by Obioma Nnaemeka, 285-296. Trenton, N.J.: Africa World Press, 1998.

Capítulo Cuatro

Las Fronteras Interiores: El Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México

Sylvia Marcos

El término feminismo evoca una promesa de resistencia a las diversas formas de opresión que enfrentan las mujeres. Pero la capacidad del feminismo para cumplir esta promesa ha quedado incompleta por no haber podido abordar adecuadamente la diferencia que significan la raza y la etnia para el género.

En México, un cierto feminismo hegemónico reproduce con frecuencia la relación de la que habla Chandra Mohanty cuando describe los vínculos entre el discurso feminista del Primer y del Tercer mundo. Esta autora sostiene que el discurso feminista occidental ha producido una "...mujer del tercer mundo mixta y singular que es víctima 'impotente' de la dominación masculina y de la opresión patriarcal". El análisis feminista urbano ha creado una hegemonía que muchas veces ha definido al feminismo indígena, cuando le concede esta dimensión, como el/la "otro/a": exótico/a, extrañamente arraigado en la "cultura" y sin poder, cuando no inexistente (Jaidopolu 2000).

En este texto me propongo no sólo abordar a la "otra mujer", a el/la "Otro/a" indígena, sino también volver a revisar el discurso dominante (algunas veces feminista) que representa a las mujeres indígenas como pasivas, sumisas, sometidas y circunscritas por opresiones patriarcales inevitables que provienen de su trasfondo cultural. Los feminismos suelen estar sumidos en prácticas que siguen miméticamente teorías y prioridades feministas internacionales. Estamos insertas en el discurso feminista internacional global y dominante y existe un cierto tipo de movimiento feminista en México que es una derivación del movimiento en el "Norte". La presión de corrientes intelectuales y activistas, y los recursos para continuar con el activismo concreto son asignados por agencias que definen prioridades y metas que, con frecuencia, tienen poco que ver con las prácticas feministas indígenas y su contexto. "La ONGización y transnacionalización del campo feminista latinoamericano ha llevado a un número cada vez mayor de feministas a privilegiar algunos espacios de política feminista, como los ámbitos de política del Estado e internacional, sobre los esfuerzos por " ...

promover la transformación cultural mediante actividades de organización y movilización orientadas a las bases populares”, afirma Sonia Álvarez (1998, 315).

Cuando abordan, interpretan, evalúan y/o inciden en el movimiento indígena de mujeres, las feministas (socialmente privilegiadas) urbanas y de la élite, tienen que enfrentar el reto de desconstruir una estructura de prejuicios y discriminación de tres niveles: 1) Los supuestos marcados por el género que las feministas importaron a la situación de las mujeres indígenas; 2) Las actitudes de superioridad masculina que se dan en el grupo indígena y que se le han comunicado selectivamente a la mujer feminista y 3) La interpretación de relaciones de género asimétricas en una comunidad o pueblo indígena como análogas a las que existen en su propio contexto urbano.

Los inicios del feminismo en México

En México, el movimiento de mujeres ha surgido como una respuesta a las características específicas de la realidad social mexicana. La vida de las mujeres mexicanas está inscrita dentro de una historia que es el producto de diversas interacciones, de dominio y sumisión, intersecciones y fusiones entre las tradiciones indígenas mesoamericanas y los conquistadores y colonizadores españoles. Para las feministas y las primeras activistas sociales, el pasado indígena era simultáneamente una creación y una manipulación del Estado además de la cruda realidad de la ignorancia de amplios sectores empobrecidos de la sociedad mexicana. Cuando surgió el feminismo en México, ése era el panorama sobre la parte indígena de nuestros ancestros mexicanos.

El movimiento de mujeres mexicano ha tenido que lidiar, por una parte, con la doble moral católica opresiva que se ha inmiscuido en las vidas de las mujeres mexicanas y en sus relaciones con sus hombres: en la sexualidad, en la familia, el trabajo y en contextos sociales y políticos. (Lamas et al. 1994). Por otra parte, el linaje indígena ha permanecido “invisible”, en términos generales, tanto dentro del movimiento como en el ámbito social más amplio. Hasta el levantamiento zapatista (enero de 1994), las demandas étnicas apenas estaban presentes en los movimientos sociales mexicanos. El racismo y la discriminación étnica han configurado un trasfondo socio-económico en el que la pobreza está con frecuencia relacionada con los signos físicos y culturales de pertenencia a uno de los 62 grupos indígenas que viven en nuestro territorio, según reportes del Instituto Nacional Indigenista. A principios de los años setenta, el naciente feminismo mexicano se centró en los derechos de las mujeres e importó gran parte de

las demandas de los movimientos feministas occidentales (Lugo 1985, 445; Morgan 1985, 443). Este movimiento desmitificó la doble moral patriarcal en relación con la sexualidad, pidiendo acceso al derecho al aborto y derrumbando estereotipos femeninos que hacían de la identidad de la mujer algo exclusivamente dependiente de tener marido y de ser madre (Marcos 1975). Los pequeños grupos de creación de conciencia permitieron que se expresaran y articularan nuevas demandas cruciales (Morgan 1985, 443). En consecuencia, muchas mujeres empezaron a escribir y a hacer teatro y cine, mientras que otras se dedicaron a las actividades políticas (Lugo 1985, 445). La mayoría de las mujeres que se comprometieron con partidos de oposición de izquierda provenían de la clase media (Neft y Levine 1997, 354).

En 1976, los grupos feministas empezaron a trabajar en coordinación unos con otros y formaron la Coalición de Mujeres Feministas. Esto contribuyó a que el movimiento feminista se definiera con mayor claridad como una fuerza social. Tres demandas contribuyeron a unificar las perspectivas predominantes en los diferentes grupos feministas (Lugo 1985, 446; Morgan 1985, 441-443; Neft y Levine 1997, 354). Estas demandas eran:

1. Maternidad voluntaria, que incluía los derechos a la educación sexual, al uso de anticonceptivos y al aborto libremente decidido.
2. Lucha contra la violencia sexual.
3. Derechos de las lesbianas (y homosexuales).

De acuerdo con estas demandas, se elaboró el primer proyecto legal sobre maternidad voluntaria, que se presentó en 1976 (Lamas et al. 1994, Morgan 1985, 441). En 1977, se creó el primer centro de atención a mujeres víctimas de violación y violencia sexual (Neft y Levine 1997, 362). Durante esos primeros años, empezaron a aparecer las primeras publicaciones feministas, como *FEM* y *La Revuelta* (Morgan 1985, 443). En 1980 se lanzaron al aire programas de radio sobre temas de mujeres desde una perspectiva feminista. El movimiento feminista, que había empezado y crecido principalmente en la Ciudad de México, se difundió a más estados de la República Mexicana (Lau 1987; Lugo 1985, 445-446).

En 1979, se fundó el Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres (FNALIDM). Por primera vez en la historia del feminismo mexicano, la asociación reunió a mujeres con perspectivas muy diferentes, no necesariamente feministas (Lau 1987; Lugo 1985, 445). Entre ellas había miembros de la Unión Nacional de Mujeres

(Morgan 1985, 442), mujeres vinculadas a la Federación Internacional Democrática de Mujeres, activistas de partidos de izquierda, mujeres de la elite del PRI (el partido en el poder), miembros de grupos de lesbianas, madres de desaparecidos y de presos políticos, sindicalistas y obreras, marginadas urbanas organizadas y campesinas.

El objetivo principal del FNALIDM era crear una fuerza política cuya cohesión dependía implícitamente de la universalidad de la opresión de las mujeres. No fue sino hasta años después cuando se elaboró más explícitamente el tema de las diferencias entre las mujeres, lo cual permitió la construcción y diversificación de los feminismos (Chambram-Dernersesian 1992, 88; Lugo 1985, 445-446).

Esta colaboración pluralista tomó impulso durante los años ochenta (Neff y Levine, 1997, p. 354). Mujeres de los sectores urbanos pobres, obreras y sindicalistas, campesinas y migrantes rurales que vivían en zonas marginadas empezaron a coordinar sus demandas con las del movimiento feminista (Lugo 1985, 445; Momsen 1991, 41, 101). Un movimiento de mujeres más amplio, empezó a tomar forma.

Esos años se caracterizaron por difíciles negociaciones ya que las prioridades de las mujeres que vivían en condiciones precarias no parecían coincidir con las de las mujeres de clase media. No obstante, muchas de estas últimas pertenecían a la izquierda (Miller 1986, 336) y gradualmente, algunas de ellas pudieron empezar a compartir las prioridades de las mujeres desposeídas. Al final, la filtración de las demandas propiamente feministas contra el “machismo” (régimen de la sociedad patriarcal que parecía implicar que los hombres tenían todos los derechos y las mujeres todas las obligaciones) empezó a ser un tema importante también para sindicalistas, campesinas y mujeres pobres urbanas, que incluyeron esos debates en sus agendas políticas.

Desde entonces, el tema principal en el seno del movimiento feminista mexicano ha sido cómo coordinar los derechos de las desposeídas con derechos específicos de las mujeres. Todos los grupos feministas mexicanos se pueden situar en algún lugar en el continuum de dar prioridad sólo a los derechos de las mujeres, independientemente de clase, raza y situación étnica, y por otra parte, de privilegiar los derechos de los desposeídos independientemente de los derechos de las mujeres (Marcos 1999, 432; Lugo 1985, 445-446).

Según algunas perspectivas en el feminismo contemporáneo, no debería predominar ni uno ni otro polo (Hooks 1984; Marcos 1994). Esto es lo que aboga la teoría de la “posicionalidad”. Las intersecciones entre género, clase y demandas étnicas no son estáticas. En consecuencia, necesidades y prioridades están en flujo permanente.

A partir de los años noventa, somos testigas de la aparición de dos fenómenos contradictorios. Gran parte del empuje de los nuevos movimientos sociales conduce a un reconocimiento y una reapreciación de una de las identidades “olvidadas” de México, la indígena (Bissio 1995, 387).

Hace unos años, en las calles de México, las voces de miles de seguidores de los/as zapatistas proclamaban “todos somos indios”. A pesar de ser una “realidad inobjetable” (Monsivais, 1994), era sorprendente escuchar este lema en un país donde el racismo y la discriminación étnica han penetrado todos los estratos sociales, incluidos los movimientos de justicia social y el feminista. Este impulso hacia particularidades y derechos culturales étnicos, es “una novedad histórica” (Monsivais 1994, 2), que contrarresta la internacionalización (globalización) del movimiento de mujeres.

La globalización está influyendo en la evolución del movimiento de mujeres y sus políticas ya no son estrictamente locales o regionales. Con la serie de reuniones internacionales de Naciones Unidas sobre la Población y el Desarrollo que comenzaron en El Cairo, seguidas por la Conferencia de las Mujeres en Beijing en 1995, el movimiento feminista mexicano ha enfrentado la interconexión con movimientos de mujeres de todo el mundo. Ha tenido que internacionalizar sus estrategias y negociar sus prioridades. Huelga decir que esto ha abierto una nueva grieta entre las feministas de élite que viajan, consultan, interactúan y negocian con las voces feministas internacionales (que suelen ser las del “Norte”) y las mujeres de movimientos populares y/o indígenas. Además, Esta ‘ONGización’ y transnacionalización del feminismo latinoamericano, como lo dice Sonia Álvarez (1998, 315) parece que han conducido a privilegiar ciertos espacios de la política feminista, y a descuidar el trabajo con los movimientos populares, indígenas y de bases.

Una parte, pero aparte: el movimiento Indígena de Mujeres

A pesar de las consideraciones de algunas feministas de que no hay tal cosa como un feminismo de mujeres indígenas, otras voces también feministas han proclamado la

existencia de una perspectiva feminista en las demandas de las mujeres indígenas (Lovera 1999; Lagarde 2000; Hernández 2000; Bonfil 1996). Tal como Grewal y Kaplan (1994, 22) reflexionan en su introducción a “Hegemonías Esparcidas” *Scattered Hegemonies* “...el feminismo cobra muchas formas; a veces como una formación occidental hegemónica y a veces como una amenaza a la hegemonía occidental y a los patriarcados nacionales y regionales”.

¿Cómo podemos reivindicar que es de feminismo de lo que hablamos cuando hablamos del movimiento indígena de mujeres? En 1994, cuando se volvió visible el zapatismo en el sur de Chiapas, se hizo evidente una característica sorprendente. Aproximadamente 30 por ciento de los/as zapatistas eran mujeres. Las mujeres no sólo estaban en las “comunidades de apoyo” en los papeles tradicionales de las mujeres. Las mujeres eran insurgentes “soldado” en palabras de algunas de ellas, (Lovera y Palomo 1999). Las mujeres estaban en el Comité Central Revolucionario Indígena (CCRI). Eran “comandantas”, como la muy visible Ramona. También eran, no sólo insurgentes, sino que comandaban las fuerzas militares (“capitanas”), como Ana María, a cargo de la toma militar de San Cristóbal de las Casas.

Además de esta presencia, el primer boletín que se publicó incluía la Ley Revolucionaria de las Mujeres (Marcos 1994, 1-2). La primera “revolución” (alzamiento), dice el subcomandante Marcos, tuvo lugar en marzo de 1993 en el seno de las aún clandestinas fuerzas zapatistas (Belausteguigoitia 1999, 60). Los hombres en la guerrilla tuvieron que aceptar las demandas específicas caracterizadas por el género de sus mujeres. Ellas eran sus esposas, hermanas, compañeras de lucha, madres y mujeres capitanas en el seno del movimiento guerrillero. En palabras de Ramona: “Muchas resistencias tuvimos que vencer para venir ... les da miedo nuestra rebeldía. Por eso en el EZLN nos organizamos para aprobar la ley revolucionaria de las mujeres” (Marcos, 1997).

La ley revolucionaria de las mujeres, aceptada por consenso en esa reunión, estipulaba claramente los derechos de las mujeres a la misma educación, a igual salario por el mismo trabajo, oportunidades de participar y de dirigir asambleas políticas y el derecho a heredar y ser propietarias de la tierra. Abogaba por el castigo a cualquier tipo de violencia a la mujer, el derecho a escoger si, cuándo y cuántos hijos tener, y a escoger a sus parejas y no estar obligadas a casarse (Belausteguigoitia 1999, 59-60).

Como suele suceder, estos progresos y demandas heredaban resultados de luchas previas de mujeres indígenas y campesinas. En Chiapas, donde surgió el zapatismo, hacía años que un movimiento indígena reclamaba sus derechos como indios: derechos culturales y económicos. Fue especialmente crucial el Congreso Indígena de 1974, que pudo coordinar de manera significativa las múltiples rebeliones inconexas de los años anteriores por los derechos “indígenas” económicos, políticos y culturales. Las mujeres que participaron en ellos tuvieron ocasión de madurar en sus capacidades de dirigencia. En ese congreso en particular, las mujeres se apoderaron de la “logística” de la reunión y aun así, fueron “invisibles” como tales. Aunque no participaron en la toma de decisiones ni abordando los problemas públicamente (Hernández 1994) fueron indispensables. Varias experiencias previas que continúan hasta el día de hoy están relacionadas con cooperativas artesanales y agrícolas en las que las mujeres indígenas han tomado con frecuencia la dirección.

En palabras del sociólogo francés Alain Touraine, director del Instituto de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París, los movimientos indígenas en las Américas, son “la fuerza de transformación más visible del continente” (Citado por Gil Olmos 2000, 7). Según Yvon Le Bot, reconocido sociólogo francés especializado en el estudio de los movimientos sociales en América Latina, “Los indígenas reclaman tanto respeto por su identidad cultural como derechos democráticos para todos los mexicanos.”(Citado por Gil Olmos 2000b, 3). Los indígenas son los actores sociales más relevantes de la actualidad. Como insiste Yvon Le Bot (2000, 3) una de sus características es que “... son más modernos...que los movimientos clásicos que hemos conocido en el siglo XX”. Lo que los hace extraordinariamente ‘modernos’ es, de acuerdo a Le Bot “la actuación horizontal que han alcanzado en su lucha generacional en contra del sistema jerárquico de la comunidad, de la mujer en contra del poder exclusivamente masculino.” (Le Bot 2000, 3). “Los indígenas ...”, continua este autor, “ya no aceptan la imagen impuesta desde afuera, ni ser exhibidos como objetos para el turismo....Al contrario , están produciendo ellos mismos su imagen...” quieren crear su propia identidad, no quieren ser objetos en los museos. No es una cuestión de revivir el pasado, es una cultura viva, la única manera de sobrevivir es tratar de reinventarse a sí mismos, recrear una nueva identidad, pero manteniendo su diferencia (Le Bot 2000, 3).

Estrechamente vinculado con el movimiento indígena amplio (Harvey 2000), el movimiento de mujeres empezó a tener presencia propia dentro del levantamiento

zapatista y después, en las múltiples organizaciones indígenas que surgieron por todo el país.

Las Mujeres Indígenas: Más Allá del Zapatismo

“Feministas infiltradas”, corrió como un rumor en el Tercer Congreso Nacional Indígena del CNI en Nurío, Michoacán (3 de marzo, 2001). En ese congreso, aunque algunos hombres insistieron en la “infiltración” de feministas, la realidad era que las mujeres indígenas reclamaban sus derechos como mujeres por su cuenta (Hernández 2001, 5). Como bien lo afirma Paloma Bonfil (1996, 56):

[L]as mujeres han presentado propuestas que podrían considerarse como parte del movimiento indio amplio por ganar espacios ante el Estado, como expresión de su beligerancia y solidaridad. La participación en estas movilizaciones ha legitimado los espacios femeninos al interior de las organizaciones políticas indias.

El Congreso Nacional Indígena (CNI) es la red más grande y más activa de las múltiples organizaciones indígenas que se han desarrollado en los últimos años. El CNI y los/as zapatistas comparten muchas demandas y estrategias políticas. El zapatismo incluye comunidades indígenas como tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles y mames. Estos grupos tienen un linaje común maya (mesoamericano) y son similares en cosmovisiones, rituales, símbolos y lenguaje (López Austin 1984; Kirchhoff, 1968).

El CNI incluye una gran variedad de étnias, pero sólo mencionaremos unos cuantos de los 47 (Gargallo 2001) representados en el Congreso: purépechas, amuzgos, mixes, mixtecos, zapotecos, nahuas, rarámuris, ñañus, huicholes, etc¹. Trascendiendo esta pluralidad y emergiendo como una nueva configuración, las y los activistas del CNI se identifican como “indios o indígenas”. Es bien sabido que cada grupo indígena se define mediante la diferencia con otros grupos étnicos y con la población mestiza de México. A pesar de todo, como un nuevo resultado de los levantamientos políticos de los últimos años, ha surgido esta nueva configuración con la que los y las indígenas se identifican activamente².

El movimiento de indígenas y sus aportaciones políticas

Este proceso de recuperación ha creado un nuevo sujeto colectivo, un nuevo ‘actor’ social. “Los movimientos indígenas, en tanto que nuevos actores sociales, ya no son

clase y tampoco comunitarios... porque vienen del fraccionamiento y se recomponen a través de fragmentos... Quién es el actor ahí? No son las comunidades, no es el Estado mexicano, no es una clase social-porque hay campesinos, obreros agrícolas..., comerciantes, mujeres artesanas... realmente no es un movimiento de clase ni tampoco comunitario, porque en realidad las comunidades están 'estalladas' (fragmentadas). Además... eso no es estático...es siempre móvil. Es (además) binacional...hay unos que son mexicanos otros son estadounidenses...son realmente actores de la sociedad post-industrial... ” (Le Bot 2000). Este movimiento desafía las clasificaciones fáciles o la tentación de denominarlo de corte “esencialista”. Ser tachadas de esencialistas ejerce, frecuentemente, un terrorismo intelectual sobre aquellas investigadoras cuyo quehacer principal es analizar las ‘diferencias’. La simple sospecha de ‘esencialismo’ desecha como inservibles muchos debates enriquecedores en el feminismo. Tampoco se trata aquí de aquello que las teóricas del norte han minimizado denominándolo “identity politics”³ (Yuval Davis 1999). Como ya lo vimos, no es un movimiento homogéneo generado en torno a permanencias identitarias fijas ni a un homogeneidad entre los/as actores/as indígenas, ni tampoco fundamentado en la pretensión de reproducir tradiciones inamovibles o en quedarse estáticos en esquemas ancestrales.

Este movimiento indígena tampoco puede ser considerado indigenista porque “el indigenismo era la política estatal, era la negación del actor social... (pero) cuando los estados ya no tienen la capacidad de imponer la política de la asimilación y de la negación del carácter propio del indígena, entonces si nace el actor indígena.”(Le Bot 2000). Asimismo, en el populismo la integración de los indígenas desde arriba, era la meta, con un modelo asimilacionista y bajo un concepto de nación homogénea.

Con sus múltiples liderazgos femeninos, este movimiento es una tentativa de elaborar una nueva cultura política-desde la base- que no sea aquella clásica de la izquierda ni tampoco la populista/indigenista que había dominado la escena política de este país. Es un movimiento que recompone y re-significa las colectividades originarias, fragmentándolas y recreándolas con ordenes y objetivos diversos a los originales. Manifiesta, así, una recomposición del tejido social a partir del desgarramiento de las comunidades. Al reconstituirse, tiene la capacidad de articular diferentes sectores de la sociedad. Es un movimiento social abierto intranacional y supranacional ya que integra actores de varios países. Por todo lo anterior, estoy de acuerdo con Le Bot (2000) cuando dice que los movimientos indígenas:

[]e parecen la experiencia más interesante de los movimientos sociales en América Latina en los últimos años. ...son los más creativos, los más innovadores: son lo que ilustran de la mejor manera la afirmación de la sociedad civil en países en los cuales tradicionalmente los movimientos sociales iban más ligados al...Estado. ...los movimientos indígenas, en cambio, nacen en el exterior, ...como un paso afuera del sistema político.

Inventan su propia respuesta y están reaccionando ante la globalización actuando sin verticalismos y recomponiendo su pertenencia en red.

Quiero terminar esta sección destacando el pacifismo como una de las características importantes del movimiento indígena, para decirlo con Le Bot (2001, 19):

*Las grandes marchas pacíficas son una de las acciones predilectas de los movimientos indígenas. Éstas los alejan de las guerras de guerrillas y los inscriben en la línea de de Gandhi, de Martín Luther King.... Ningún separatismo, ningún etnonacionalismo. Los indígenas piden ser reconocidos como **iguales y diferentes en el seno de** una nación reconstruida sobre una base pluricultural” (Le Bot, Y., 2001, p.19) (Mi énfasis).*

Nace la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas

De esta forma, el Congreso Nacional Indígena (CNI) – una red/movimiento indígena - lucha por seguir la dirección de los zapatistas en sus estrategias “horizontales” de toma de decisiones (asambleas públicas en las que todos participan) y de incorporación de las voces y derechos de las mujeres.

Las mujeres dentro de esta organización habían estado subsumidas en las demandas del movimiento indígena. Sin embargo, en 1997, un grupo de mujeres dentro del CNI creó una nueva organización de mujeres: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, con representantes de 26 grupos indígenas en el país (del Valle 2000). Esta organización fue fundada en la clausura del Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas, una reunión de más de 560 mujeres indígenas procedentes de todas las regiones del país, a la que invitaron a unas cuantas ladinas (mujeres no indígenas). A partir de entonces, comenzó a difundirse por todo México una nueva conciencia de la originalidad y autonomía del discurso de esas mujeres. Un discurso en el que la política se une a la poesía (Marcos 1997). Estas mujeres eran las que habían permanecido ocultas e invisibles y cuya identidad había sido construida, desde la discriminación, por los otros como silenciosas, sumisas, y pasivas. Ramona, vocera de las mujeres en el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN) presentó así el

evento: “pues ‘stá bien, compañeras, venimos varios pueblos indígenas pobres... para saber cómo caminar juntas. El zapatismo no sería lo mismo sin sus mujeres rebeldes y nuevas. Luchemos juntos lo que queremos porque si hay muchas divisiones no se puede...” (Marcos 1997).

Más adelante analizaremos algunas de las dificultades feministas con este nuevo discurso de las mujeres indígenas así como las lecturas equivocadas del mismo. Ambos fenómenos parece que tienen que ver con la posición subalterna de las mujeres indígenas y su arraigo en creencias y prácticas mesoamericanas ancestrales. Parafraseando a Chandra Mohanty, podríamos decir que sus heterogeneidades materiales e históricas suelen estar discursivamente colonizadas por feministas urbanas (Mohanty 1991)

La política nacional desde la base

Ambas organizaciones, los zapatistas y el CNI, han conseguido atraer reiteradamente la atención política nacional en los últimos años. Algunos acontecimientos merecen especial atención en relación con el tema que aquí nos interesa. La Consulta Nacional por la Paz y la Democracia del EZLN en agosto-septiembre de 1995 es uno de ellos. La Consulta reactivó una estrategia zapatista favorita de tomar “decisiones locales sobre problemas más amplios”. Convocó a todos/as los/as ciudadanos/as de México a un referéndum sobre derechos indígenas dentro del Estado mexicano. Muchos grandes sectores de la población contribuyeron a operativizar esta consulta nacional masiva y muchos/as ciudadanos/as contestaron a las preguntas. En un México en el que apenas nada era posible sin el consentimiento de las instituciones gubernamentales, la consulta se llevó a cabo totalmente al margen de éstas. Las preguntas fundamentales de la Consulta Nacional fueron seis, todas referentes a los derechos indígenas y a su inclusión y participación en la sociedad y la política mexicanas. La sexta pregunta era: “¿Debemos garantizar la presencia y la participación de las mujeres en todos los puestos de representación y responsabilidad dentro de los procesos democráticos de México, tanto en las organizaciones civiles como en partidos, en la legislación y en el gobierno?” (Cazés 1995). De las respuestas reunidas, 93% fueron afirmativas, 4% negativas y 3% abstenciones. El punto más importante en cuestión es que, al incluir esta pregunta, el EZLN manifestó el esfuerzo de los zapatistas (hombres y mujeres) por inscribir los derechos de las mujeres en su agenda y, al hacerlo, contrarrestar las fuertes corrientes atávicas de supremacía masculina en la sociedad mexicana en general.

En marzo de 2000, el EZLN convocó a la nación a otro referéndum, la Consulta Nacional por los Derechos de las Mujeres, específica sobre los derechos de las mujeres en México. Zapatistas del sur de México fueron enviados/as a cada ciudad, población y pueblo donde se celebraba el referéndum para hacer de testigos/as y ayudar a los/as organizadores/as. Siguiendo otra costumbre maya, todos fueron en parejas, así que hubo exactamente el mismo número de mujeres que de hombres. Una vez más, una bocanada de aire fresco sopló desde el Sur. Esto fue especialmente pertinente para los problemas que las feministas políticas estaban tratando de resolver en el seno de sus partidos con cuotas de un mínimo porcentaje de mujeres elegidas para participar en puestos de liderazgo. La recepción de esas mujeres y hombres, sus discursos, sus iniciativas a favor de los derechos de las mujeres tuvo un impacto nacional duradero. Aunque en algunos estados no se permitió la consulta (Olivera 2000), en la mayoría de los estados, de 94 a 98% de las mujeres respondieron afirmativamente a la pregunta sobre el reconocimiento de sus derechos. Sólo de 2 a 4% pensaban que no era necesario. En cuanto a los hombres, sólo de 6 a 8% defendieron sus “privilegios” contra los derechos de las mujeres. Aquí el tema principal es el posicionamiento estratégico del zapatismo para generar un amplio consenso ciudadano. La consulta ha sido crucial para desarrollar la necesidad de participación civil en la toma de decisiones nacionales. Esto en una sociedad que estaba acostumbrada a no involucrarse. Y una vez más, los derechos de las mujeres estaban en el centro.

El tercer ejemplo de una movilización nacional enorme es la trascendental Marcha zapatista a la Ciudad de México en febrero-marzo de 2001. El principal objetivo de esta marcha era reunir apoyo popular para la aprobación de una reforma constitucional (Ley COCOPA) que reconocería los derechos y los valores de los pueblos indígenas dentro de las fronteras nacionales. Estos derechos incluían derechos a su cultura (usos y costumbres), a su ciudadanía en la diferencia, a sus territorios y a sus recursos naturales. El proyecto de ley era un llamado a la transformación de nuestro sistema legislativo para que reflejara mejor e incluyera la pluralidad de pueblos que constituyen México.

Los/as representantes del EZLN en esta marcha también llamada Marcha por la Dignidad, incluían a cuatro comandantas: Yolanda, Fidelia, Esther y Susana. Interviniendo por turnos para dirigirse a los cientos de miles que se reunieron para darles la bienvenida y saludarlas, las comandantas fueron escuchadas con respeto y

atención en sus discursos siempre impactantes. Sus palabras estaban llenas de referencias ancestrales y de demandas de cambio en las prácticas discriminatorias para con las mujeres. Lo que ellas quieren es tanto el respeto de la nación a sus costumbres indígenas cuanto el respeto de sus comunidades a sus aspiraciones como mujeres e indígenas.

Nunca antes (ni después) en México habíamos presenciado una congregación tan espontánea, masiva y no partidista de ciudadanos/as como la que recibió a los y las zapatistas. Los gobiernos de los estados y el federal se sintieron amenazados por tal apoyo popular. Además de reuniones en ciudades y poblaciones (33 en total), cuidadosamente preparadas por el Comité Central Revolucionario Indígena, la caravana zapatista tuvo que detenerse de vez en cuando en uno u otro pueblo e improvisar una reunión. A veces, cientos de personas se concentraban en medio de la carretera para obligar a los/as zapatistas a que se detuvieran en su comunidad. La gente quería verlos, expresarles su apoyo diciéndoles que entendían y suscribían su lucha.

Este es un ejemplo de cómo las mujeres zapatistas hablaron a las multitudinarias concentraciones que les saludaban en todas partes cuando la caravana iba camino a la Ciudad de México: “Vamos al Distrito Federal a exigir nuestros derechos junto con otros hermanos y hermanas”, dijo Fidelia (Perfil de *La Jornada*, febrero 17, 2001, II) y siguió:

La ley sobre derechos de los indígenas que hicieron los de la Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión (COCOPA) de por sí nos reconoce como mujeres ... porque como mujeres de por sí tenemos más penas, pero igual somos valientes. Yo como mujer me siento muy orgullosa de ser como soy... Espero que me voy a encontrar con otras mujeres que tienen mi pensamiento y con otras que tienen otro pensamiento. Pensamos que esto está bien porque así se hace una idea más buena y más grande y nos da más fuerza para seguir luchando por nuestros derechos como indígenas y como mujeres.

“Ser mujeres indígenas es un orgullo. Ser mujeres indígenas representa que tenemos pensamiento, que tenemos dignidad”, dijo Susana, “pero también es difícil, muy difícil, porque hay sufrimientos y discriminaciones y hay pobreza. Por eso queremos que se nos reconozca en las leyes de la Constitución y que nos respeten nuestra dignidad, como en la ley COCOPA” (Perfil de *La Jornada*, febrero 17, 2001, IV).

“Vamos a difundir nuestras palabras como zapatistas y vamos a defender nuestros derechos como mujeres y como indígenas”, dijo Yolanda. “Como mujeres indígenas no vamos a dejar de luchar mientras no seamos reconocidas en la Constitución y no seamos tratadas como animales” (Perfil de *La Jornada* febrero 17, 2001, IV).

“Voy a ir con mis compañeros y compañeras a platicar con el Congreso de la Unión”, afirmó Esther (Perfil de *La Jornada*, febrero 17, 2001, II) y prosiguió:

Voy como mujer y como indígena, porque es necesaria esta movilización para que los legisladores nos escuchen y porque es necesaria la recuperación de la dignidad. Nosotras somos mexicanas, hablamos nuestra lengua, tenemos nuestra vestimenta, nuestra medicina, nuestra forma de rezar y también nuestra forma de bailar. Nosotros como indígenas, hombres y mujeres, tenemos nuestro modo de trabajar y de respetar a nuestros ancianos, así como nos enseñaron nuestros abuelos. Desde el tiempo de nuestros abuelos nos enseñaron a resistir y a organizarnos. No por ser indígenas y por hablar nuestra lengua y por ser morenas nos tienen que despreciar, no por eso ni por nada. Ser indígenas es un orgullo muy grande.

En su español atípico e incierto –una segunda o tercera lengua para ellas- logran expresarse como mujeres fuertes que luchan con el Estado como indias y con normas patriarcales consuetudinarias como mujeres. Las mujeres indígenas han sido más desafiantes de lo que las publicaciones que se han difundido sobre ellas nos llevarían a creer.

La defensa de la ley en el Congreso

Con esta experiencia como respaldo, el siguiente paso era presentar el proyecto de ley, la iniciativa de ley en la tribuna de los legisladores. Después de muchas negociaciones fallidas, impugnaciones de la pretensión de los indígenas de dirigirse a los representantes de la nación y una feroz resistencia a su programada aparición en ambas cámaras, finalmente hubo un acuerdo en el último minuto: se les autorizaba a hablar a los diputados pero no a los senadores.

Todo esto estuvo precedido, por supuesto, por manifestaciones masivas en las calles de la Ciudad de México para apoyar su aparición en la Cámara de Diputados (véase *La Jornada*, 12-22 de marzo, 2001).

Un grupo de feministas que habían apoyado respetuosamente el movimiento de las mujeres indígenas organizó un foro: “De la ley revolucionaria de las mujeres zapatistas a la ley de la COCOPA”⁴. En la clausura de esta reunión, se formó una “comisión

plural” (Rojas, *La Jornada*, 15 de marzo, 2001). Dos mujeres indígenas, una purépecha y una amuzga, pertenecientes a la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, y dos feministas no indígenas fueron elegidas para informar al Congreso sobre los beneficios de la ley desde la perspectiva de las mujeres indígenas.

Esta comisión también participó en foros de información ciudadana. Informaron a los y las congresistas repetidas veces, durante semanas, sobre los beneficios de esta ley para las mujeres indígenas y sobre la importancia de que un Estado plural, como México debería serlo, la aceptara. “Queremos un mundo donde caben muchos mundos.”

Mientras, el tema más debatido en los medios de comunicación era si se debía permitir que el subcomandante Marcos se dirigiera al pleno del Congreso. ¿Quién más podía representar adecuadamente el levantamiento zapatista? ¿Quién iba a tener las palabras y el valor de subir al estrado y hablar a la autoridad legislativa máxima en el país? Había mucha expectación, un montón de suposiciones. El EZLN mantenía silencio respecto a sus representantes. El CNI ya había revelado los suyos: María de Jesús Patricio y Juan Chávez.

En los medios hacía furor una campaña de desprestigio del proyecto de ley de la COCOPA orquestada por intelectuales del sistema y magnificada por programas de televisión, periódicos y publicaciones que se dedicaban a criticar la ley indígena como en la época de San Andrés Larráinzar, cinco años antes. Pero políticos e intelectuales conocidos por su machismo salieron con un argumento nuevo: la reivindicación por los pueblos indígenas de su cultura fue ridiculizada como “usocostumbrismo” y como tal, obstaculizaría los derechos de las mujeres (véase Federico Reyes Heróles, aparición en Canal 11, 22 de marzo, 2001 y Juan Pedro Viqueira, 2001) Estos sujetos – misóginos - estaban utilizando a las mujeres una vez más como excusa para sus posiciones políticas reaccionarias. Su agenda era criticar la ley para que no se aprobara y su excusa fácil fue la pseudo defensa de las mujeres indígenas. Ironía amarga constatar que aquellos para los que los derechos de las mujeres les han sido indiferentes, ahora, bajo otra agenda política, ¡se declaraban en su defensa!

Hemos venido a pedir justicia, no migajas

El 18 de marzo, alrededor de las 10 de la mañana, una multitud de indios e indias descalzos/as, vestidos/as con múltiples colores, con sombreros de diferentes formas y

tamaños, adornados con cintas, llevando paquetes en viejas bolsas de plástico, entraron silenciosa pero triunfalmente en La Casona de Xicoténcatl por la entrada principal. Los guardias y los porteros no podían creer lo que veían sus ojos. Muchos invitados no indígenas, profesores, políticos y seguidores, acompañaban la comitiva. Pero, ¿dónde estaba Marcos? Todos lo buscaban, pero no estaba en ninguna parte.

Minutos después, cuando la sesión había comenzado, una pequeña figura femenina subió al estrado. La mujer iba vestida de blanco con flores bordadas. Se movía con compostura indígena reminiscente de aquella recomendada por los “Huehuetlatolli e Ilatlatolli” (Marcos 1991), caminaba con pasitos cortos y llevaba la cabeza cubierta con un pasamontañas. Sus ojos brillaban cuando empezó a hablar. Era la comandanta Esther. “Aquí estoy. Soy mujer y soy india, y por mi voz habla el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.” Un rumor de sorpresa se alzó de la asamblea. ¿Cómo se atreve, una mujer, una india, tan sumamente pobre, a tomar este lugar? El público estaba pasmado. Esther empezó tímidamente, casi tenuemente. Pero a medida que su voz fue ganando fuerza, sus palabras también. Puso en claro que estaba allí como comandanta, que ella, junto con los otros miembros del CCRI, da órdenes al subcomandante Marcos. Él está a cargo de las fuerzas armadas y por lo tanto, está sometido a las decisiones del Comité Central.

Los que la oyeron pudieron reconocer en su discurso recursos estilísticos que nos traen a la memoria la poesía prehispánica. Entre ellos estaba una sintaxis “indígena” en español, cierto uso de paralelismos y de ‘difrasismo’ (León-Portilla 1984). La influencia de las lenguas indígenas estuvo presente en la elección de las palabras, singulares y plurales sin coordinación, uso de metáforas y la repetición rítmica de las palabras. Fue especialmente manifiesto el empleo que hizo Esther del término corazón en un contexto en el que no se refería a los sentimientos. En su discurso, corazón remitía a la razón, a la historia, a la verdad. (Perfil de *La Jornada*, 28 de marzo, 2001, IV). Todas estas características revelaron la influencia de su linaje y cosmovisión mayas en su lenguaje.

No es éste el lugar para llevar a cabo un análisis extenso y a fondo de las referencias cosmológicas mayas que resonaban en el discurso de Esther. Sus palabras, “la palabra verdadera”, resonaron en la bóveda del edificio del Congreso. Esther fue interrumpida seis veces con entusiastas aplausos. En síntesis, se limitó a comentar la importancia del proyecto de ley para los pueblos indígenas y describió la situación

desfavorecida de su gente. Después habló sobre la situación de las mujeres, indígenas y no indígenas (*Perfil de La Jornada*, 29 de marzo, III):

Es la ley de ahora la que permite que nos marginen y nos humillen. Por eso nosotras nos decidimos a organizar para luchar como mujer zapatista. Quiero explicarles la situación de la mujer indígena que vivimos en nuestras comunidades, hoy que según esto, está garantizado en la Constitución el respeto a la mujer.... Nosotras, además de mujeres, somos indígenas y así no somos reconocidas.... Sí, la ley de ahora nos da algunos derechos, pero sólo como mujeres y ni siquiera esto....

Después, la comandanta Esther siguió hablando de la situación de las mujeres indígenas con los usos y costumbres y de la doble discriminación que sufren las mujeres indígenas, mencionando muchos ejemplos en los que la costumbre es injusta con ellas (*Perfil de La Jornada*, 29 de marzo, III):

Que somos niñas, piensan que no valemos ... nosotras como mujer nos golpea ... también las mujeres cargan su agua de dos a tres horas de camino con cántaro y cargando a su hijo ... No les cuento todo esto para que nos tengan lástima o nos vengan a salvar de esos abusos. Nosotras hemos luchado por cambiar eso y lo seguiremos haciendo.

Su discurso demostró lo equivocados que estaban aquellos intelectuales apartados de la vida cotidiana de los indígenas. La cultura no es monolítica, no es estática. Ambas falacias se han de desmontar si queremos tener respeto por el mundo indígena. Al unísono con las múltiples voces indígenas que se han escuchado estos últimos años, Esther insistió en que ella quiere tanto transformar como preservar su cultura. “Queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella.” (*Perfil de La Jornada*, Marzo 29, 2001, IV).

De los/as cuatro representantes indígenas en el Congreso ese día, dos eran mujeres. La segunda mujer que se dirigió al Congreso ese mismo día fue María de Jesús Patricio, “Marichuy”, en representación del CNI. En su discurso, Marichuy expresó firme y repetidas veces que no es sólo en las comunidades indígenas donde no se respeta a las mujeres en sus derechos. La oradora recibió una salva de aplausos. “... que si los usos y costumbres lesionan a las mujeres indígenas en los pueblos y en las comunidades, pensamos que es un problema no solamente de los pueblos indígenas; no es de ahí, es de toda la sociedad civil también. Dicen que si se aprueba esta iniciativa de la COCOPA, va a lesionar a las mujeres. Nosotras decimos que no.”

Con talento retórico y elocuencia, María de Jesús empezó a enumerar los “usos y costumbres” positivos como colaboración colectiva en las tareas comunales, la representación política como servicio a la comunidad y no como un medio de adquirir poder y riqueza, respeto por la sabiduría de los ancianos y la toma de decisiones por consenso, entre otras de sus cualidades. Después mencionó algunas de las influencias del sistema legal hegemónico que las rodea y que han impactado negativamente en el lugar que ocupan las mujeres indígenas.

“No es nuestra costumbre que ante las instituciones y documentos aparezca el nombre del varón, y no el de la mujer, sino que ha sido por disposición de las propias leyes que exigen el nombre de un jefe de familia, que exigen personalizar el derecho, que exigen individualizar la propiedad o posesión al igual que lo anterior, en donde las mujeres somos tomadas en cuenta con diferentes niveles de participación” (*Triple Jornada*, 2 de abril, 2001, “La ley actual, no la de la COCOPA, discrimina a las mujeres: comandanta Esther y María de Jesús Patricio”, 2). Con esta precisión, Marichuy se estaba refiriendo a algo que varias investigadoras han observado en sus escritos. De acuerdo con un resumen de Carmen Diana Deere y Magdalena León (Citado en Lynn Stephen 1997, 270) bajo la influencia de gobiernos nacionales y organizaciones internacionales de desarrollo, aun siendo progresistas:

Las mujeres rurales eran percibidas sólo como amas de casa responsables del ámbito doméstico. Los recursos estatales que se dirigían a ellas se centraban únicamente en sus papeles de esposas y madres ... Los programas de ayuda técnica agrícola y de acceso a créditos estaban dirigidos en su abrumadora mayoría a los hombres rurales. Por tanto, los servicios de extensión rural reproducían la división del trabajo de género socialmente construida –e idealizada- en la que los hombres eran los agricultores y las mujeres las amas de casa.

...Y Henrietta Moore (1998, 150) observa:

...los escritos feministas apenas han comenzado a analizar el problema más interesante de como el Estado reinscribe las diferencias de género en el proceso político de tal forma que las mujeres son desprovistas-al menos en las formas actuales del Estado- de la posibilidad de convertirse en personas políticas completas.

Actitudes y situaciones similares de poder hegemónico central inducen a que la propiedad de la tierra esté exclusivamente en manos de los hombres.

Con lo anterior, María de Jesús se estaba refiriendo a la construcción social, impulsada por el Estado, de una estructura de privilegios patriarcales dentro del mundo indígena y campesino. No obstante, aun cuando la sociedad campesina mexicana se ha vuelto aun más patriarcal con estas influencias, no lo es de la misma manera que la sociedad urbana y hegemónica. En la confrontación, los estilos patriarcales del dominador fueron impuestos a los dominados. De ahí la creación, fortalecimiento y estratificación de ciertos privilegios patriarcales en un mundo en el que no estaban originalmente en casa. Este es un problema complejo que requiere de una mayor elaboración. De momento, basta con saber que la investigación histórica de las primeras épocas coloniales ha desenterrado un tesoro en títulos de propiedad y documentos de herencia en los que hay amplia evidencia de que las mujeres tenían propiedades a su nombre (Karttunen 1986; Lockhart 1980; Kellog 1988). Parece que la ley colonial española y la aplicación de la ley mexicana actual en las comunidades campesinas e indígenas tienen en común la negación de derechos de tenencia de la tierra a las mujeres y su influencia acepta sólo su presencia en el ámbito intradoméstico.

Pero María de Jesús Patricia no sólo retó la aplicación de la ley, sino que fue igualmente crítica de ciertas posiciones feministas, como lo ejemplifica el uso que hizo del concepto de familia (*Perfil de La Jornada*, 29 de marzo, 2001, VII):

Así pues, la mujer ha venido participando desde la misma familia, porque en los pueblos indígenas no es hombre y mujer, sino que son familias enteras. Y ahí la mujer participa desde la toma de decisiones, cuando el marido va a una asamblea comunitaria o a una asamblea ejidal, en conjuntar ideas y llevarlas a las asambleas. Pero ya la participación del varón ya va ahí también la participación de la mujer, pero no solamente, como les decía, es exclusivamente hombre-mujer, sino que es de familia.

En una encuesta reciente sobre mujeres de la Coordinadora Estatal de Productores de Café Oaxaqueños (Carlsen 1999) surgieron problemas metodológicos en torno a la pregunta sobre si las mujeres habían tenido cargos en la comunidad. Muchas de ellas respondieron que si, pero en realidad fueron los maridos los que formalmente sustentaban los cargos. “Sus respuestas reflejan la realidad de que el trabajo y la responsabilidad del cargo se comparten en pareja” (Carlsen 1999) y de la complejidad de la participación comunitaria de las mujeres.

Por muy cuestionable que esto pueda parecer desde una perspectiva feminista, puede ser útil revisar algunos de los conceptos mesoamericanos antiguos. Tanto la familia

como la pareja hombre-mujer formaban una unidad. El concepto de individuo no era predominante (López Austin 1984). Existía un concepto predominante de intersubjetividad. Además, el concepto de dualidad todavía sostiene la cosmovisión de la mayoría de las comunidades étnicas en el México contemporáneo. ¿Se estaba refiriendo a esto Mariuchy? Muy probablemente estaba tratando de hacer llegar un concepto de subjetividad colectiva, de dualidad femenina-masculino que exige toda una decodificación epistemológica (véase Marcos 1995).

Lo anterior es sólo un ejemplo de los discursos paralelos que están desestabilizando la hegemonía de un cierto discurso dominante, urbano, feminista, a medida que es desafiado por aquellas “feministas indígenas” cuya vida es un malabarismo entre identidades múltiples y contradictorias, algunas tradicionales, otras que empiezan a surgir.

Aun así, Mariuchy articuló muy bien los aspectos positivos de las comunidades indígenas. Es probable que esté influida por los textos recientes de pensadores indígenas como Floriberto Díaz, Sofía Robles y Adelfo Regino (Adelfo Regino, Sofía Robles, “Floriberto Díaz y el renacimiento indígena”, en *La Jornada Semanal*, n. 314, marzo 2001).

“¿Por qué siempre mencionan las costumbres “malas”? En nuestras comunidades indígenas tenemos también buenas costumbres.” Parte de su presentación estuvo dedicada a la elaboración de las “buenas costumbres”. “Por ejemplo, los usos y costumbres positivos son el tequio y la ayuda mutua, cuando se reúnen y juntos dan su tiempo para trabajar faenas.” “Otra de las buenas costumbres es buscar tomar decisiones por consenso ... así dicen nuestros abuelos: ‘ahí tiene que es el 99% más el 9’, ¿verdad? O sea, que es el total: tiene que haber consenso más que votación.” “También otra de las costumbres positivas es buscar hacer justicia reparando el daño antes que castigando al culpable.” Aprovechar la sabiduría de los ancianos es otra buena costumbre. Los ancianos tienen un lugar privilegiado. La representación política es un servicio, no un privilegio. Es un deber, no se paga. Toda la comunidad vigila lo que haces. Esta es la verdadera palabra, la palabra de nuestros pueblos, de nuestros antepasados (*Perfil de La Jornada*, 29 de marzo, 2001, VII).

Unos días antes, el 8 de marzo, en una manifestación por los derechos de las mujeres, la comandanta Esther se había dirigido a un público masivo de la siguiente manera: “Creo que vamos a lograr el cambio como nosotras queremos. Sí se va a lograr,

porque veo que muchas mujeres se están organizando, nosotras las invitamos también y así más fuerza vamos a tener, entre todas lo vamos a lograr” (*Memoria* 146, abril 2001, 39).

Situando mis Reflexiones

Cuando leo lo que acabo de escribir, me doy cuenta de que no es una historia. Es mi historia. He sido parte del movimiento a medida que lo iba narrando. Fui una de las mujeres no indígenas elegidas para la comisión plural. Discutí e informé a varios senadores y diputados, hombres y mujeres, sobre la urgencia de aceptar la ley. Este relato es parte de mí misma hasta el punto que no se debería leer como una narración “objetiva”. Ha sido incluso difícil reunir las referencias. ¿Para qué?, me lo preguntaba. Es mi vida, mi experiencia personal, todo esto lo he vivido. ¿Necesito demostrar que es verdad? Mi propio movimiento, mis errores, mis dilemas, mis compromisos, las cosas en las que creo firmemente son parte de ello.

De acuerdo con teorías recientes, es importante situar el propio conocimiento. Yo siento que en todo lo que he escrito, estoy yo. No hay necesidad de decirlo explícitamente. Siempre he tenido un gran respeto y admiración por los mundos indígenas de México. No soy india, pero quiero entenderlos a fondo. No quiero atraerlos a mis propios puntos de vista y tampoco quiero ser una de ellas. Quisiera que nos respetáramos mutuamente. Pero sé que entender profundamente dónde están ellas y ellos y por qué hablan, piensan y actúan como lo hacen no es fácil. Hay muchas barreras. La principal es la definición de las culturas indígenas por el pensamiento dominante (político y económico) y las narrativas que derivan de ello. El movimiento feminista, quieras que no, reproduce esta deformación hegemónica. En cuanto a mí, provengo del movimiento feminista y he sido seducida a un viaje epistemológico por la urgencia de iniciar una conversación “dialógica” con este “otro” (otra). Quiero relacionarme con ellas “...en términos de co-presencia, interacciones, interdependencia, comprensión y prácticas, frecuentemente insertas en relaciones de poder radicalmente asimétricas.” (Pratt,1992) Es precisamente esta inserción en la práctica que inevitablemente nos coloca en relaciones de poder radicalmente asimétricas lo que hace a las mujeres indígenas más vulnerables a nuestros discursos y por lo que urge poner una atención extrema a lo que decimos, cómo lo decimos y qué expresamos como valores adecuados en nuestras luchas por los derechos de las mujeres.

En los primeros tiempos del feminismo, yo recurría a discursos paralelos: uno sobre el mundo indígena, otro sobre mis prácticas feministas. Durante mucho tiempo, ambos discursos no tuvieron ningún contacto, pero poco a poco se fueron conectando. Las intersecciones entre ellos –aquellos momentos privilegiados de reinterpretación y de introspección- han ido apareciendo intermitentemente en mi mente y en mi vida. Así ha sido, sobre todo a partir de 1994, con la emergencia de una resistencia indígena alimentada con referencias simbólicas a las tradiciones mesoamericanas. Y esa resistencia o guerrilla tenía abundancia de militantes mujeres, que tenían una ley revolucionaria de las mujeres. Era como un sueño hecho realidad.

En mis muchos años en la izquierda, silencié mi admiración por esos elementos de la “superestructura ideológica indígena” que, según el discurso marxista de aquellos años, estaban destinados a desaparecer. Pero estaba vinculada ambiguamente a la izquierda porque yo también creía firmemente en la justicia social y estructural. Ahora, como feminista y de izquierda, puedo compartir mis compromisos indígenas en el seno del movimiento indígena de mujeres. No hay necesidad de defender mi interés por el tema.

La referencia, ***mujeres indígenas***, hace unos años no existía. Ahora es el símbolo de una subjetividad colectiva, de un actor social que ha sido creado por las propias mujeres a través de sus prácticas sociales (¿y puedo decir que feministas?). Como facilitadora de talleres y asesora de mujeres indígenas procedentes de muchas comunidades indígenas de México y, a veces, de varias regiones del continente americano, he sido testigo de los vínculos que ellas sienten y de su identificación colectiva. Sienten que son sujetos de derechos colectivos de los que nosotras, las “no indígenas” (para emplear el término que ellas usan), nos distinguimos fácilmente. No importa si hay una teoría que encaje con esto ni lo impugnada que pudiera estar en círculos académicos.

Mi propia red de encrucijadas, mi propio posicionamiento de activista a académica, del feminismo a las luchas indígenas, me ha enseñado que lo que vivimos en prácticas concretas se tiene que retroalimentar a la teoría. Y mientras nos remitimos de nuevo a la teoría, actuamos. No es necesario ser teóricamente totalmente coherente. Además, como lo señala Bourdieu (1995), a través de la práctica, estamos re-elaborando la teoría. ¿Quién pretende una coherencia racional y lineal? Nosotras, las académicas. Las activistas reúnen múltiples y contradictorias alianzas, identidades, compromisos.

La “coherencia” indígena (mesoamericana), si es que existe, tiene una constitución muy diferente, epistemológicamente es “Otra”.

Desencuentros con el discurso feminista hegemónico

En su discurso, junto con el de otros intelectuales, en una reunión cerca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde se alojaban los zapatistas en su estancia en la Ciudad de México, Elena Poniatowska leyó un texto que me parece muy pertinente para lo que estoy tratando de transmitir. Poniatowska es famosa por abrazar sin miedo todas las causas sociales justas. Es también una profunda analista de las realidades socio-políticas mexicanas y también una escritora comprometida con su arte. Al hablar de cómo inconscientemente la sociedad mexicana mal interpreta y tergiversa los mundos indígenas, Elena dice que para aprender de ellos: “están los cuentos de Rosario Castellanos, el trabajo de estudiosos como Alfredo López Austin y Miguel León-Portilla, y la obra de C. Lenkersdorf.” Y a continuación agregó: “Pasmados, les hicimos caso a medias” (*Perfil de La Jornada*, 13 de marzo, 2001, II). La mujer que habla aquí ha estado especialmente involucrada en muchas causas de justicia social en México. Ha escrito con elocuencia criticando todo tipo de opresiones: ¡Y confiesa su falta de atención! Una cosa es alinearse con los pobres y los indígenas desposeídos y otra ahondar en su propia visión del mundo, entender su construcción del yo y los otros, su manera de percibir el cuerpo y la reproducción. Se llega a un tipo muy diferente de comprensión cuando somos capaces de respetar y de entender sus referencias simbólicas en conexión con su vida cotidiana y religiosa. Se trata de dos momentos del compromiso y de dos niveles de la comprensión. Se puede tener lo uno sin lo otro. Muchas veces, las mujeres que trabajan con mujeres indígenas pueden ser colocadas en alguno de los lugares dentro de un continuum que va de prestar atención sólo a las injusticias materiales y a las opresiones de clase y, por otra parte, esforzarse por entender el universo simbólico, religioso y cosmológico en el que esas mujeres tienen un lugar y en el que viven. Si no se hace lo segundo, se corre el riesgo de actuar como “neocolonialistas” o resultar unas intrusas. Si se empieza por forzar un cambio sin respetar *sus* propios procesos, acaba haciéndose necesario cambiarlas para adaptarlas a las propias concepciones de lo que es la libertad, la justicia y los derechos.

Paso ahora a revisar algunos ejemplos de lo que acabo de mencionar y de los que he sido testiga –y hasta quizás colaborado sin quererlo- en la relación entre feministas y mujeres indígenas.

¿Paridad o igualdad?

Herederas de un linaje filosófico en el que mujeres y hombres son concebidos como un par inseparable, las mujeres indígenas suelen reclamar la paridad. “Queremos caminar parejo hombres y mujeres”, decía una sabia anciana (Lovera 1999, 450). En su búsqueda por la expresión acorde con su contexto cosmológico, escogen hablar de la paridad. “Queremos caminar a la par que ellos” o “aprendiendo a caminar juntos”.

Cuando algunos grupos feministas llegaron a Chiapas después de que el EZLN irrumpió en la escena nacional, las mujeres indígenas escuchaban constantemente el término igualdad. La igualdad que exigían aquellas mujeres serviciales que llegaban a apoyar su proceso, no tenía sentido para ellas. En la cosmovisión mesoamericana, no hay en ningún lado un concepto de igualdad. Todo el cosmos está concebido con elementos que se equilibran unos a otros a través de sus diferencias, y así es cómo crean un equilibrio (López Austin 1984,). Este equilibrio estaba oscilando permanentemente.(Marcos, 1995).La igualdad equivale a algo estático, algo que no se mueve. Por lo tanto, no somos iguales. No hay dos seres iguales. Con el concepto de dualidad (Marcos, 1995; López Austin, 1984) anclado en su vida diaria y sus rituales, la igualdad no tenía sentido. Hasta hoy en día, aquellas de nosotras relacionadas con el movimiento indígena hemos aprendido que ‘caminar parejo’ es la metáfora que ellas captan y con la que trabajan en dirección a una relación justa con sus hombres.

Aún recuerdo cuando una de mis amigas feministas, una participante muy comprometida en diálogos con las mujeres indígenas, me preguntó algo sorprendida: “¿Estás de acuerdo conmigo en el uso de la palabra paridad? ¿Sí?, entonces podemos trabajar juntas.” Mi amiga me estaba dando a conocer todas las disidencias que había tenido con sus compañeras feministas las cuales consideraban este término inadecuado para sus demandas. Exigir “paridad” entre hombres y mujeres, “caminar juntos, lado a lado, hombres y mujeres”, es usar la metáfora que las hace ir más lejos en sus demandas como mujeres.

“Sigamos en la lucha hombres y mujeres. Vamos juntos, de la mano... Aquí no podemos tener una postura feminista radical. Nuestra realidad indígena es otra.” (Virginia Pérez Díaz en : Vera, Ramón, *La Jornada*, marzo 27, 2001, 6). Tomasa Sandoval, una mujer purépecha, añade una consideración práctica: “no nos favorece mucho hacer foros solo de mujeres, porque cuando escuchan nuestra voz los varones se van re-educando” (Comunicación personal).

Nuestra Madre Tierra

Escuchamos con frecuencia que los pueblos indígenas exigen su tierra, su territorio. Parece que esta demanda es la reivindicación central de todos los pueblos indígenas en todo el mundo. “La sobrevivencia de los pueblos nativos está inextricablemente vinculada a la Tierra” (Smith 1998). Pero, ¿qué significan las demandas de tierra y de territorio?

Cuando trabajamos con mujeres indígenas, son múltiples los significados que se pueden leer en la relación que tienen con la tierra. El simbolismo de la tierra vincula a las mujeres a ella como encarnaciones de esta madre que ellas reproducen. La comandanta Esther, en su reciente discurso al Congreso lo expresó como sigue: “Queremos que sea reconocida ... nuestra forma ... de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella.”

En su español idiosincrático, se abrió camino un concepto muy complejo de tierra. En primer lugar, la tierra es una persona. Algunos estudios contemporáneos sobre seres “más que humanos” que habitan las cosmovisiones de los pueblos indígenas en el continente americano, confieren contexto a esta interpretación (Morrison 2000; Appfel 2001). En el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en la ciudad de Nurió, Michoacán, una mujer indígena habló así: “Todavía nuestro río, nuestro árbol, nuestra tierra, están como están ... todavía están vivos...” (entrevistas, Vera, R. *Hojarasca*, abril 2001, 4). La Tierra está viva, debemos respetarla como respetamos a otros seres.

En gran parte de la mitología mesoamericana, la tierra aparece como un lugar sagrado (Marcos 1995b). La Tierra era una deidad dadivosa. Es también un lugar en el que el peligro y el mal pueden sobrevenir a los humanos que la habitan. La Tierra era un lugar resbaladizo y peligroso (Burckhart 1989), concebida dentro de la dualidad clásica mal-bien. Como ser sobrenatural, podía dañar o beneficiar, dependiendo de las obras de cada quien.

El poético Sub-Comandante Marcos, quien está embebido de tantas de las percepciones y concepciones Mayas, ha afirmado: “Y estos indígenas vienen a decir que no, que la tierra es la madre, es la depositaria de la cultura, que ahí vive la historia y que ahí viven los muertos....” (Marcos subcomandante, 2001).

La veneración que la tierra genera en las mujeres indígenas raras veces se toma en consideración por las activistas. Por lo general, la reducen al derecho a la propiedad de la tierra o a los derechos a heredarla. Se traduce como si significara únicamente una mercancía. Es en el mundo de hoy, en el que se puede poseer un pedazo de tierra, donde las mujeres indígenas quieren un pedazo de tierra o heredarla. En una sociedad que ha privado a las poblaciones indígenas del derecho a la propiedad colectiva de la tierra, esto es comprensible e indispensable. Nosotras debemos de apoyar las reivindicaciones de las mujeres indígenas a tener propiedad sobre la tierra.

Mi intención ahora es ir más allá, y desarrollar una mirada más amplia para interpretar las reivindicaciones de las mujeres indígenas sobre la tierra. Para ellas, la tierra es mucho más que sólo un pedazo de terreno para explotarlo con fines agrícolas u otros. No traduzcamos sus demandas reduciéndolas. He visto hacer esto continuamente en casi todos los talleres o reuniones a los que he asistido. Las mujeres indígenas exigen el derecho a la tierra como su lugar de origen, su espacio sagrado y ritual, y esto se traduce como solamente un reclamo a poseer un pedazo de tierra.

La Interconexión de todos los seres

En palabras de la comandanta Esther, la tierra es vida, es naturaleza, y todos somos parte de ella. Esta simple frase remite a la imbricación de todos los seres en el cosmos mesoamericano (López Austin 1984). Por muy difícil que sea entenderlo, ningún ser está separado del resto de los seres. Todo está interconectado. Este principio básico se encuentra continuamente en los sistemas médicos indígenas (López Austin, 1984b). También está presente en las primeras fuentes históricas primordiales.

Lo anterior crea también una forma muy particular de colectividad de humanos. La colectividad está ligada internamente con mucha intensidad. No hay apenas alguna individuación (Klor de Álva 1988). El mundo no está afuera, establecido en el exterior y separado de los seres sino que es y está a través de ellos. El Yo no puede ser abstraído de su entorno. La permeabilidad del mundo material define un orden de existencia caracterizado por el tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial, el afuera y el adentro (Marcos 1998). Esto, por supuesto, tiene un gran impacto en forjar la perspectiva de género de las demandas y en cómo son interpretadas éstas en el seno de las comunidades indígenas.

Según Lenkersdorf, (Citado por Millán 1998) hay una relación intersubjetiva con la naturaleza. “*Nuestra Madre Tierra*, la que nos carga y nos da sustento, ocupa el lugar principal en “la multitud de cosas que llenan la naturaleza y que están incluidas en el pronombre ‘nosotros’”. López Austin (1998) escribe: “Hay muchos elementos no occidentales, coherentes, sistemáticos, comunes, dentro de la gran diversidad de los pueblos indígenas”. Lenkersdorf interpreta una expresión de la lengua tojolabal: “*Lajan, lajan aytik* que puede significar “estamos parejos” o “todos somos sujetos”. Según este autor, esto expresa la “intersubjetividad” básica de la cultura tojolabal. Esto también nos remite al término preferido de las mujeres indígenas. Su insistencia en la paridad (caminar parejos, la paridad) y no en la “igualdad” significa que ellas extraen de su herencia común, conceptos alternativos para equidad de género que encajan mejor dentro de su cosmovisión⁵.

Una crítica de “mandar obedeciendo”: ¿una interpretación feminista inadecuada?

He oído críticas a esta frase, que se ha vuelto clásica en el discurso zapatista y en sus prácticas. Las críticas provienen de colegas feministas queridas con las que comparto muchos compromisos (Lagarde 2001). ¿Pero qué quiere decir en realidad esta frase? ¿A partir de qué influencias culturales fue acuñada? Lenkersdorf dice que no se debe creer que ha sido inventada por los zapatistas. Esta frase ha sido parte de las expresiones del lenguaje común de los indios mayas tojolabales de Chiapas. Era parte del diccionario tojolabal-español-tojolabal compuesto durante la década de 1970-1980. Y por supuesto, la frase antecede al diccionario. Según Lenkersdorf (Citado por Millán 1998), esta frase es un ejemplo de cómo los zapatistas incorporaron las expresiones mayas – en especial los antiguos dichos sabios del grupo tojolabal - al debate político nacional.

Pero para volver a la expresión “mandar obedeciendo”, ¿implica esta frase en realidad que uno manda o somete al otro, como sus críticas denuncian? Lenkersdorf continúa decodificando el profundo significado de esta frase (Ceceña 1999). La traducción de la frase original en la lengua maya es: “Nuestras autoridades reciben órdenes.” El colectivo comunitario “nosotros” es el que da las órdenes. Este “nosotros” es la autoridad definitiva. Otro nivel de significado es “... en la comunidad somos nosotros los que controlamos a nuestras autoridades.” Gobernar en tojolabal significa ‘trabajo’: los que gobiernan son “los que trabajan”. A veces la frase cambia ligeramente y literalmente significa: “... las autoridades-trabajadores de la comunidad”. Cada quien

tiene una función en este comunitario “nosotros”. Es una colectividad horizontal, pero no todos tienen la misma función. Los que gobiernan no están en un nivel superior al de los gobernados. Trabajan como todos los demás. Son ejecutores de las decisiones del “nosotros” comunitario. Son presidentes de las capillas, son catequistas, son los representantes municipales. Cada quien tiene su -de él y de ella- tarea específica bajo el control del “nosotros” comunitario que es la suprema autoridad. Martha Sánchez, una mujer indígena amuzga, expresa una dificultad en sus luchas por los derechos de las mujeres: “lo difícil es que estamos ligadas a esa cuestión de la colectividad, de una organización, hasta de un pueblo, y ¿cómo manejar estos temas? (“Ya las mujeres quieren todo”, en *Cuadernos feministas*, año 3, no. 15, junio 2001, 32).

Como vemos, el concepto de mandar es totalmente diferente en estas comunidades que, según los estudios de Lenkersdorf, son esencialmente “intersubjetivas”. Este colectivo “nosotros” como autoridad máxima puede dar la autoridad a algunas personas para hablar en su nombre. El problema, dice Lenkersdorf, es que la sociedad mexicana dominante, totalmente ignorante de las maneras de los mayas, confunde a estos voceros (Ceceña 1999, 203) con líderes. No son líderes, son sólo los voceros escogidos por el “nosotros” comunitario.

Si los voceros conocidos no hablan, esto no significa que el “nosotros” comunitario esté callado. Y podemos dar ejemplos. En los siete años que han transcurrido desde que irrumpió el zapatismo en la escena nacional, hemos escuchado a diferentes voceras. Ramona fue durante un determinado periodo la escogida. Ana María fue también visible durante un tiempo; después llegó la comandanta Trini además de otras innumerables mujeres que aparecen y desaparecen de la escena pública. Ahora escuchamos a la comandante Fidelia, Yolanda ... Una pensaría que con la aceptación que cada una de ellas se ha ganado, seguirían apareciendo, dirigiendo, liderando. Pero no es éste el origen de su presencia. En el Congreso mexicano, escuchamos a dos mujeres que previamente no habían atraído nuestra atención: las comandantas Esther y María de Jesús Patricio. El “nosotras” comunitario” escoge a sus voceras.

Esther, en su presentación frente a los legisladores, lo expresó de esta manera: “Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos ...” (“Queremos ser indígenas y mexicanos”, *Perfil de La Jornada*, marzo 29, 2001, II).

Pensando con el corazón

Si hay una palabra que suele ser central en las demandas de las mujeres indígenas es corazón. El corazón (*teyolia* según López Austin 1984) es la sede de las actividades intelectuales superiores. La memoria y la razón residen en él. El corazón no es una referencia a los sentimientos y al amor. Es el origen de la vida.

Una etnografía clásica del altiplano maya en Chiapas, “Los peligros del alma” de Calixta Guiteras-Holmes (1961, 246-247) es muy clara sobre lo que significaba el corazón para los pueblos de la región: “El corazón tiene toda la sabiduría, es la sede de la memoria y del conocimiento ... a través de él, tiene lugar la percepción”.

En el Primer Congreso Nacional Indígena de Mujeres en Oaxaca en 1997, las 560 indígenas se repitieron unas a otras: “Grabar en nuestros corazones.” Ellas conservaban en esta sede de la memoria todo lo que estaban descubriendo sobre sus derechos como mujeres y como indígenas. Ramona rondaba por todos los grupos de trabajo y participaba en cada uno de ellos. (Marcos, S., “Mujeres indígenas: Notas sobre un feminismo naciente”, en *Cuadernos feministas*, año 1, no. 2, octubre-diciembre 1997).

En 1995, la comandanta Ramona envió un mensaje de la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI): “Estoy hablando al pueblo mexicano, a las mujeres de México, a todos en nuestro país.” Al final de su mensaje, Ramona dijo: “Quiero que todas las mujeres despierten y que vean en sus corazones la necesidad de organizarnos para poder construir el México justo y libre que todos soñamos.” Es evidente que el corazón es la sede del trabajo y de la organización. Sentimientos y emociones sólo, no organizan (Ramona 1999, 303). Una de las principales características de las artes en tojolabal, dice Lenkersdorf (1996) es que “manifiestan aquello en lo que el corazón piensa”. De nuevo en este caso, la referencia al corazón, y no a la cabeza, es como a la sede del pensamiento.

Vamos a referirnos ahora al discurso de la comandanta Esther a nuestra Cámara de Diputados el 28 de marzo de 2001. Esther dijo: “Ellos (los legisladores) han sido capaces de abrir su espacio, sus oídos y sus corazones a una palabra que tiene la razón de su lado.” El corazón se abre a la razón. En muchas de las reuniones feministas, se pierden las profundas implicaciones del concepto “corazón” cuando las mujeres lo usan. El corazón es el centro de la vida para ellas, de la razón, de la

memoria. No sentimentalicemos, colonicemos ni reduzcamos las referencias al corazón en el discurso de las mujeres como meramente emocional, por muy maravilloso que pueda parecernos. Esto podría conducirnos involuntariamente a interpretaciones etnocéntricas.

Los significados del embarazo y el parto

En este terreno es en donde se manifiestan muchas de las interpretaciones incorrectas y las fracturas entre el discurso feminista y las prácticas de las mujeres indígenas. Recuerdo que una amiga se lamentaba de que las mujeres indígenas consideraran el embarazo como una “enfermedad”. ¿Cómo pueden pensar esto?, me preguntó conmovida, “el embarazo y el parto son experiencias naturales maravillosas”.

Claro que son experiencias valiosas, muy apreciadas para las mujeres indígenas. A veces podemos considerarlas sobrevaluadas. Pero, ¿qué es el embarazo para ellas? En los estudios de varios/as expertos/as en la zona maya y en concepciones mesoamericanas más amplias, el embarazo es un estado de precariedad, de inestabilidad (López Austin 1984). Cuando una mujer indígena dice “estoy enferma”, no se refiere a la enfermedad en el sentido que nosotros le damos, se refiere a una fase transitoria antes de llegar a la otra orilla y estar a salvo ella con su hijo. Varios estudios de campo lo confirman (Carlsen 1999) habla de lo secreto que es un parto para los indios tzotziles contemporáneos de San Juan Chamula, Chiapas. Un parto o un nacimiento es un ritual lleno de significados codificados y ocultos. Está fuera de alcance para los extranjeros. Es un acontecimiento altamente ritualizado, donde muchos peligros podrían influir en el resultado. En el pueblo de Zinacantan, Evon Vogt (1969) ha reportado que el lugar y la hora del nacimiento es secreto cuidadosamente guardado. Se cree que el recién nacido podría perder su ‘tonalli’ si es sujeto a presencias no deseables, especialmente durante los dos primeros días. Diana Damian, mujer de ancestros Zoque, me relató recientemente su frustración ante las orientaciones bien intencionadas de feministas que las introducían a los conceptos de ‘salud reproductiva’.”Ellas no entienden lo que significa para nosotras el embarazo. Por supuesto que sabemos que no es una enfermedad pero es nuestra forma de expresar el estado difícil y las complicaciones que pueden venir para dar a luz”. Ella resentía la incompreensión y también el énfasis ‘colonizador’ para enseñar a las mujeres indígenas lo que debe significar un embarazo. El nacimiento de un miembro de la comunidad es un eventopreciado. También es una ‘guerra’ simbólica en la cual participan las

mujeres, como las antiguas Cihuateteo que se transformaban en diosas una vez que morían de parto primerizo (Marcos 1989).

Al recapacitar sobre esas presencias constantes de significados ancestrales y recreados contemporáneamente por las mujeres indígenas de la Mesoamérica de hoy, existe una que parece estar en el centro. La interconexión de todos y de todo en el universo. La naturaleza intersubjetiva de hombre y mujer interconectados con la tierra, el cielo, plantas y los planetas. ¿Cómo explicarnos de otro modo la afirmación de Marichuy de que “no hay hombre y no hay mujer, hay familia”? Podríamos agregar que es probable que ella se refiera a una familia extendida amplia: la comunidad.

¿De qué otra manera podemos entender la defensa de la tierra “que nos da vida, que es naturaleza que nosotros somos” de la comandanta Esther frente a los legisladores? ¿De qué otra manera interpretar que “mandar obedeciendo” no es una imposición de uno sobre otro? ¿Qué nosotras/os es también yo? ¿que las comunidades como sujetos colectivos al mismo tiempo forman una unidad?

Me resisto a poner fin a esta rememoración de sólo algunos de los temas más destacados que entrecruzan mis prácticas feministas cuando son confrontadas con los mundos indígenas de las mujeres. Mundos que están siendo, hoy mismo, reconfigurados, resignificados, y recreados por ellas mismas. Sólo he esbozado algunos de los dilemas y algunos de los obstáculos. He tratado de construir un puente de comprensión más allá de las prácticas colonialistas, de discriminación y de las percepciones etnocéntricas.

Queda por hacer la tarea, mientras nosotras –las feministas- y ellas –las mujeres indígenas- luchamos juntas por ser “intersubjetivas” y estar interconectadas. Probablemente la mejor oportunidad que tenemos de recrear juntas “un mundo donde quepan muchos mundos” y nuestros mundos como mujeres se unan “a la par” con los mundos de los hombres. “Sólo entre todas sabemos todo.”

“La lucha de las mujeres indígenas no está peleada con la lucha de las mujeres feministas ... va de la mano y va a la par porque hay temas que nos atraviesan la vida por ser mujeres ...” (Sánchez 2001, 31)⁶.

Notas

¹ Una definición de grupo étnico incluida en la convención n. 169 de la OIT de las Naciones Unidas es la que se enuncia a continuación: “comunidades indígenas, pueblos y naciones son aquellos grupos que tienen una continuidad histórica que proviene de las etapas previas a la presencia de la invasión y la colonización. Grupos que se desarrollan en territorios o en una parte del mismo, y que se consideran a sí mismos diferentes de otros sectores de la sociedad que es ahora la dominante. Estos grupos son en la actualidad sectores subordinados y están decididos a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica. Estas características son fundamentales para su continuidad existencial como pueblos, en relación con sus propios sistemas culturales, sociales, institucionales y legales” (en “Movimientos étnicos y legislación internacional”, Doc. UN, E/CN.4/Sub.2/1989/33/Add.3, párrafo 4, en *Rincones de Coyoacán*, n. 5, febrero-marzo, 1994).

² Cuando se visitan algunas de las regiones de México previamente consideradas no indígenas, es frecuente encontrar a gente que nunca antes asumió la identidad “indígena” refiriéndose a sí misma como indígenas. Un sano y comprensible proceso de recuperación del orgullo en la propia identidad está teniendo lugar en un país que ha estado infestado como por una plaga de un racismo desenfrenado que menospreciaba a cualquier “indio” por inferior.

³ Nota de la traducción- Consideramos conveniente dejar este término en inglés, dado que así se ha empezado a usar transnacionalmente en el mundo académico.

⁴ para un informe completo del foro, véase *Cuadernos feministas*, vol. 3, n. 15, 2001

⁵ Para una revisión de la influencia de la cosmovisión tojolabal en el discurso zapatista, véase M. Millán, “En otras palabras, otros mundos: La modernidad occidental puesta en cuestión”, en *Chiapas*, no. 6, México, Era, 1998, pp. 213-220. Millán hace un excelente análisis de varias de las frases zapatistas que han seducido al imaginario nacional e internacional y cómo emanan de una cosmovisión tojolabal y maya que se refleja en el lenguaje estudiado por C. Lenkersdorf. Algunas de estas frases son “mandar obedeciendo”, “un mundo donde quepan muchos mundos”, “todos tenemos corazón”, “preguntando caminamos”.

⁶ ¿Qué pasó con la ley indígena o ley Cocopa?

Después de un apoyo masivo de muchos sectores de la sociedad mexicana y del apoyo de la mayoría de las organizaciones civiles y de varias organizaciones indígenas, los legisladores mexicanos decidieron una contrarreforma que castró la ley. La ley pasó por ambas cámaras (senadores y diputados) y acabó totalmente cambiada. La ley original estipulaba los derechos de las comunidades indígenas a sus sistemas institucionales y normativos, a la autonomía en sus territorios y en general posicionaba a los pueblos indígenas como sujetos (colectivos) de derechos.

Los nuevos cambios a la ley los trata con condescendencia y los vuelve objetos de un asistencialismo paternalista. Huelga decir que en los meses siguientes hubo múltiples impugnaciones legales, materializadas en decenas de amparos y cientos de controversias constitucionales que esperan resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Muchos grupos indígenas, como el Congreso Nacional Indígena, la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, la Alianza de los Pueblos Indígenas, entre muchos otros, hicieron declaraciones y mítines para oponerse a la nueva ley, llamada la “ley Bartlett-Ceballos”, aludiendo a los apellidos de los dos senadores que dirigieron la oposición a la misma.

Hasta Samuel Ruiz, el emérito obispo de San Cristóbal, expresó indignación ante las prácticas discriminatorias y racistas implícitas en la nueva ley (Antonio Pérez Cardona, “La ley Bartlett detiene la lucha por el reconocimiento indígena”, en *La Jornada*, 1 de septiembre, 2001, p. 17). Pero los meses de levantamientos y protestas han tenido resultados. El 18 de febrero de 2002, 168 legisladores procedentes de una pluralidad de partidos políticos (PRI, PT, PRD, Verde Ecologista), presentaron de nuevo una reforma a la contrarreforma aprobada en agosto pasado. Particularmente notable fue la ausencia del PAN, el partido político en el poder que respalda al Presidente del país, Vicente Fox. Una base plural de grupos de la sociedad civil, intelectuales y activistas de derechos indígenas se congregaron ante la Cámara de Diputados. Rigoberta Menchú se dirigió al pleno y les aseguró que era una “oportunidad tanto para los pueblos indígenas como para todos los mexicanos volver a la ley Cocopa original, corregir el error que se cometió el año pasado al aprobar una contrarreforma” (“Plantean diputados reparar el error de haber aprobado la reforma indígena”, en *La Jornada*, 19 de febrero, 2002, p. 6).

Referencias bibliográficas

- Álvarez, Sonia E. 1998. "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium," in Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino and Arturo Escobar, (eds), *Culture of Politics Politics of Culture*, Boulder: Westview Press, pp. 293 - 352 (capítulo 12).
- Appfel Marglin, Frédérique. 2001. "Andean Concepts of Nature," presentation at the Conference on *Orality, Gender and Indigenous Religions*, Claremont School of Religion, May 2001.
- Bissio, Robert Remo (ed.). 1995. *The World*, Montevideo, Oxford: Instituto del Tercer Mundo/Oxfam.
- Bonfil, Paloma. 1996 "Oficios, conocimientos y padecimientos: la salud como práctica política en el mundo indígena femenino" en : *La mujer en el medio rural*, Cuadernos Agrarios no. 13, 1996.
- Bourdieu, P. 1995. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: University Press.
- Burckhart, Louise. 1989. *The Slippery Earth: Nahua Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson: University of Arizona Press.
- Carlsen, Laura. 1999. "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición," en Chiapas 7, 1999, pp 45-70.
- Cazés, Daniel. 1999. "Consulta o distensión," en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds), *Las alzadas*, México: CIMAC / La Jornada, 1999, pp. 310 - 12.
- Ceceña, Ana Esther. 1999. "El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf," en Chiapas 7, 1999, pp. 191-205.
- Chabram-Dernersesian, Angie. 1992. "I Throw Punches for my Race, but I don't Want to Be a Man: Writing us - chica-nos (girl, us) - into the Movement Script," in Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 81-95.
- Del Valle, Sonia. 1999. "Representantes de 26 pueblos indios conformaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas," en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds), *Las alzadas*, México: CIMAC / La Jornada, pp. 408 - 11.
- Esther, Comandanta. 2000. "Queremos ser indígenas y mexicanos," en Perfil de la Jornada, Marzo 29, 2000, IV, VII, pp. II, III, IV.
- Esther, Comandanta y Patricio, María de Jesús. 2001. "La ley actual, no la de la COCOPA, discrimina a las mujeres," en La Triple Jornada, no 32, Abril 2, 2001.

-
- Gargallo, F. 2001. "La voz de las mujeres en el Tercer Congreso Nacional Indígena," en La Triple Jornada no 32, Abril 2, 2001, p. 3.
- Gil Olmos, José. 2000. "México en riesgo de caer en caos y caciquismo: Touraine", en La Jornada, Noviembre 6, 2000, p. 7.
- Gil Olmos, José. 2000. "Moderno y creativo el movimiento de indígenas en América Latina," entrevista con Yvon Le Bot, en La Jornada, Marzo 26, 2000, p. 3.
- Gossen, Gary, "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis," in Gary Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed community*, Ithaca: The University of Albany, SUNNY, 1986.
- Grewal, Inderpal & Kaplan, Caren (eds). 1997. *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Guiteras-Holmes, Calixta. 1961. *Perils of the Soul, the Worldview of a Tzotzil Indian*, New York: The Free Press of Glencoe Inc.
- Harvey, N. 2000. *La Rebelión de Chiapas*, México, ERA.
- Hernández, Rosalva Aída. 2001."Building a Utopia: the hopes and challenges of the women of Chiapas", in Rosalva Aída Hernández, ed., *The Other Word. Women and Violence in Chiapas Before and After Acteal*, Copenhagen, Dinamarca: International Working Group for Indigenous Affairs, 2001.
- Hernández, Rosalva Aída. 1995. "From Community to Women's State Convention - The Chiapas Campesinos and their Gender Demands", en June Nash et al. (eds.) *The Explosion of Communities in Chiapas*, Copenhagen, Dinamarca: International Working Group for Indigenous Affairs, 1995, pp. 53 - 63.
- Hernández, Rosalva Aída. 2001. "Nurio, el zapatismo y las mujeres del color de la tierra," en Ichan Teocotl, *The CNI: Congreso Nacional Indígena*, Mexico: CIESAS, abril 2001, Vol. 11, no 128.
- Hooks, Bell. 1984. *Feminist Theory: from Margin to Center*, Boston: South End Press.
- Humm, Maggie.1995.*The Dictionary of Feminist Theory*, Londres: Prentice Hall/ Harvester Wheatsheaf.
- Jaggar, Alison M. (ed.). 1994. *Living with Contradictions*, Oxford: Westview Press.

-
- Jaidopulu, M. 2000. "Las mujeres indígenas como sujetos políticos", en Chiapas, no 9, México: Era/ Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, 2000, pp. 39 ss.
- Karttunen, Frances. 1983. "In Their Own Voices: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now", (No publicado) mimeo.
- Katzenberger, Elaine (ed.). 1995. *First World, HaHaHa! The Zapatista Challenge*, San Francisco: City Lights Books.
- Kellogg, Susan. 1984. "Aztec Women in Early Colonial Courts: Structure and Strategies in a Legal Context," en Ronald Spores and Ross Hassig (eds), *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, Nashville TN: Vanderbilt University Publications in Anthropology, no. 30, 1984, pp. 25-38
- Kellogg, Susan. 1988. "Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society," en J. Kathryn Josserand y Karen Dakin, *Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, BAR International Series 402.
- Kirchhoff, Paul. 1968. "Mesoamérica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics" en Sol Tax (ed.) *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*. New York: Cooper Square Publishers, pp. 17-30.
- Klor de Alva, Jorge. 1998. "Contar vidas: La autobiografía confesional y la reconstrucción del ser Nahua," en Arbor 515-6, Madrid, 1988.
- Lagarde, Marcela. 2001. "La belleza y la paz: democracia, género y etnicidad," en Convergencia Socialista, Vol. 3, no 13, Marzo-Abril 2001.
- Lamas, M., Martínez, A., Tarres, M. L., Tuñón, E. 1994. "Encuentros y Desencuentros: el Movimiento amplio de mujeres en México, (1970-1993)," (No publicado) mimeo.
- Lau Jaiven, A. 1987. *La Nueva Ola del Feminismo en México*, México: Planeta.
- Le Bot, Yvon. 2001. "La Política según Marcos. ¿Qué zapatismo después del zapatismo?," en La Jornada, Marzo 15, 2001, p. 19.
- Le Bot, Yvon. 1995. *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lenkersdorf, Carlos. 1999. *Los Hombres Verdaderos. Voces y Testimonios Tojolabales*, México: Siglo XXI.
- León- Portilla, Miguel L. 1984. *Literaturas de Mesoamérica*, México: SEP-Cultura.

-
- Lockhart, James. 1980. "Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tociulan," en Tlalocan, Vol. 8, pp. 22-33, 1980.
- López Austin, Alfredo. 1984a. *Cuerpo Humano e Ideología*, México: UNAM.
- López Austin, Alfredo. 1984b. "Cosmovisión y salud entre los Mexicas," en *Historia General de la Medicina en México*, Vol. I, México: UNAM.
- López Austin, Alfredo. 1998. "Los acuerdos de San Andrés entre la paz y la guerra," en Chiapas no. 6, 1998, p. 206.
- Lovera, Sara y Palomo, Nellys (eds.). 1999. *Las alzadas*, México: CIMAC/ La Jornada.
- Lovera, Sara. 1999. "Introducción" en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds.) *Las alzadas*, México: CIMAC/ La Jornada, p. 16.
- Lugo, Carmen. 1985. "Pioneers and Promoters of Women" en Robin Morgan (ed.) *Sisterhood is Global*, Harmondsworth: Penguin, 1985, pp. 444-456.
- Marcos, Subcomandante. 2001. "La cuarta guerra mundial," en Ideas, Vol. 1, no 3, Dic. 2001, pp. 18-30.
- Marcos, Subcomandante. 1999. "Testimonios de lucha Zapatista (EZLN): El 'Primer Alzamiento', marzo de 1993", en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds.) *Las Alzadas*, México: CIMAC/ La Jornada, pp. 60-61.
- Marcos, Sylvia. 1975. "Perfil psicológico de la mujer mexicana: ¿Arquetipo, estereotipo o realidad?," en Juana A. Alegría (ed.) *Mujer Viento y Ventura*, México: Editorial Diana.
- Marcos, Sylvia. 1991. "Gender and Moral Precepts in Ancient Mexico: Sahagun's Texts," en Anne Carr y Elizabeth Schlüssler Fiorenza (eds), Concilium, no 6, December 1991.
- Marcos, Sylvia. 1992. "Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas," en Orlandina de Oliviera (ed.) *Trabajo, poder y sexualidad*, México: El Colegio de México.
- Marcos, Sylvia. 1994. "Género y reivindicaciones indígenas", en La Doble Jornada, 5 de diciembre de 1994, pp. 1-4.
- Marcos, Sylvia. 1995a. "Pensamiento Mesoamericano y categorías de género: Un reto epistemológico, en *La Palabra y el Hombre*, Xalapa, Universidad Veracruzana, No.6.
- Marcos, Sylvia. 1995b. "La Tierra Sagarada: Perspectivas Mesoamericanas", en Leonardo Boff and Virgil Elizindo (eds), Concilium no 5, Octubre 1995.

-
- Marcos, Sylvia. 1997. "Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente," en Cuadernos Feministas, Vol.1 no 2, 1997, pp. 14-16.
- Marcos, Sylvia. 1998. "Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamérica," en Religion, Vol. 28, no 4, Octubre 1998.
- Marcos, Sylvia. 1999a. "Twenty-Five Years of Mexican Feminisms," en Women's Studies International Forum, Vol. 22, no 4, 1999, pp. 431-433.
- Marcos, Sylvia. 1999b. Mesoamerican Religions, en *Encyclopedia of Women in World Religion*, New York: Macmillan Reference.
- Marcos, Sylvia. 2002,a. "Beyond Binary Categories: Mesoamerican Religious Sexuality," en S. Ellingson and M.C. Green (eds), *Religion and Sexuality in Cross-Cultural Perspective*, New York: Routledge.
- Marcos, Sylvia, 2002,b. "Gender, Bodies and Cosmos in Mesoamerica," en K. Saunders (ed.), *Feminist Post-Development Thought*, Londres: Zed Books.
- Menchú, Tum, Rigoberta. 2003. *Memoria: Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*, México: Fundación Rigoberta Menchú.
- Millán, Margara, "En otras palabras, otros mundos: la modernidad occidental puesta en cuestión", en Chiapas 6, México: Era, p. 213 - 220, 1998.
- Miller, Robert Ryal. 1986. Mexico: a History, Norman: University of Oklahoma Press.
- Mohanty, Chandra. 1991. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses," en Chandra Mohanty, A. Russo, L. Torres (eds,) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Momsen, Janett Henshall. 1991. *Women and Development in the Third World*, London: Routledge.
- Moore, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Morgan, Robin (ed.). 1985. *Sisterhood is Global*, Harmondsworth: Penguin.
- Morrison, Kenneth M. 2000 "The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-Than-Human Persons," en Graham Harvey (ed.), *Indigenous Religions*, London, New York: Cassel.

Mujeres Zapatistas. 1999. "Ley Revolucionaria de Mujeres," en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds), *Las alzadas*, México: CIMAC - La Jornada, 1999, pp. 59, 60.

Mujeres Zapatistas. 2001. "Hablan las mujeres Zapatistas: 8 de Marzo, Día Internacional de la Mujer," en Memoria no 146, p. 39, Abril 2001.

Nash, June. 2001. *Mayan Visions: The Quest For Autonomy in an Age of Globalization*, New York and London: Routledge.

Neft, Naomi & Levine, Ann D. 1997. *Where Women Stand*, New York: Random House.

Olivera M. 2000. "La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas", en Memoria, Septiembre 2000, no.139, pp. 23-27.

Palomo, N. 1999. "San Andrés Sacamchen. Si caminamos parejo, nuestros corazones estarán contentos," en Sara Lovera y Nellys Palomo (eds.) *Las Alzadas*, México: CIMAC/La Jornada, p. 450.

Pérez Cardona, Antonio. 2001. "La Ley Bartlett detiene la lucha por el reconocimiento indígena" en La Jornada, Sept.1, 2001, p. 17.

Perfil de la Jornada, Febrero 17, 2001.

Perfil de la Jornada, Marzo 29, 2001.

Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London and New York: Routledge.

Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, "Género desde la visión de las mujeres indígenas," Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense (URACCAN), Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, Dic. 2002, (No publicado) mimeo.

Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, "Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los Monseñores de la Comisión Episcopal de Indígenas", Delegación de México firmada por 39 mujeres asistentes a la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca, Dic. 2002, (No publicado) mimeo.

Ramona, Comandanta. 1995. "Mensaje de Ramona" en *Las Alzadas*, México: CIMAC/La Jornada, p. 303.

Reyes Heróles, Federico. 2001. Entrevista en TV *Canal 11*, Marzo 22, 2001.

Robles, Sofía y Regino, Adelfo. 2001. "Floriberto Díaz y el renacimiento indígena" en La Jornada Semanal, no 314, Marzo 2001.

Rojas, Rosa. 2001. "Agenda" en La Jornada, Marzo 15, 2001.

Sánchez, Martha. 2001. "Ya las mujeres quieren todo", en Cuadernos Feministas, año 3 no 15, 2001, p. 31.

Smith, Andy. 1998. "Simposio sobre Salud y Soberanía Indígenas, *La Sobrevivencia de los pueblos nativos esta vinculada a la tierra*", Political Environments, no. 6, otoño 1998.

Stephen, Lynn. 1997. *Women and Social Movements in Latin America: Power From Below*, Austin: University of Texas Press.

Tong, Rosemarie. 1993. *Feminist Thought*, London: Routledge.

Vera, Ramón. 2001 en Hojarasca, abril 2001, p. 4

Vera, Ramón. 2001 "Autonomía no es independencia, es reconciliación," en La Jornada, Marzo 27, 2001, p. 6.

Viqueira, Juan Pedro. 200. "El discurso usocostumbrista," en Letras Libres, México, Marzo 2001.

Vogt, Evon Z. 1969. *Zinacantán. A Mayan Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge MA: The Bellknap Press of Harvard University.

Yolanda, Comandanta. 2001. "El viaje de la palabra", en Perfil de la Jornada, Febrero 17, 2001, p. IV.

Yuval Davis, y N. Stasiulis, D. (eds). 1995. *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*, London: Sage Publications.

Capítulo Cinco

“Una sola Voz Mata Nuestras Dos Voces”: Feminismo del ‘Primer Mundo’ y Compromisos Feministas Transculturales

Marguerite Waller

Si consigues quitar al FMI y al Banco Mundial de nuestras espaldas, conseguiremos quitarte a Platón y Descartes de la tuya.

Obioma Nnaemeka

Una Pesadilla

Estoy con un grupo de mujeres, en una reunión auspiciada por la Universidad de California. La reunión es coordinada por una mujer. De alguna manera, sin proponérmelo, he entrado en conflicto con su autoridad, sus reglas, y la ideología que ella abraza. Ella anuncia al grupo que mi castigo será el verme forzada a mirar la tortura que infligirá en alguien más que está presente en la reunión.

Cuando tenemos el receso para almorzar. Cada quien parece estar tomando su turno en eventos sin importancia. Yo estoy furiosa y aterrada. Después del almuerzo la coordinadora empieza a encasillar a cada una de las mujeres en una estructura pesada e inmovilizante al mismo tiempo que mantiene un monólogo en una voz dulce, calmada y en ascenso. Ella dice “Solamente una persona ha muerto alguna vez de esto”. Yo me pongo lívida y empiezo a gritar, “Eres una asesina”. Después me calmo. Tomo mis cosas y me voy arrebatadamente, gritando según me voy yendo voy intentando exponer toda la operación. Totalmente agitada, me despierto.

Un Problema con la Teoría

Actualmente, en la academia de los Estados Unidos y en este volumen en particular, la diversidad de concepciones sobre la participación política de las mujeres, puede hacer aparecer como más fácil que, digamos hace 20 años, teorizar comparativamente¹. Una puede incluso esperar producir un “meta-análisis” de agencia política femenina que podría ayudar a abrir el camino para un proyecto coalicional / colaborativo entre academia y activismo, hacerlo más libre, que en el pasado, de las distorsiones masculinista / colonialista / imperialista de los “ojos occidentales” (Mohanty 1991, 51-80). Este análisis está motivado por un deseo de explorar los nudos para el diálogo probable entre y alrededor de estas agentes políticas femeninas - algunas de ellas recientemente audibles - entre unas y otras como el resultado del cruce de sus caminos en Beijing, Porto Alegre, Seattle, Mumbai y en muchos puntos de reunión más íntimos – la sala de seminario en Irving, por ejemplo².

Pasemos ahora a la teoría en un contexto internacional, no obstante que se corre el riesgo de desencadenar precisamente la clase de afectos negativos intensos similares a los que han sido sensiblemente descritos por Shu-mei Shih al respecto de la visita de Li Xiaojiang a Harvard (capítulo 1 de este volumen). En la academia de los Estados

Unidos es una costumbre entender y practicar una *teoría* como una acción a un nivel “más elevado” o más general de *abstracción*. Este meta-nivel de reconocimiento de patrones comprende, sin embargo, la proyección recursiva de patrones abstractos que de antemano le dan contenido a nuestras percepciones “empíricas” (Derrida 1982, 207-271). *Teóricamente*, entonces, podemos anticipar que el actual cambio teórico magnificará realmente los hábitos mentales sutiles y no tan sutiles – notablemente el centrismo, la jerarquización y el universalismo – de los intelectuales que trabajan fuera de lo que Jacques Derrida ha llamado la tradición “logocentrista” de la metafísica occidental (Johnson 1981, ix; Derrida 1978, 278 -293).

La academia feminista “blanca” de los Estados Unidos ha sido criticada – durante por lo menos las tres décadas pasadas - por su tendencia a nacionalizar la diferencia, a ver como su *misión* el coreografiar los fenómenos heterogéneos dentro de algo como la teoría del campo unificado buscada por la física occidental (Mohanty 1991; Anzaldúa & Moraga 1981, xxiii, Hooks 1981; Lorde 1984, 114-123)³. Incluso la teoría feminista basada en Estados Unidos que de alguna u otra manera recurre a la desconstrucción se ha encontrado a sí misma formando metáforas poderosas y antológicamente definitivas que se proponen una cierta maestría epistemológica. Donna Haraway y sus colegas en el programa de Historia de la Conciencia en la Universidad de Santa Cruz han ofrecido el maravillosamente fértil “sujeto *cyborg*” (1991). Judith Butler ha puesto en juego ese flexible y subversivo navegador del sujeto “*performativo*”⁴ (1990). No es mi interés aquí tomar una posición opuesta a estos proyectos teóricos con los cuales tengo incalculables deudas intelectuales y a cuyas problemáticas de ninguna manera voy a escapar. Sino, que estoy interesada en una cierta exclusión practicada (como la teórica feminista transnacional, postcolonial, desconstructivista Gayatri Spivak ha predicho que debería ser) incluso por la teoría feminista desconstructivista no excluyente – una exclusión fundamental atrincherada tanto en nuestras prácticas académicas cotidianas de enseñanza y publicación como en nuestros “teorizaciones elevadas” relacionadas con la producción de conocimiento (Spivak 1983, 169-195); 1987, 134-153). En otras palabras, estoy hablando acerca de un problema estructural, contextual, no de uno personal, aunque suelen ser tomados como si fueran personales, tanto por aquellas que están enojadas por su exclusión como por quienes sienten que su trabajo es malentendido e injustamente criticado⁵.

Para plantear el caso con franqueza, la teoría académica feminista “blanca” de los Estados Unidos se resiste a dejar ir sus propias tendencias centristas y ello inhibe su participación en el intercambio con discursos en proceso, no apropiativos y

transformacionales cuyas genealogías no privilegian a Platón y Descartes. Los discursos que no están fundamentados en epistemologías Euro-americanas del “Norte” no son aceptados íntegramente como compañeros en la dialógica de una nueva producción de conocimiento, independientemente de qué tanto parezca estar comprometidos, o qué tan cómplices sean o estén implicados en la misoginia, la homofobia el racismo y otras producciones culturales claves que se basan en una lógica occidental⁶. Esto significa que después de décadas de crítica deconstructiva, *queer*, postcolonial, feminista a las tendencias hegemónicas universalizantes y distintivamente masculinistas, heteronormativas del pensamiento “Occidental”, ésta no ha llevado a la teoría feminista de los Estados Unidos a hacer axiomático el deseo y la *necesidad* de involucrarse con discursos y producciones culturales que están fundamentados en sistemas que construyen de una manera diferente a las subjetividades, los cuerpos, la agencia, el género/sexualidad y otros aspectos.

Para llevar esta afirmación a un paso más adelante, es discutible que incluso (o especialmente) dentro de las humanidades y las ciencias sociales de la academia norteamericana, el diálogo o “compromiso” en un nivel profundo, sea, en el mejor de los casos, difícil. Tanto filosófica como políticamente el profesorado opera dentro de un régimen que privilegia la búsqueda de experticia sobre la facilitación de intercambios, de manera que los intercambios en las conferencias y coloquios operan frecuentemente como el cortesanado donde los interlocutores compiten por y defienden meticulosamente posiciones construidas que implican superioridad epistemológica. Mientras que, aventurarse más allá de su particular “escuela de pensamiento” o subdisciplina es correr el riesgo de perder, más que ganar, interlocutores (y estatus). Conceptos del tipo de propiedad intelectual, originalidad y productividad traiciona la todavía incontrovertida ecuación del acto de conocer con pertenencia, control y explotación. Los sujetos “cognoscentes”, que son capaces de lograr y mantener esa posición, están necesariamente atrapados/as en las dinámicas de reproducir y defender interminablemente “el sujeto universal de la ideología burguesa”. No se pueden permitir comprometerse, incluso uno/a con el/la otro/a, si tal compromiso interfiere demasiado extensivamente con la tarea de “permanecer ciego” como lo ha planteado Marc Redfield, “al fundamento y algunas veces a la existencia entera de la acción violenta a través de la cual buscan exorcizar su inhabilidad para fundamentar sus planteamientos (1996, x). (A lo que se refiere Redfield con “fundamentar” es a anclarse ontológicamente, no “indagar” dentro de los términos de una disciplina o de otra). De manera que el problema que estoy identificando *entre* el discurso académico norteamericano y los discursos que no comparten sus legados y

contextos genealógicos, políticos y económicos, se presentan también *dentro* de la academia norteamericana de tal manera que puede esperarse que una investigación acerca de lo primero pueda tener profundas implicaciones para lo mencionado en último término.

Notaran que mi propio ensayo es presentado como ensayo de una sola autora, aún cuando yo quiero, argumentar, tan persuasivamente como sea posible, que si no estoy comprometida en un intercambio en el cual pueda oír/leer la voz de mis interlocutores/as además de la mía propia (no como si yo fuera una ventrílocua), no estoy predicando con el ejemplo. Nuestro volumen incluye el principio de lo que yo hablo en nuestros intercambios entre Sylvia Marcos, Shu-mei Shih, Obioma Nnaemeka y yo, pero cada una de nosotras, no obstante, sintió que era nuestra responsabilidad escribir un ensayo académico en el modo convencional de una sola autora. Incluso entre nosotras mismas – y no somos de alguna manera un grupo homogéneo o hegemónicamente “occidental”- no nos sentimos libres para abandonar las formas del discurso occidental. Espero que se esté haciendo obvio que las herramientas que tengo a la mano son inadecuadas para mi tarea. Ir hacia donde yo quiero es axiomáticamente imposible dentro del discurso con el cual he iniciado. Pero ese es mi punto. Déjenme ir atrás para considerar el término “diferencia” por ejemplo.

Diferencias Diferentes

Las nociones de diferencia en la academia norteamericana han tendido a estacionarse con raza, clase, género, sexualidades, etnicidad, nacionalidad y, más recientemente – edad y capacidades diferentes – categorías producidas y mantenidas dentro de lo que Barbara Johnson ha llamado “la envoltura logocentrista”, un sistema de oposiciones binarias en el cual un término es privilegiado como la norma y el otro es subordinado y ... también... el/la “otro/a” (1981, viii-x). Irónicamente, la figura de aquel con quien los teóricos norteamericanos están en deuda por el término “deconstrucción”, el filósofo Jacques Derrida (fue “francés” pero también “argelino” y “judío sefardita”), trabajó a través de su carrera para hacer a la metafísica occidental más permeable a otras versiones de diferencia. A través de “deconstruir” momentos claves en la historia de la filosofía occidental que ontologiza las relaciones y realidades generadas por oposiciones binarias básicas (tales como bueno/malo, verdadero/falso, macho/hembra), Derrida ha situado incluso una noción diferente de diferencia – lo que él llama *différance* – como originaria en el discurso occidental (1982)⁷. Por otro lado, Obioma Nnaemeka y Sylvia Marcos (capítulos 3 y 4) en este volumen y en otra parte,

discuten las diferentes formas en que la diferencia funciona en las cosmologías Maya e Igbo (Marcos 2005, 93-114; Nnaemeka 1998, 1 -35). Es decir, sus bi-, tri- o cuatricultural puntos de ventaja, hacen obvio que la lógica distintiva de la metafísica occidental (binarista, jerárquica, excluyente), desconstruida por Derrida, no funciona en los lenguajes y las culturas sobre las cuales enfocan su investigación. (Notablemente, sin embargo, la lógica fluida, dinámica, relacional, que ellas describen parecen funcionar análogamente con la *différance*).

Déjenme enfatizar que yo no categorizaría los trabajos de Nnaemeka y Marcos como “antropológicos”. Más bien han creado “puentes” en el sentido planteado por Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga en su prefacio a “Este Puente Llamado mi Espalda” (This Bridge Called my Back” (1981, xiii – xix), comprometidas con un proceso de intercambio, predictablemente más inquietante al sistema esencializante que al relacional.

En su traducción al inglés desde el idioma, contexto histórico y sistema de educación franceses, la obra de Derrida ha sido – como he argumentado en otro ensayo – “anglo americanizada”, en un caso ejemplar de una de las operaciones logocentristas de recuperación más sutiles (Waller 1993). Los discursos de las teorías desconstruccionistas de las feministas norteamericanas han tendido a cambiar el acento en el sentido de que en lugar de discernir las fisuras lógicamente imposibles para funcionar como puentes en nuestro discurso, han tratado, con ingenuidad Yankee, de reparar estas fisuras. Es decir, desde la problematización de ciertos aspectos de la tradición metafísica occidental, estos discursos se han movido generalmente, no hacia un silencio permeable, dentro del cual puedan insertarse otras formas de conocer y sentir, sino a un proyecto de reconstrucción impresionantemente ingenioso y con frecuencia rayando en el virtuosismo.

En su ensayo sobre epistemología, brillantemente coreografiado, “*Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*” por ejemplo, Donna Haraway desafía a la comunidad científica de los ochentas a hacer una lectura diferente de su deseo por, y la producción de “conocimiento objetivo” como conceptualmente cercano a lo que podría ser visto como su antítesis: el deseo utópicamente visionario por transformación. La objetividad, como ha sido clásicamente entendida – argumenta – es una clase de meta visionaria, su consistencia como tal existe en la imaginación (en el arte, en una novela o en un poema). Donde el sujeto de tal conocimiento se reconoce a sí mismo como dividido,

contradictorio y con una personalidad no isomorfa, esta parcialidad puede convertirse en la base de una nueva objetividad. Una objetividad que disfrute de las ventajas que “las conexiones y las oportunidades de conocimientos inesperadamente situados hacen posible. Sus imágenes no son el producto de evasiones y trascendencias de límites, por ejemplo el punto de vista desde arriba, sino la unión de puntos de vista parciales y de voces vacilantes dentro de una posición de sujeto colectiva” (Haraway 1991, 196). Cuando busca una metáfora para el objeto de tal atención del sujeto, sin embargo, al imaginario de la autora le sucede algo claramente involuntario en su conexión, interacción y desconcierto. En una sección del ensayo titulada “Objetos como Actores”, propone la figura nativa americana del Coyote o embustero para ponerlo en lugar del objeto pasivo, reificado de la ciencia occidental. “El Coyote o embustero... sugiere nuestra situación cuando renunciamos al dominio de un tema, pero al mismo tiempo seguimos buscando fidelidad, sabiendo todo el tiempo que seremos engañados. Pienso que estos son mitos para los científicos que podrían ser nuestros aliados” (1991, 199). La interacción que está en primer término aquí, es la que se da entre el científico y el objeto de estudio; no son analizados los recursos más profundos de la cosmología y la epistemología indígenas de las cuales nos sugiere que tomemos prestado un mito. Se nos alienta a imaginarnos conversando con el mítico Coyote, pero no con el pueblo indígena cuyo capital cultural legaría ella a los científicos enfundados en sus batas de laboratorio. El sujeto autónomo se reafirma sutilmente como el “ideal hablante-que escucha” y la “ciencia” permanece en mucho como la ciencia occidental. El supuesto de que tenemos que empezar desde “aquí” reinscribe la posición de la ciencia como privilegiada. Yo argumento esto y tengo que agregar apresuradamente al mismo tiempo, que considero la crítica de Haraway a la objetividad y sus poderosas intervenciones en muchos discursos científicos diferentes como muy exitosas para quitar del centro a la epistemología de la ciencia occidental. Lo que estoy planteando no es acerca de Haraway y su política; es acerca de una cosmología tan constitutiva que es muy probable que cualquier teórico/a, independientemente de su posición ideológica, la reproduzca inadvertidamente, de una manera u otra, esto es precisamente por lo que el dialogo transcultural es indispensable.

Estoy anticipando una respuesta negativa aquí por algunas/os lectoras/es. Algo alrededor de la línea de cómo “el conocimiento científico” puede ser verdaderamente diferente de otros conocimientos y cómo no podemos y no debemos solamente rendirnos (No obstante que no es esto lo que estoy proponiendo). Ustedes están en lo correcto, sin embargo, de que el dominio profesional es de nuestro interés y aún más.

Los equilibrios psicológico y emocional están implicados también. Jacques Derrida tuvo también un ataque de nervios cuando era estudiante (Dick & Kofman 2002). Joseph Conrad y E.M. Foster, entre otros, nos han brindado vívidas descripciones de ficción (en Heart of Darkness y en A Passage to India) del impacto del encuentro transcultural de sujetos europeos que intentan, pero no están preparados, para involucrarse más allá de los “límites” imperiales.

En lugar de ponerme a la defensiva, sin embargo, voy a recapitular incluso más imprudentemente lo que estoy sugiriendo acerca de las construcciones de la diferencia contenida en muchos textos académicos y acerca de la diferencia entre esa noción de diferencia y otras nociones de diferencia que no son producto de sistemas basados en una lógica neoplatónica isomorfa, que es en la cual la diferencia es siempre recuperada por alguna unidad generalizadora o fundacional. Resumiendo, dentro de la lógica que se fundamenta a sí misma en isomorfismo y unidad en vez de diferencia e interactividad, la diferencia se convierte en oposición binaria y jerárquica. Las consecuencias de esta binariedad y jerarquización para la construcción de conocimientos, comunidades, cuerpos, géneros y sexualidades son profundas y siguen siendo analizadas por varias filósofas feministas⁸. Estas consecuencias pueden ser contrastadas con las formas en las cuales las cosmologías basadas en relación y diferencia construyen y despliegan la “diferencia” diferentemente. Estoy consciente de mi propia construcción de una binariedad aquí, mediante la cual pareciera que el occidente se está ubicando como el término negativo, constitutivo de una nueva positividad no occidental. Esta no es la manera en la que yo conceptualizo o experimento una relación asimétrica, no dialéctica cuyo significado está en perpetuo movimiento. Sin embargo, la acusación de que mi argumento no puede liberarse a sí mismo de la cárcel del discurso que estoy describiendo es justificable. Dejemos que este drama involuntario sirva como un ejemplo de los mecanismos excluyentes que yo tomo como ineludibles en el discurso académico predominante y el cual, en consecuencia, motivo mi intento de dejar de privilegiar la lógica que continúa reproduciéndolos. Si yo pudiera estar confiada en que los lectores pudieran leer estas categorías *ad hoc* relacional y dinámicamente, su yuxtaposición podría sugerir, no que debamos elegir sobre una u otra, sino que cada una tiene sus usos, que algunas veces fluyen juntas, otras veces están alejadas, que el reconciliarlas las puede hacer productivas e incluyentes en lugar de excluyentes (Anzaldúa 1987; Marcos 2005, 93 – 114).

Hace veinte años, por ejemplo, un texto teórico de doble autoría representó un punto de partida en los patrones del discurso académico norteamericano modelando tanto las interacciones como las no interacciones *entre* sujetos – ninguna de las autoras fue tratada como objeto de estudio crítico, antropológico o sociológico por la otra – como el vínculo de producción de conocimiento para el trabajo teórico feminista. Un tipo de conocimiento producido por el proceso o la práctica del diálogo entre autoras, es, a propósito una desconstrucción (que no es lo mismo que una eliminación) de las oposiciones binarias entre norteña/sureña, occidental/no occidental, blanca/de color que estructuran el diálogo. En un artículo donde se alternan el español y el inglés, titulado “¿Hemos formulado una teoría para ti?: Imperialismo Cultural y la Demanda por la ‘Voz de la Mujer’” (*Have We Got a Theory for You: Cultural Imperialism and the Demand for ‘The Woman’s Voice’*) las filósofas feministas Maria Lugones y Elizabeth Spelman explican que “En el proceso de platicar y escribir juntas, nos dimos cuenta que las diferencias entre nosotras no nos permitían hablar en una sola voz. Por ejemplo, cuando estuvimos de acuerdo en expresar los pensamientos de manera diferente ... algunas veces no pudimos decir ‘nosotras’; otras veces alguna de nosotras no pudo expresar el pensamiento en la primera persona del singular y expresarlo en tercera persona sería presentarlo en una perspectiva externa y no una perspectiva desde adentro” (2000, 18). Es de gran importancia el hecho de que Lugones – nacida en Argentina - encuentra que la diferencia funciona en forma parecida en su relación con las latinas-americanas y llama la atención hacia esta réplica de los patrones transculturales dentro de un marco de referencia “Latina” en el prólogo del artículo mencionado:

A veces quisiera mezclar en una voz el sonido canyenge, tristón y urbano del porteñismo que llevo adentro con la cadencia apacible, serena y llena de coraje de la nueva hispana mexicana... Pero este querer se me va cuando veo que he confundido la solidaridad con la falta de diferencia. La solidaridad requiere el reconocer, comprender, respetar y amar lo que nos lleva a llorar en distintas cadencias. El imperialismo cultural desea lo contrario, por eso necesitamos muchas voces. Porque una sola voz mata a las dos (17).

De este prólogo se desprende que Lugones puede escribir entonces de manera que no esencializa acerca de cómo ella (y otras mujeres “Hispanas”) viven la relación diferencial y experimentan la diferencia diferentemente de la forma de “tú”, cuya posición ocupa, provisionalmente, Spelman. “Tú te sientes incómoda en nuestro mundo de una manera muy diferente en que nosotras nos sentimos incómodas en el tuyo. Tú no eres de nuestro mundo y a la vez, tú no eres de nuestro mundo de una manera muy diferente en que nosotras no somos del tuyo... la integridad de sus

personalidades no es tocada nunca por nosotras, no tenemos la tendencia de rehacerte en nuestra imagen” (20-21).

Sería interesante especular en cómo cada una de estas escritoras se sienten incómodas en su propia cultura y acerca de las diferentes formas en las cuales las mujeres pueden sentir molesta esta situación. El punto teórico de Lugones impulsa su ampliación en estas direcciones, yo pienso.

Aquí ella está trazando la operación de lo *diferente* de la “diferencia”, como la diferencia fundamental que divide a las dos filósofas. Por ejemplo, surgiendo de la inmixturable disimilitud de sus marcos respectivos está el asunto de qué constituye la agencia política feminista. Las construcciones de agencia de las filósofas no son solamente inconmensurables; no son tampoco un ejemplo de diferencia sobresaliente. Lugones explica cómo la imagen de agencia “blanca/anglo”, la cual deriva de una ideología individualista, tiene *consecuencias* negativas de largo alcance para la posición “hispana” que Lugones habita. “Ellas (las feministas blancas/anglo) parecen pedir que dejemos nuestras comunidades o que nos alienemos completamente de éstas de tal forma que nos sintamos vacías. Cuando vemos que ustedes se sienten alienadas en sus propias comunidades, esto nos confunde porque pensamos que quizás cada feminista tiene que sufrir esta alienación. No obstante vemos que tal reconocimiento de su alienación lleva a muchas de ustedes a empoderarse dentro de la reconstrucción de su cultura, mientras que nosotras estamos paralizadas en un estado de haber sido desplazadas de un lugar y sin tener otro a donde ir” (21). De allí sigue una consideración de cómo tales escenarios de interacción contraproduktiva nos dan aún más razones para comprometernos en ciertas teorías y varias “sugerencias acerca de cómo hacer teoría que no sea imperialista, etnocentrista e irrespetuosa” (25). El diálogo entonces deja al/la lector/a con una advertencia epistemológica fundamental. “Este aprendizaje nos convoca a la prudencia, para cuestionarse a ustedes mismas y a sus roles en su propia cultura... *demanda el reconocimiento de que tú no tienes la autoridad del conocimiento...* Solamente entonces podemos engancharnos en un diálogo mutuo que no nos reduce a cada una de nosotras a ser ejemplos de la abstracción llamada ‘mujer’” (mi énfasis, 27).

A pesar de su argumento innegable y elegantemente presentado y a pesar del hecho de que ha sido suficientemente citado y antologizado desde su aparición en 1983, éste artículo no ha tenido éxito como el tipo de intervención después de la cual las cosas no continúan como fueron antes. En lugar de eso, típicamente una obra que parte, cómo ésta, de un formato académico estándar, es marginada como “experimental” o

“artística”. Está clasificado como una excepción, puesto a salvo en un ghetto dentro de la soberanía de la investigación monocultural disciplinaria⁹. En la antología en la cual reencontré *“Have We Got a Theory for You”*, 17 años después de su primera publicación, éste es presentado en una sección especial al principio de una serie de ensayos organizados, de otra manera, cronológicamente, escritos predominantemente en los Estados Unidos y Europa del Norte, empezando con el año 1792, la fecha de “La Vindicación de los Derechos de la Mujer” de Mary Wollstonecrafts. Repitiendo y reforzando la simbolizante inclusión de Lugones y Spelman en el principio, la antología concluye con un breve extracto de la “Plataforma para la Acción” producida por la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres de Naciones Unidas, celebrada en Beijing, China en 1995. Estructuralmente, esto significa, que el volumen se apropia de la Conferencia de Beijing, organizada en mucho por mujeres del Sur Global, como si fuera la culminación del trabajo de dos siglos de las Feministas del Norte (Euro-americanas) (Kolmar & Bartkowski; Shih & Marcos en este volumen).

Donde Estoy en el Problema

Las viejas categorías, los viejos conceptos se han vuelto insuficientes; estos son casi incapaces de comprender la violencia de nuestros tiempos.

- “Vientos del Sur”, Corinne Kumar

En esta coyuntura, dejénme decirles que, yo, – quien, racial, legal y profesionalmente encajo con la descripción “blanca/anglosajona teórica académica feminista – estoy incómodamente enredada en las telarañas de supuestos, hábitos, conceptos y afectos que yo misma estoy tratando de exponer. A pesar de que yo pienso que estoy pensando “afuera de la caja”, los pensadores que yo veo como “adentro de la caja” también se ven a ellos mismos como pensantes fuera de la caja, como ellos están realmente. Es sólo que las cajas en las que nosotros estamos adentro y afuera son diferentes. Para alejarnos de los interminables divisionismos que frecuentemente fragmentan las iniciativas políticas y académicas – otro síntoma de la lógica excluyente de un sistema de conocimiento cientificista occidental – tenemos que alejarnos de, transformar, la caja (o paisaje) en sí misma/o.

Mi sueño “tortura” – pesadillesco como yo lo sentí en aquel momento – presentó esta problemática metodológica, no como un paisaje estático sino como un drama dinámico y densamente poblado y a pesar de que presentó mi posición como insostenible, también me condujo a mi toma de acción. Habiéndolo soñado cuando estaba esforzándome por escribir el primer borrador de este ensayo, éste actuó, no como una revelación sino como una serie de paradojas. “Yo” ocupo la posición de ambas torturadora y torturada. En esta extraña posición participante/testiga, yo me inscribo como “privilegiada” y “sin poder” al mismo tiempo. De alguna manera les causo dolor a

quienes me importan, en el proceso de transgresión de las reglas y al ofender las sensibilidades de la institución cultural que también me ha dado un espacio y una voz.

Yo me di cuenta en cuanto me desperté que las estructuras de plomo en las cuales las mujeres de mi sueño habían sido encasilladas provienen de mis años de enseñanza de la *Divina Comedia* de Dante. En la profundidad del *inferno*¹⁰, en el círculo de lo fraudulento, que son caracterizados como aquellos/as que hacen mal uso del intelecto, los/as hipócritas son encasillados/as en capuchas inmovilizantes de plomo. “Ellos/as tienen capotes con capas que tapan sus ojos, del tipo de corte que se usan para los monjes de Cluny, muy doradas por fuera para que fueran deslumbrantes, pero por dentro todas de plomo y más pesadas que aquellas impuestas por Frederick que fueron de paja. Oh, exhausto manto para la eternidad” (*Inferno* 23: 61 – 67). Al tratar de conectar el perfil de la hipocresía de Dante con la problemática que tenemos entre manos, yo solamente me puedo maravillar de qué tan precisamente mi inconsciente ha descrito el sistema de producción de conocimiento académico occidental. En mi sueño, cada una tiene que ser torturada. Los/as buenos/as sujetos de la academia se convierten en víctimas de su propia inteligencia mientras que sus “otros/as” son torurados/as (como argumenta Lugones) en grotescas distorsiones de si mismos/as. “Pero tu teorizas sobre mujeres y nosotras somos mujeres, de manera que ustedes se entienden estando teorizando acerca de nosotras Estas [teorías feministas “blancas/anglos] nos parecen a nosotras que nos obligan a asimilar algunas versiones de la cultura anglo, independientemente de qué tan revisada pueda estar esta versión” (Lugones & Spelman 1983, 21)¹¹. Al esperar crear un espacio para cierta clase de intercambio entre sujetos “diferentes” dentro de un contexto académico, entonces, ¿no estaré agravando precisamente la tortura, creando una ocasión incluso para una mutua inmovilización y aislamientos de mayor severidad? La deslumbrante apariencia de una comunidad de brillantes mujeres feministas oculta el “horror” de una traición ciega, impotente, exhaustiva del poder epistemológico de la comunicación y la interacción social (Kumar, capítulo 7 de este volumen). Como todas las figuras en el *inferno*, las hipócritas están condenadas a una invariable auto-similitud, habiéndose exiliadas a sí mismas del tipo de interacción que permite el cambio metafórico. “Una voz mata todas nuestras voces”. Excepto para Dante el peregrino, que reconoce al principio del poema que él está perdido y desorientado no hay salida de esta muerte-fin epistémica.

Caos

La ciencia clásica enfatiza el orden y la estabilidad; ahora, en contraste, nosotros/as vemos fluctuaciones, inestabilidad, elecciones múltiples y predictabilidad limitada en todos los niveles de la observación”

Ilya Prigogine, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (p. 4)

Al ver la imposibilidad de solución del problema dentro de los términos en los cuales ha sido planteado, hay, sin embargo, un cierto alivio. Me gustaría derivar una analogía – no para legitimar mi argumento, sino para abrir aún otra perspectiva sobre las dificultades y potencialidades del diálogo – entre esta coyuntura incómoda en la teoría feminista y una disyunción que ya ha sido reconocida entre el discurso clásico de la ciencia y las proposiciones de la teoría del caos.

Ofrezco esta analogía irónicamente. Aquí está la historia que la respalda. En una convención de la Modern Language Association, presenté una ponencia sobre las exclusiones practicadas por lo que yo llamo las “Estéticas Académicas” las prácticas cotidianas de instructores, casas editoriales y agencias financiadoras (Waller 2002). Después de mi presentación una horrorizada académica que estaba entre la audiencia se puso de pie de un salto y literalmente farfulló. “Pero...pero... ¿QUÉ SOBRE LOS ESTÁNDARES?!” Yo he llegado a apreciar esa respuesta, no obstante que en aquel momento tomé como muy desalentadora su incapacidad o falta de voluntad para entender mi argumento. Ella entendió, a un nivel visceral, y lo que ella estaba pidiendo, era cierto principio de rigor, cierta manera de mantener el sentido del equilibrio de la academia y del suyo propio, para contrarrestar lo que ella sentía como un vértigo epistemológico. Dado el hecho de que muchos/as humanistas se han sentido cómodos en las sistematicidades de la ciencia y por el hecho de que las prácticas de la enseñanza e investigación de la ciencia académica se han convertido crecientemente paradigmáticas para el resto de la universidad en los Estados Unidos, pienso que tal vez una analogía “científica” podría ser tranquilizadora. La teoría del caos es un enfoque para repensar la diferencia y la interacción que ha surgido del interior de la episteme occidental, un enfoque que usa el método científico para transformarse a sí mismo. De ninguna manera quiero decir que ésta es la ruta necesaria o correcta que deba tomar la teorización feminista. Lo ofrezco heurísticamente y por diversión, como un antídoto para quienquiera que pueda sentir angustia epistemológica por lo que yo estoy proponiendo.

El discurso clásico de la ciencia busca significados y regularidades, similitud y medición. Ilya Prigogine, líder de la teoría del caos, escribe “En el punto de vista clásico – y aquí incluimos a la mecánica cuántica y la relatividad – las leyes de la naturaleza expresan certezas” Con la teoría del caos “esto no es más así y el significado de las leyes de la naturaleza, cambia radicalmente, para expresar ahora posibilidades y probabilidades” (1996, 4). En su libro “Caos” (*Chaos*), James Gleick, un periodista científico del *New York Times*, platica las historias de los meteorólogos, físicos, matemáticos y biólogos que han tenido que desaprender sus hábitos de

equiparar lo que la ciencia clásica categoriza como aberración y desorden con “error” o “ruido” (68). La teoría del caos, coloca a la disciplinariedad y a la ontología, de maneras radicalmente diferentes

[A]l sistema de soluciones mostrado en los libros de texto. Ellos se comportan. Confrontados con un sistema no lineal, los científicos tendrían que sustituir las aproximaciones lineales o encontrar alguna otra incierta aproximación en la puerta trasera. Los libros de texto sólo muestran a los estudiantes, los extraños sistemas no lineales que darían paso a tales técnicas. No despliegan dependencia sensitiva sobre condiciones iniciales. Los sistemas no lineales con caos verdaderos han sido escasamente enseñados y raramente aprendidos. Cuando alguien se tropieza con este tipo de cosas –y ha sucedido – todo su entrenamiento argumenta a favor de considerarlas como aberraciones. Solamente unos cuantos fueron capaces de recordar que los sistemas lineales, solucionables y ordenados son las aberraciones (68)

Los sistemas no lineales incluyen interacciones complejas como aquellas que están relacionadas con el tiempo (meteorológico) y dinámicas fluidas. Pero el estudio de estos fenómenos dentro de la episteme de la teoría del caos hace además que los físicos regresen a lo que habían considerado previamente como fenómenos elementales. Ha empezado a surgir un paradigma de “ordenamiento al azar” en todo lo que uno trata de observar o medir.

Lo que la teoría del caos llama “sensibilidad a las condiciones iniciales” aparece como fundamental a esta “revolución” epistémica. Los patrones y procesos, no las entidades, se convierten en los objetos de estudio de este paradigma y la temporalidad o “la flecha del tiempo” - denegada por la física newtoniana, que fue emitida en términos de leyes universales - se vuelve constitutiva. “El futuro no está más determinado por el presente”, “los eventos... tienen un elemento de novedosa radicalidad a la descripción de la naturaleza” (Prigogine 1996, 5-6). Otra característica distintiva de estos patrones y procesos es su misteriosa repetición en diferentes escalas: un torbellino de basura en una calle funciona de la misma manera que lo hace un huracán (Gleick 1987, 108). La representación de “fracciones dimensionales” de caos (llamadas fractales) no involucra la medición del tamaño o ciclo de vida de las cosas, sino el anunciamiento y la ramificación de procesos (Gleick 1987, 104). Los biólogos que usan la teoría del caos, por ejemplo, no ven los órganos corporales sino los complejos de oscilaciones. Incluso algo tan pequeño como una proteína es vista como un sistema en movimiento (Gleick 1987, 79).

Si una necesita una metáfora heurística para los “conocimientos” que se hacen posibles cuando y donde la lógica excluyente y universalista se rompe, yo propondría provisionalmente la figura de “caos” (Esta es, por supuesto, una metáfora “occidental”, pero aún habiendo surgido dentro del occidente, evita la acción colonizadora de robarse una figura de otra cosmología). No quiero impulsar mucho la metáfora. La ofrezco como un refugio temporal para quienes así lo deseen. Es un punto de partida específicamente acuñado a los parámetros de la teoría feminista anglo/blanca. La sugiero para estimular el involucramiento con otras cosmovisiones, no como un fin en sí mismo.

Identidad e Identificación

Usando la analogía de la teoría del caos como un punto de referencia provisional, vuelvo ahora al asunto de agencia política abordado por Spelman y Lugones. En el prólogo de Lugones y su discusión de los resultados negativos de su ruptura de comunidad con las “Hispanas” (un término que no está usando para homogeneizar a través de clase, raza y cultura, como ella explica en su discusión). Ella muestra como las nociones de identidad e identificación que actualmente dirigen la mayoría de las discusiones académicas de agencia política feminista (y de otro tipo) están entre los principios de “herramientas del amo” que han contribuido a la confusión de *identificación* con *agencia* (Lorde 1948, 114-123). Ella critica su propio deseo de crear “una voz” fuera de las diferentes cadencias de las latinas del Sur y del Norte con quienes ella ha tenido una sensación de pertenencia y teoriza este deseo como una confusión de “solidaridad con ausencia de diferencia”¹² Después en este artículo, ella observa el efecto perjudicial que la combinación de agencia con imitación o, podríamos decir, identificación, ha tenido sobre mujeres - de ambos hemisferios - cuyas experiencias, historias e interpretaciones de persona y comunidad no son congruentes con aquellas de muchas de las feministas anglo/blancas. En la “voz” de Spelman, la cuestión de “voz” es en sí misma sutilmente disectada. Ella advierte la demanda implícita que cuando una habla en una “voz de mujer” una debería silenciar todas las otras dimensiones de la existencia de una, la última de las cuales no podría ser la colonización por una cultura que privilegia las voces de las personas percibidas como blancas, clase media, heterosexuales y cristianas (19). La teoría del caos sugiere una interpretación diferente de agencia que nos aleja de identidad e identificación y del imperativo de hablar en una “voz” que reitera los discursos dominantes¹³.

Espero que sea claro que mi propósito aquí no es engancharnos en un debate acerca de las políticas de identidad, sino desengancharnos de un sistema entero de pensamiento y de conducta identificatorio que está profundamente implicado en los nacionalismos, géneros, sexualidades e interpretaciones del imperialismo occidental¹⁴. En lugar de ello estaré clamando, que hay formas muy dispares de “pertenencia a” o participar en un movimiento, o enarbolar una posición contextualmente definida.

Sigo ahora con “identidad” como un término filosófico y político. La palabra (que fue acuñada tanto en las lenguas romances y germánicas) proviene del latín *ídem*, que significa lo mismo (*idem* + *tas*, *tatem* “similitud”). La primera definición dada para “identidad” en el *Oxford English Dictionary* (O.E.D) es “La cualidad o condición de ser lo mismo en sustancia, composición, naturaleza, propiedades o en cualidades particularmente en consideración; absoluta o esencial similitud; unidad”. La segunda es “la similitud de una persona o cosa, todo el tiempo y en todas las circunstancias; la condición o hecho de que una persona o cosa es ella misma y no algo más; individualidad, personalidad”. El quinto significado es el más suelto y menos homogeneizante: “La condición de ser identificada en sentimientos, intereses, etc.” Como definiciones de “identificación” el O.E.D ofrece: 1. (a) La elaboración, consideración o tratamiento de una cosa como idéntica con (a) otra o de dos o más cosas como idénticas de una a otra... (b) El convertirse o hacerse uno/a mismo/a uno/a con el/la otro/a en sentimientos, intereses o acción. 2. La determinación de identidad, la acción o proceso de determinar qué es una cosa; el reconocimiento de una cosa siendo lo que es” (1368). *Identidad e identificación*, esto es, ayudan a materializar un atemporal, no relacional y homogeneizante punto de vista sobre la gente que, análogamente al enfoque de la ciencia clásica al mundo natural, busca entender el mundo social e, término de entidades discretas, que sean dignas de medición, predicción y auto-consistencia. Desplegado dentro del marco de pensamiento y significación que yo he estado llamando “occidental” éstos términos probablemente no son muy útiles (parecen ser bastante arriesgados, de hecho) para alguien que trata de romper con los hábitos de la binariedad y el universalismo. La teórica de cine Anne Friedberg, observa la clara adecuación de la identificación cinematográfica con el patriarcado edípico occidental: “La identificación ... replica con claridad la estructura del patriarcado. La identificación demanda similitud, necesita similitud, desapueba la diferencia” (36). Dado que estas “identidades”, a pesar de sus pretensiones esencialistas, son constituidas relacionalmente en términos de “otros/as”, estos/as “otros/as” vienen a parecer amenazantes de la integridad de las “personalidades” así construidas. Como lo ha hecho claramente la historia Euro-americana, parece deseable dominar, incluso eliminar, estos/as amenazantes *otros/as*.

Una gran cantidad de académicos/as han mostrado cómo el patriarcalismo extremo del fascismo en el siglo veinte buscó solidificar identidades e identificaciones hasta el punto de un genocidio literal (Theweleit 1987; Waller 1995). Ha sido mucho menos obvia para la conciencia liberal el cómo la lógica binaria en sí misma y los sujetos que la producen, confinan la producción de conocimiento a una clase de solipsismo colectivo, sostenido por paranoias epistemológicas e ideológicas. La tarea de tener que representar al conocimiento como estable, coherente y correcto implica crecientemente representaciones desesperadas de diferencias constitutivas como oposición y amenaza, en tanto que la diferencia conceptual/cosmológica es representada como irreal, exótica, primitiva, o de otra manera inútil¹⁵.

Podemos esperar que los mismos términos signifiquen algo muy diferente, no obstante, cuando son expuestos dentro de otras lógicas. Por ejemplo, Sylvia Marcos puede hablar acerca de las mujeres en México que están empezando a identificarse como indígenas y, diciendo algo más, que ellas se ven a sí mismas como idénticas unas a las otras, que todas tienen los mismos intereses y sentimientos o que solamente ahora ellas saben quiénes son. Como Marcos lo demuestra en gran detalle, los procesos de toma de decisiones del movimiento *Zapatista* de base indígena requieren diferencia – de opinión, sensibilidad, estética, historia y así sucesivamente – en su creación de alternativas a la opresión política y militar. La heterogénea serie de oradores que “representaron” al movimiento indígena ante el Congreso Mexicano en marzo del 2001 (cada uno de los/as cuales habló un español diferente, fuertemente imbuido por el acento de su lenguaje indígena), es un ejemplo de esta interpretación fundamentalmente “diferente” de la diferencia, o una oposición a capitular ante la lógica occidental isomorfa (Marcos, capítulo 4, en este volumen). Identificándose como indígenas no significa que las mujeres indígenas se están convirtiendo en nacionalistas culturales. Tal ecuación tiene mucho sentido con el afirmar que el clima (el estudio del cual condujo a la creación de la teoría del caos) es auto-consistente, autónomo y predecible.

Los pocos párrafos siguientes están dirigidos a lectores que permanecen, como yo, vigorizados por “teorías elevadas” las cuales, como Elizabeth Bruss ha argumentado persuasivamente, primero aparecieron en la academia al calor del movimiento en contra de la guerra de Vietnam, como un desafío a la producción imperial de conocimiento (1982)¹⁶. Por favor sientáanse absolutamente libres de brincar la siguiente sección, “Agencia y Participación Política”, si este modo de teorizar es secundario a sus intereses. No estoy argumentando que las siguientes líneas de pensamiento son del todo cruciales para el diálogo feminista; es, más bien, un conjunto de movimientos que me encuentro haciendo, que tienen que ver con mi particular formación intelectual.

Como vimos anteriormente, eso que es representado como “diferente” dentro de la lógica que toma unidad e isomorfismo en lugar de interacción y diferencia son fundamentales para tener una carga negativa y serán muy probablemente percibidas como una amenaza. Un término se convierte en primario por lo tanto “bueno”, “normal”, “saludable”, “verdadero”, mientras el otro término se convierte en secundario, por consiguiente “malo”, “desviado”, “enfermo”, “criminal”, “loco”, “falso”. Derrida explica en su ensayo “La Violencia de la Letra: De Lévi-Strauss a Rousseau” (*The Violence of the Letter: From Lévi-Strauss to Rousseau*) cómo las oposiciones binarias a través de las cuales son producidos los significados y conocimientos dentro de esta lógica son recuperadas por una “violenta” jerarquización, en la cual un término se convierte en privilegiado sobre el otro, eclipsando la relación mutuamente constitutiva de los términos y reduciendo a un estatus de negación al término secundario (1974, 101-164). Una combinación bizarra de estas negaciones ha tendido a ponerse en primer plano entre uno y otro en situaciones políticas polarizadas. Los nazis notoriamente agruparon a judíos/as, gitanos/as, homosexuales, socialistas y personas discapacitadas juntos en su búsqueda de una “solución final” al “problema” de la diferencia (Theweleit 1987, 383). Más recientemente una carta de odio recibida por una activista de derechos humanos que trabaja en la frontera San Diego/ Tijuana decía en una parte: “Regresa a T.J. (Tijuana) y mira al mulo cogiendo a la puta.... Deja de criticar a la patrulla fronteriza y a los blancos que están tratando de salvar nuestro país blanco de los judíos y de sus secuaces homosexuales en el gobierno quienes no actuarán en nombre de la raza aria blanca” (Waller 1994, 86). Incluso cuando una trata de crear un discurso radical, transformativo dentro de esta lógica, el resultado es, en el mejor de los casos, aporético. Alguien que tiene, o que encarna, una “identidad diferente”, por ejemplo, es, en cierto sentido un oxymoron. Sea que la identidad en cuestión es estructurada como la identidad en relación a la cual se supone que es diferente – en cuyo caso no es diferente de una manera fundamental, estructural - o es *diferente* de la identidad en cuestión en cuyo caso no es percibida como una *identidad* adecuada. Como Corinne Kumar lo ha referido irónicamente en nuestras reuniones en Irving, tal figura puede ser solamente un “sujeto malo” o un “no sujeto”.

En la academia norteamericana, y en el sistema legal norteamericano, dos guardianes de la “verdad” estadounidense, esta clase de oxymoron es manejada cautelosamente. En la academia un fenómeno como este sujeto puede ser encriptado como un objeto de estudio (ejemplo, Estudios de las Mujeres, Estudios de los Negros/as, Estudios de Homosexuales y Lesbianas, Estudios de Chicanos/as, Estudios Étnicos). En la Corte, como lo ha argumentado Eve Sedgwick elocuentemente, dos estrategias

aparentemente contradictorias – “minorizando” (la otredad) y “mayorizando” [lo similar] - coexisten pacíficamente para garantizar la integridad de una “epistemología del closet” heteronormativa (1990, 40-44). Incluso en teorizaciones desconstructivas (las cuales, yo enfatizaría, nunca han sido planteadas como nuevas por Derrida, sino algo más como el “caos” siempre inmanente en el logos occidental) aunque la *différance* es considerada constitutiva de sujetos, en el sentido de que nombres y subjetividades siempre llevan las trazas de una relación diacrítica desde las cuales éstas emergen, las “diferencias” que tienden a ser teorizadas han sido las mismas que han surgido en contextos más positivos. La “diferencia” en la academia norteamericana se refiere todavía a las “identidades marcadas” que tiene que ver con género, raza, etnicidad, sexualidad, discapacidades y, más recientemente, con posiciones de sujeto “transnacionales” y “diaspóricas”.

La diferencia, en efecto, ha venido a significar posiciones de desventajas, negativas o anómalas de cara al estado nación. Cuando hablamos acerca de la diferencia tendemos a significar categorías de personas marginadas por la cultura dominante. Una vez que se ha mostrado que esas diferencias no son “esenciales”, en el sentido de que son fundamentadas retóricamente, más que política y ontológicamente, la discusión se enfoca en cómo usar esta diferencia transgresiva, subversiva o desconstructivamente, al servicio de, para usar términos de Judith Butler, “iluminar los límites violentos y contingentes del régimen normativo” (53). En ciertas teorizaciones recientes de globalización, se nos ofrecen nuevos/as candidatos/as para el rol del agente histórico mundial (Hardt & Negri 2000; Sassen 1998, 81-109). Pero, mientras un régimen particular normativo (llamado “heteronormatividad” en el contexto de la teoría de género; llamado “imperio” en el contexto de la teoría de la globalización) es desnaturalizado, la misma estructura centro/margen parece permanecer intacta. Esto significa que, diferentes límites o formas marginales y los procesos necesariamente violentos para iluminar sus violentas exclusiones y su contingencia permanecen existiendo: “Si hay una violencia necesaria en el lenguaje de la política, entonces el riesgo de tal violación bien podría ser seguida por otra [violación] en la cual empezamos, sin fin, ... a admitir – y aún nunca a admitir completamente – las exclusiones a través de las cuales procedimos” concluye Judith Butler en su brillante, si bien pesimista, artículo “Cuerpos que Importan” *Bodies That Matter* (53).

Si te has brincado la sección pasada de “teoría de alto nivel”, por favor regresa aquí. Yo estoy disertando sobre las especificidades de la desconstrucción a la operación de la diferencia dentro de la episteme occidental.

Cuando preguntamos qué tan bien debe trabajar esta ardua práctica de admitir y fallar en admitir las exclusiones a través de las cuales uno procede, como las bases para el diálogo, la comunidad y las colaboraciones activistas transculturales, sus límites se hacen obvios. A pesar de que es necesario para las académicas feministas norteamericanas blancas/anglo involucrarse en este tipo de práctica como un tipo de *askesis* de rigurosa auto-desconstrucción, esto no puede llevar en si mismo a una apreciación significativa y práctica de la disimilitud entre tal sistema binario, jerárquico y centralizado y otros sistemas que construyen la diferencia relacional diferentemente. Lo que no ha sido tomado en consideración son las diferencias de, para tomar prestado un término de Sylvia Marcos, “cosmología”.

Agencia y Participación Política

Venir a “entender” las diferencias entre cosmologías y aprender a abandonar, no un marco o el otro, sino el terreno interactivo, no encajonado, “caótico”, que la colaboración transcultural requiere y crea, ha sido el foco por algún tiempo de muchos artistas, activistas y teóricos fronterizos quienes aprecian la visión “holográfica” con que ellos han sido premiados (y/o maldecidos) por su ubicación en la frontera entre EUA/México (Anzaldúa 1987; Hicks 1991; Mancillas et al. 1999). El ecofeminismo y los estudios científicos feministas también han entrado en este terreno, Vandana Shiva trabaja muy directamente concentrando su atención entre unos y otros diferentes sistemas de conocimiento; Sandra Harding y Donna Haraway “sitúan” el pensamiento científico occidental a través de establecer relaciones comparativas reveladoras (Haraway 1997, 137-140; Harding 1998; Mayberry et al. 2001; Shiva 1988). De su propia iniciativa, algunos/as sanadores occidentales y no occidentales han forjado colaborativamente nuevos enfoques heterogéneos y localmente apropiados para enfrentar la crisis VIH/SIDA (Field 2003). Nuestro proyecto en ***Diálogo y Diferencia*** es específica y pragmáticamente investigar las diferencias cosmológico/epistemológicas como un recurso para, en lugar de un obstáculo a, desafíos colaborativos feministas a la globalización.

Repensando agencia política, como lo hemos visto en el contexto del dialogo entre Lugones y Spelman, una de nuestras tareas más urgentes es involucrar este desafío en las movilizaciones. Permítanme concluir con dos ejemplos de cómo las nociones de agencia de las mujeres y participación política empiezan a expandirse y a cambiar cuando cierta interacción cosmológica y epistemológica empieza a tener lugar.

En su investigación sobre agencia política femenina entre las mujeres rurales del reino de Aceh, Indonesia, la académica del Asia y el Sudeste Asiático, Jacqueline Siapno argumenta que - la versión particular del Islam, codificada y practicada en Aceh, en conjunto con una estructura de parentesco patrilineal pero matrifocal así como la formación “incompleta” del estado nación de Indonesia del cual Aceh está peleando su independencia – es la base de una “relativa ausencia de jerarquías de género”. Un completo conjunto de relaciones diferentes, entonces, se hace relevante al estudio de agencia: “En lugar de asumir que género, raza, clase y sexualidad son de antemano significativas, sería útil mirar las diferencias que son localmente significativas – tales como matrifocalidad, generación, sistemas de rangos, lugar de origen, parentesco, propiedad de la tierra – los mapas de relaciones sociales indígenas en aquella sociedad en particular” (2001, 279). En particular, Siapno se enfoca en el sincretismo entre el *adat* o leyes comunes y la forma particular de Islam practicada en Aceh. El reino de Aceh fue un centro cosmopolita de aprendizaje islámico, gobernado en el siglo XVII por una sucesión de cuatro mujeres jefas de estado que resistieron con éxito los intentos coloniales de los holandeses para reorganizar la sociedad patriarcalmente. Siapno argumenta que debido a “el relativo poder y autonomía de las mujeres en términos de propiedad de la tierra, control del hogar, la familia y asuntos locales de la comunidad, las mujeres de Aceh no sufren de la misma ansiedad de otras mujeres en otras partes en relación a su marginación en movimientos nacionalistas modernos” (279).

Estudiar cómo esta autonomía es expresada en relación al movimiento separatista de Aceh y el movimiento feminista con base en Yakarta puede revelar a mayor profundidad su significación política, tanto para ellas mismas como para lectoras/es de otras latitudes. A la inversa, si uno afirma que la agencia política requiere el identificarse con alguno de estos movimientos, la agencia política de las mujeres de Aceh permanecería en la oscuridad (ver también a Spivak 1996, 294). Sus “formas de agencia de género errantes e insurgentes” son resistentes a la integración tanto del movimiento separatista local nacionalista como del movimiento feminista de clase media alta basado en Yakarta – el primero porque la incorporación dentro de este movimiento dominado por hombres disminuiría su autonomía y el segundo porque la posición antipatriarcal del movimiento urbano no es relevante a, ni se dirige a, su situación. Siapno elabora: “Para las feministas urbanas de clase media alta de Yakarta, ‘feminismo radical’ y politización significa rebelarse en contra del patriarcado a través de la autonomía sexual y de trabajar por la liberación del cuerpo femenino de la prisión de la moral represiva – monogamia, tabúes en contra del sexo pre-marital y

extra-marital“. Una joven feminista de Aceh que trabaja en una ONG en Yakarta encuentra, en contraste, que aún cuando desea interactuar e intercambiar ideas con estas mujeres, no quiere seguir el camino y los principios que ellas han elegido. Significativamente, esta falta de identificación no impide la colaboración entre ellas. Las diferencias de agendas, de definiciones, de valores no evitan que las feministas de Aceh se involucren completamente “en misiones voluntarias para encontrar evidencias en la investigación de cientos de casos de violación y violencia contra las mujeres para hacer responsables a los gobiernos y los militares oficiales de estos atroces crímenes mediante juicios” (282).

Mientras que no puedo empezar a hacer justicia al profundamente revelador y sensible estudio de Siapno, cito aquí dos de sus formulaciones como particularmente relevantes al argumento que he venido haciendo aquí acerca del diálogo y la diferencia. Primero, ella sitúa la agencia política femenina, no como análoga a, o adjunta a, la agencia política masculina, sino como una implícita crítica a ésta: “En contraste a la estrategia masculina nacionalista de ataque frontal a través de la insurgencia armada, las estrategias femeninas contra el ejército de Indonesia ha tomado una forma más oculta, menos de auto-promoción” (285). Segundo, ella reformula la noción de “conflicto religioso” invocada por el gobierno de Yakarta, el cual opera a nombre de su forma estatista del Islam para legitimar su represión a Aceh y, recientemente, al cristiano Timor del Este: “La oposición religiosa surge como una alternativa al estado nación secular y las formas religiosas de oposición son quizás las formas más efectivas y omnipresentes de representación de masas y participación en Aceh y Timor del Este” (285). En ambos casos, estimula a las académicas feministas a analizar las formas *no seculares* de agencia femenina y organización colectiva en lugar de privilegiar a los movimientos seculares (284).

La perspicacia crítica de Siapno de que muchas feministas occidentales han ignorado o no le han dado primacía a las interpretaciones religiosas tiene ramificaciones más amplias¹⁷. Parecería, a la luz de la obra de Michel Foucault sobre la producción y circulación del poder del estado, que las teóricas feministas y los/as etnógrafos/as tendrían una apreciación altamente desarrollada de las estrategias de oposición no nacionalistas y de las estructuras de género y parentesco no estatistas. Pero en la academia norteamericana donde el conocimiento es definido como secular (a pesar de las profundas raíces de la ciencia en la ortodoxia monástica y religiosa) incluso, o especialmente los pensadores inspirados en el marxismo se encuentran enmarañados en un “materialismo histórico” excluyente, así como las feministas que equiparan el

conocimiento religioso con el patriarcado o ubican la posibilidad de agencia femenina exclusivamente dentro de visiones seculares del mundo (Noble 1993)¹⁸. De gran importancia, de una manera que el espacio no me permite exponer aquí, la discontinuidad de las interpretaciones religiosas comienza a surgir como una ceguera paralizante al funcionamiento del “patriarcado” en los discursos seculares occidentales (Abeyesekera 1995, 13-16). O, para decirlo en forma diferente, la oposición convencional entre racionalismo secular y religión en el occidente, que es en sí mismo un legado de la ilustración europea, necesita *no* ser un asunto de división entre las feministas que buscan trabajar juntas. Cuando ambos son vistos como sistemas de creencias diferentes, el asunto se convierte en si y cómo los discursos, religiosos o seculares, suscriben estructuras jerárquicas de opresión.

Mi segundo ejemplo sobre la necesidad de diálogo a través de cosmologías diferentes será el análisis de Sylvia Marcos acerca de la continuidad entre el pensamiento religioso maya precolombino y el activismo indígena del siglo veinte. Su ensayo “Pensamiento Religioso Corporizado: Las Categorías de Género en Mesoamérica” (2000) ofrece una descripción fructíferamente evocativa del funcionamiento de las categorías de género y “diferencia” en el pensamiento precolombino mesoamericano, un estudio que es particularmente útil aquí por el uso del trabajo feminista teórico sobre el cuerpo como su punto de partida. Marcos empieza distinguiendo entre la construcción del género centralizada, binaria oposicional que suscribe la tradición metafísica europea y “la unidad dual femenino-masculina” fundamental para la creación, regeneración y sustento del cosmos en el pensamiento mesoamericano (Marcos 2000, 93-94). La relación entre la dualidad de géneros de mesoamérica funciona en un continuum más que como una oposición polarizada y los términos de la dualidad no son fijos sino que están en cambio constante. Desde un/a creador/a supremo/ha pensado como un par masculino/femenino, descienden otras deidades duales, encarnando todos los fenómenos naturales, los cuales son conceptualizados como fluida en tránsito permanente, reversible y en constante reflujo dentro de la dualidad cósmica, Marcos señala:

Nunca podemos inferir una categorización de un polo como “superior” al otro. En su lugar, una característica sostenible de este universo conceptual parece ser el despliegue de dualidades. Esta elaboración de dualidades se manifiesta en todos los niveles de cielo, tierra y debajo de la tierra así como de los cuatro rincones del universo.... La dualidad permea el cosmos entero, dejando su huella en cada objeto, situación, deidad y cuerpo.... Estas correspondencia e interrelaciones estuvieron inmersas en un movimiento permanente y recíproco: el flujo y reflujo del universo y el cuerpo y entre la dualidad cósmica y los

cuerpos de hombres y mujeres vertidos nuevamente como una corriente desde el cuerpo femenino al masculino y desde esta dualidad al cosmos (1998, 373, 375-376).

El ideal hacia el que este cosmos, incluyendo sus habitantes humanos, luchan es una clase de balance o equilibrium más que la permanencia o estatismo. La búsqueda del centro del cosmos y el encontrar un medio camino de opuestos combinados y recombinados fueron tanto una responsabilidad colectiva urgente como una expresión de virtud personal. Las diferencias de género y de deseo sexual, consecuentemente, jugaron/juegan un rol enteramente diferente al que juegan en la identidad occidental centrada en la lógica¹⁹. Hay corrientes de energía, el movimiento que anima todas las dimensiones y modalidades de este cosmos. Marcos describe elocuentemente el cuerpo material como “un torbellino generado por la dinámica confluencia de múltiples entidades, tanto materiales como inmateriales y siempre contradictorias, que se combinan y recombinan en un juego interminable” (375). En lugar de funcionar para crear centros y márgenes (exclusiones que debemos, trágicamente, seguir confesando) en otras palabras, la “diferencia” para la cual las interpenetrantes categorías de género son una figura fundamental, mantiene a cada quien y a todo en interrelación y en proceso.

Marcos (capítulo 4), en este volumen, lee muchas dimensiones de la resistencia de los *zapatistas* y de otros grupos indígenas al gobierno mexicano como una sostenimiento de esta cosmología en el siglo veinte/veintiuno. Estos grupos insisten en defender y perpetuar esta cosmología de cara a los etnocidios del capitalismo global. Esta es una cosmología definida, significativamente, no en términos de un grupo étnico particular sino en un modo de ser en, e interpretación de, el mundo. En cada nivel, desde las políticas de género de su infraestructura, hasta sus estrategias de organización comunitarias, su habilidad para crear nuevas alianzas e “identidades” que confunden a la ciudad de México y la ausencia de declaraciones ideológicas programáticas, la base y textura de los conceptos de persona y agencia política enarbolados parecen estar en coordinación con aquellos que Marcos describe en su investigación sobre religión mesoamericana. Una no se puede identificar con el movimiento *Zapatista*, porque éste evita la construcción de la identidad que demanda y suscribe identificación. Una solamente puede unirse a los modos de participación, basada en un diferente tipo de diferencia que constituye el mismo movimiento. La agencia política se convierte y puede ser solamente esa militancia siempre cuestionadora y siempre cambiante.

La carencia de isomorfismo entre el “buen” sujeto feminista de la academia norteamericana y la agencia que se materializa en el contexto de las diferencias fluidas, no binarias no constituye un problema que necesita ser resuelto. No puede ser resuelto y mi interés no descansa en domesticarlo. Yo he estado argumentando que son precisamente las así llamadas (desde la perspectiva “occidental”) relaciones caóticas que surgen de un diálogo interactivo no-jerárquico, no colonizador las que efectivamente puedan desafiar la lógica neocolonial, corporativa del Imperio. Pero para que este potencial sea realizado, tienen que haber relaciones, junto con una voluntad de no “saber” hacia dónde nos puedan llevar estas relaciones.

Notas

¹ La obra de Chandra Mohanty *Feminism Without Borders* y dos antologías *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* editada por Jacqui Alexander y Chandra Mohanty y *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, editada por Inderpal Grewal y Caren Kaplan, se encontraron con que hacer estudios comparativos no es una tarea fácil, pero respondieron a este reto de forma que me han parecido particularmente inspiradoras.

² En 1997 en la Universidad de California, Riverside una conferencia - sobre los nuevos feminismos en desarrollo bajo situaciones militarizadas alrededor del mundo - reunió a 162 ponentes provenientes de 27 países. El volumen *Frontline Feminisms: Women, War and Resistance* (2000) en el cual 31 de esas presentaciones fueron publicadas, no trato de teorizar sus potenciales relaciones, sólo buscaba traer nuevos feminismos de otras partes a la atención de las feministas norteamericanas y estimular la case de relaciones de redes – de escolares, activistas, y de ambas – que pueden desafiar al *status quo* sociopolítico y conceptual. Los ensayos fueron montados de manera que formaran una comunidad de expresión donde los “textos” pudieran hablar unos con otros acerca de temas comunes. *Dialogo y Diferencia* da un paso más allá en la exploración del potencial transformador de dichas interrelaciones en áreas específicas del activismo y la teoría feminista.

³ Anzaldúa & Moraga usan el término “mujeres-blancas-clase media” para indicar una fuerza o fenómeno que sienten que es la fuente mayor de división dentro del feminismo. El término aparece en una carta para colaboradores potenciales, que ellas citan en su introducción en la primera edición de *Este Puente Llamado mi Espalda*. Al usar el término “blanco” feminismo académico, con “blanco” entrecomillado, estoy siguiendo su uso en cierto grado. No me refiero a ciertas personas, identidades o posiciones de sujeto, sino a algo más relacionado con disciplina, compuesto tanto de metodologías, como de sociologías.

⁴ Nota de la traducción – No hay una traducción apropiada para este término en español. “Para Judith Butler los actos performativos o *actos del habla* (Austin 1986) son ‘formas autoritativas del habla’. ‘La mayoría de las expresiones performativas son por ejemplo explicaciones acompañadas por una acción determinada y que ejercen poder vinculante’ (Butler 1995, 297). Algunos ejemplos son sentencias jurídicas, bautizos, ritos de iniciación, declaraciones de propiedad, expresiones de deseo y exclamaciones’ (Zapata, 2001, 228).

⁵ He presentado algunas descripciones por y acerca de “aquellas que están molestas por su exclusión” en un ensayo previo titulado “*Academia Aesthetics and Global Feminism*” el cual ha sido publicado en italiano como “*Feminismo globale ed estetica nell’academia*” (Waller 2002, 287-300).

⁶ Aquí me estoy anticipando al ensayo de Corinne Kumar “*Vientos del Sur*” con el cual inicia la parte III de este volumen. Kumar hace énfasis en el hecho de que cuando ella se refiere al “Sur” éste puede encontrarse geográficamente en localidades del “Norte” y viceversa por supuesto. Refiero al/la lector/a a su ensayo para explicar mi uso del “Norte” aquí.

⁷ Barbara Johnson resume las relaciones y procesos que Derrida está tomando en cuenta con el término *différance*: “Significar ... es automáticamente *no* ser. Tan pronto como hay significado, hay diferencia. La palabra de Derrida para este intervalo inherente en cualquier

acto de significación es *différance*, proveniente del verbo francés *différer* que significa a la vez 'ser distinto' y 'diferir'. Lo que Derrida intenta demostrar es que esta *différance* habita en el mero centro de lo que parece ser inmediato y presente ... la ilusión de la misma presencia de significado o de conciencia es producida de esta manera por la represión de las estructuras diferenciales desde las cuales estas surgen" (Johnson 1981, ix).

⁸ Trabajos teóricos recientes sobre "comunicación y comunicabilidad" son un recordatorio particularmente deprimente de los límites que implica el partir de la epistemología occidental "aquí". Ver por ejemplo a *The Inoperative Community* de Jean-Luc Nancy (1991). Para una buena crítica de la teoría de la comunidad de Nancy ver el libro de Grant Kester *Conversation Pieces; Community and Communication in Modern Art* (2004). En una presentación en la Universidad de California Riverside, José Esteban Muñoz, académico de estudios de *performance* y autor de *Disidentifications: Queers of color and the Performance of Politics*, planteó que él ha empezado a abandonar el término "comunidad" completamente a favor de la noción de "pertenencia" que se aleja de la asociación de relación con homogeneidad (2002). Philomena Essen y David Theo Goldberg han acuñado el término "clonación cultural" para describir la reproducción de similitud normativa en y por una sociedad (2002). El Grupo de Trabajo Colectivo sobre "Mujeres, Pobreza y Globalización de la Universidad de California Riverside está investigando sobre los efectos violentos de y las respuestas a, esta "clonación cultural" entre las mujeres comunes confrontando el "imperio" de la globalización neoliberal.

⁹ Arjun Appadurai, casi dos décadas después de Lugones y Spelman, lucha de nuevo con el imperativo de producir conocimiento en colaboración, entre culturas, en su ensayo para introducir el milenio! "*Globalization*" uno de los ejemplares de la revista *Public Culture*. No cita el artículo de Lugones y Spelman, sin embargo y parece conservar un modelo pedagógico que coloca al pensamiento "sistemático" en oposición a discursos indígenas y de gente de base, una oposición que Chandra Mohanty criticó completamente en "*Under Western Eyes*" y Corinne Kumar rechaza en este volumen. En su párrafo de conclusión Appadurai escribe "... esas voces críticas que hablan por el pobre, el vulnerable, el desposeído y el marginado en el foro internacional en el cual son creadas las políticas globales carecen de los medios para producir una comprensión sistemática de la globalización" (18). En una buena moda liberal (no obstante que él invoca a Marx) se imagina un "flujo de conocimientos acerca de la globalización" más democrático para ser alcanzado, paradójicamente, creando una "nueva arquitectura" para producir e intercambiar conocimiento (18). La metáfora de la arquitectura reinstala la lógica excluyente de la que él afirma distanciarse; la ausencia en el artículo de cualquier referencia a las negociaciones transculturales que han llevado a cabo teóricas feministas como Lugones, Spelman y Mohanty enarbola su reinscripción a la lógica occidental hegemónica. a un nivel práctico.

¹⁰ Nota de la traducción – La palabra infierno, está en italiano en el original: *Inferno*.

¹¹ Las imágenes de mi sueño también hacen referencia a la caracterización de Chandra Mohanty de las formas en las cuales las pretensiones de vanguardismo y arrogancia de "primer mundo" del papel de agentes políticas mantiene a las feministas del "primer mundo" "inmovilizadas dentro de una auto-representación discursiva secular, liberada y en control de sus vidas" (1991, 350).

¹² Esta crítica también necesita hacerse con el capítulo sobre "Transnational Networks on Violence against Women" en el libro *Activists Beyond Borders* (1998) de Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink. Su marco de ciencia política norteamericana no problematizado - que equipara agencia política tanto con "unidad" como con identificación con los valores morales, ideológicos y económicos de Estados Unidos – aparece como que los ha impulsado hacia una posición de extrema negación de la diferencia, sea esta cultural, económica o ideológica. No hay discusión, por ejemplo, del tipo de aquellas que Sylvia Marcos y Corinne Kumar llevan a cabo en este volumen, de diferentes interpretaciones de justicia, de persona, de violencia, de libertad y muchas otras. Sintomáticamente sus descripciones se desarrollan como una narrativa lineal que conduce al éxito de las versiones occidentalmente conceptualizadas y occidentalmente dirigidas del movimiento de los derechos humanos de las mujeres con Charlotte Bunch a la cabeza. Lo que para ellas cuenta como "éxito" es, sin embargo, sentido como neocolonial o imperial por las activistas para quienes las agendas e interpretaciones no encajan con aquellas de BUNCH Keck y Sikkink. El análisis de Chandra Mohanty en "*Under Western Eyes*" confirma, desafortunadamente, no haber sido actualizado en los casi veinte años desde su primera publicación en 1984.

¹³ En su ensayo "You Have a Voice Now, Resistance is Futile!" Shaswati Talukdar, realizador de cine nacido en la India, presenta una discusión abre-ojos de este imperativo tal como surgió en la recepción de su película *My Life is a Poster* (Talukdar 2001, 335-340).

¹⁴ El estudio de José Esteban Muñoz *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (1999) grandiosamente amplía este punto acerca de la identificación. Ver también su artículo "Feeling Brown: Ethnicity and Affect in Ricardo Barcho's *The Sweetest Hangover (and other STDs)*" (2000) en *Theatre Journal*.

¹⁵ Corinne Kumar describe este fenómeno vívidamente en "Vientos del Sur".

¹⁶ Como ya he argumentado en otra parte, una vez que las traducciones al inglés estuvieron disponibles, las interpretaciones americanizadas desnaturalizaron las críticas del conocimiento del postestructuralismo francés (particularmente Derrida) (Waller 1993).

¹⁷ Mira Zussman, académica de estudios religiosos, ha remarcado esta tendencia en su propio trabajo presentado en la conferencia sobre "Conocimientos y Sexualidades" que tuvo lugar en la Universidad de California *Riverside* en febrero, 2002. Fue sólo hasta veinte años después de que ella estuvo enfocada en el uso de la tierra entre las personas que ella estaba estudiando que ella pensó en volver su atención hacia algunos diseños que ella vio que las mujeres reproducían. Los "diseños" se dio cuenta ella, finalmente, eran escritos, preservados de la tradición religiosa Berber que los colonizadores árabes habían tratado de suprimir.

¹⁸ Dipesh Chakrabarty escribe sobre su lucha para mantener abiertas sus categorías marxistas en sus estudios sobre trabajo en India donde "la actividad humana (incluyendo lo que uno podría, hablando sociológicamente, considerar como trabajo) es frecuentemente asociada con la presencia y agencia de dioses o espíritus en el mismo proceso del trabajo" (Chakrabarty 1997, 39-40).

¹⁹ La teórica de cine Laura Mulvey, entre otras, ha argumentado como la figura de la mujer funciona como una garante de el *phallus*, el nombre del padre, la ley en la cultura occidental patriarcal. "Las mujeres entonces están en la cultura occidental como significante del hombre otro, vinculado por un orden simbólico en el cual el hombre puede acabar sus fantasías y obsesiones a través de dominio lingüístico imponiéndolas sobre la imagen silenciosa de la mujer atada todavía a su lugar como portadora, no creadora de significado" (1989, 15). Gayatri Spivak expone algo similar en términos más filosóficos en "Displacement and the Discourse of Woman", donde ella discute el uso de Derrida de la figura de la mujer en *Spurs: Nietzsche's Styles* (1983, 169-195).

Referencias Bibliográficas

Abeysekera, Sunila. 1995. "On the Violence of Patriarchy." In *In the Court of Women: The Lahore Tribunal on Violence Against Women 1993-94*. Assembled by The Simorgh Women's Collective and the Asian Women's Human Rights Council. Lahore, Pakistan: Simorgh Women's Resource and Publication Centre. 13-16.

Alexander, Jacqui and Chandra Talpade Mohanty, eds. 1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York and London: Routledge.

Anzaldúa, Gloria and Cherríe Moraga, eds. 1981, 1983. *This Bridge Called My Back*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press.

_____. 1987. *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Bruss, Elizabeth. 1982. *Beautiful Theories: The Spectacle of Discourse in Contemporary Criticism*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York and London: Routledge.

-
- Chakrabarty, Dipesh. 1997. "The Time of History and the Times of the Gods." In *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, ed. Lisa Lowe and David Lloyd. Durham and London: Duke University Press.
- Dante Alighieri. 1982. *The Divine Comedy of Dante Alighieri*. With an English Translation and Commentary by Allan Mandelbaum. 3 vols. New York: Bantam.
- Derrida, Jacques. 1974. "The Violence of the Letter: From Lévi-Strauss to Rousseau." In *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- _____. 1978. "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences." In *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____. 1982. "Différance" and "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy." In *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dick, Kirby and Amy Ziering Kofman. 2002. *Derrida*. Documentary film available on VHS and DVD. New York: Zeitgeist Films.
- Essed, Philomena and David Theo Goldberg. 2002. "Cloning Cultures: The Social Injustices of Sameness." *Ethnic and Racial Studies* 25 (November): 1066-82.
- Field, Eric. 2003. Personal Communication.
- Friedberg, Anne. 1990. "A Denial of Difference: Theories of Cinematic Identification." In *Psychoanalysis and Cinema*. Ed. E. Ann Kaplan. New York and London: Routledge.
- Gleick, James. 1987. *Chaos: Making a New Science*. New York: Viking Penguin, Inc.
- Grewal, Inderpal and Caren Kaplan, eds. 1994. *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis and London: The University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna. 1991. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." In *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harding, Sandra. 1998. *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Hicks, Emily. 1991. *Border Writing: the Multidimensional Text*. Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press.
- Hooks, Bell. 1981. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- _____. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.

-
- Johnson, Barbara. 1981. "Translator's Introduction." In *Dissemination*. Trans. Barbara Johnson. Chicago: The University of Chicago Press.
- Keck, Margaret E. and Katherine Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kester, Grant. (forthcoming) *Conversation Pieces: Community and Communication in Modern Art*. Berkeley: University of California Press.
- Kolmar, Wendy and Frances Bartkowski, eds. 2000. *Feminist Theory: A Reader*. Mountain View, California, London, Toronto: Mayfield Publishing Company.
- Kumar, Corinne. 2005. "South Wind: Towards a New Political Imaginary." In *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*, eds. Waller and Marcos.
- Lorde, Audre. 1984. "Age, Race, Class, and Sex: Women Redefining Difference." In *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom, CA: The Crossing Press. 114-23.
- Lugones, Maria C. and Elizabeth V. Spelman. 1983. "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'The Woman's Voice'" from *Women's Studies International Forum*, No. 6: 573-581. Reprinted in *Feminist Theory: A Reader*, ed. Kolmar and Bartkowski. 15-28.
- Mancillas, Aida, et al., "Making Art, Making Citizens." In *With Other Eyes: Looking at Race and Gender in Visual Culture*, ed. Lisa Bloom. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999.
- Marcos, Sylvia. 2000. "Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica." In *Gender/Bodies/Religion: Adjunct Proceedings of The XVIIth Congress on the History of Religions*, ed. Sylvia Marcos. Cuernavaca, Mexico: ALER Publications.
- _____. 2005. "The Borders Within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in Mexico." In *Dialogue and Difference*, eds. Waller and Marcos.
- Shi, Shu-Mei, Marcos Sylvia, Nnaemeka, Obioma, Margaret Waller 2005. "Conversation on 'Feminist Imperialism and the Politics of Difference.'" In *Dialogue and Difference*, eds. Marguerite Waller and Sylvia Marcos.
- Mayberry, Maralee, et al., eds. 2001. *Feminist Science Studies*. New York, London: Routledge.
- Mohanty, Chandra. 1991. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." In *Third World Women and the Politics of Feminism*, eds. C. T. Mohanty, A. Russo, and L. Torea. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham and London: Duke University Press.
- Mulvey, Laura. 1989. "Visual Pleasure and Narrative Cinema." In *Visual and Other Pleasures*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Muñoz, José Esteban. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

-
- _____. 2000. "Feeling Brown: Ethnicity and Affect in Ricardo Bracho's *The Sweetest Hangover (and Other STDs)*. *Theatre Journal* 52: 67-79.
- _____. 2002. Presentation at U.C. Riverside.
- Nancy, Jean-Luc. 1987. *The Inoperative Community*, ed. Peter Connor. Foreward by Christopher Fynsk. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nnaemeka, Obioma. 1998. "This Women's Studies Business: Beyond Politics and History (Thoughts on the First WAAD Conference)." In *Sisterhood: Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*, ed. Obioma Nnaemeka. Trenton, New Jersey and Asmara, Eritrea: Africa Works Press.
- _____. 1999. Email to author, November.
- Noble, David. 1993. *A World Without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Prigogine, Ilya and Isabelle Stengers. 1984. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue With Nature*. Toronto, New York, London, Sydney: Bantam Books.
- _____. 1996. *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. New York, London, Toronto, Sydney, Singapore: The Free Press.
- Redfield, Marc. 1996. *Phantom Formations: Aesthetic Ideology and the Bildungsroman*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Sassen, Saskia. 1998. *Globalization and Its Discontents*. New York: The New Press.
- Shih, Shu-mei. 2005. "Towards an Ethics of Transnational Encounter or 'When' Does a 'Chinese' Woman Become a 'Feminist'?" In *Dialogue and Difference*, eds. Waller and Marcos.
- Shiva, Vandana. 1988. *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. London: Zed Books.
- Siapno, Jacqueline. 2001. "Gender, Nationalism, and the Ambiguity of Female Agency in Aceh, Indonesia and East Timor." In *Frontline Feminisms: Women, War, and Resistance*, eds. Waller and Rycenga. New York and London: Routledge.
- Spivak, Gayatri. 1983. "Displacement and the Discourse of Woman." In *Displacement: Derrida and After*, ed. Mark Krupnick. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1985. "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives." *History and Theory*, XXIV, 3: 247-272. Reprinted in *Europe and Its Others*, ed. Francis Barker. Colchester: University of Essex Press.
- _____. 1987. "French Feminism in an International Frame." In *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York and London: Methuen.134-53.
- _____. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.

-
- _____. 1993. "The Politics of Translation." In *Outside in the Teaching Machine*. New York and London: Routledge.
- _____. 1996. "Subaltern Talk." In *The Spivak Reader*, ed. Donna Landry and Gerald Maclean. New York: Routledge.
- Talukdar, Shashwati. 2001. "You Have a Voice Now: Resistance is Futile." In *Frontline Feminisms: Women, War and Resistance*, eds. Waller and Rycenga..
- Theweleit, Klaus. 1987. *Male Fantasies, Volume 1: Women, Floods, Bodies, History*. Trans. Stephen Conway. Foreward by Barbara Ehrenreich. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Waller, Marguerite R. 1993. "Historicism Historicized: Translating Petrarch and Derrida." In *Historical Criticism and the Challenge of Theory*, ed. Janet Levarie Smarr. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- _____. 1994. "Border Boda or Divorce Fronterizo?." *Negotiating Performance: Gender, Sexuality, and Theatricality in Latin(o) America*, eds. Diana Taylor and Juan Villegas. Durham and London: Duke University Press.
- _____. 1995. "Signifying the Holocaust: Liliana Cavani's *Portiere di notte*." In *Feminisms in the Cinema*, eds. Laura Pietropaolo and Ada Testaferri. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 2002. "Femminismo globale ed estetica nell'accademia (Global Feminisms and the Aesthetics of the Academy)." In *Estetica e differenze*, ed. Paola Zaccaria. Bari, Italy: Palomar Editrice.
- Zussman, Mira. 2002. Presentation at "Sexualities and Knowledges" conference, U.C. Riverside, February 23.

Capítulo Seis

Conversación sobre “El Imperialismo Feminista y las Políticas de la Diferencia”

Shu-mei Shi, Sylvia Marcos, Obioma Nnemeke y Marguerite Waller

Diciembre 6, 1999

Shu-mei Shi: Gracias Sylvia, por estar de acuerdo en darme esta entrevista. Me mencionaste previamente que tú puedes determinar con precisión el momento cuando se hizo visible y palpable el ejercicio de un colonialismo internacional por parte de las feministas del Primer Mundo. Antes de esto, parece haber habido una relación más participativa entre feministas que están atravesadas por las diferentes divisiones internacionales. Sin embargo tú señalaste con precisión este momento cuando las feministas “occidentales” empezaron a asumir crecientemente el poder del foro de discusión entre feministas diversas de diferentes países. Lo ubicaste entre 1993 o 1994. Yo estaría interesada en saber ¿qué fue exactamente lo que te llevó a pensar esto?, ¿cuál era el ambiente que prevalecía previamente a ese momento? y ¿cómo han cambiado las relaciones entre las feministas del Primer y el “Tercer Mundo” en años recientes?. Y todo esto, por supuesto, es parcialmente en referencia al trabajo precursor de Chandra Mohanty en el cual plantea cómo las feministas del Primer Mundo no han reconocido las preocupaciones fundamentales de las feministas del “Tercer Mundo” y acerca del tipo de discusiones que se dan alrededor de la diferencia cultural: cómo las diferencias culturales presentan realmente los asuntos de las mujeres de maneras muy diferentes. El paradigma feminista liberal “occidental” no es idóneo para ser usado cuando se habla de asuntos de las mujeres del “Tercer Mundo”, y así sucesivamente y el hecho de que las feministas del Primer Mundo no reconocen la importancia de estas diferencias. De manera que la cuestión tiene que ver con “la diferencia” en el sentido amplio de reconocer o no reconocer estas diferencias, y sus políticas (¿significa reconocimiento particularizar a las mujeres del “Tercer Mundo” y falta de reconocimiento, imperializar a estas mujeres?) En tu propia experiencia, ¿puedes empezar con el caso concreto de la reunión que para ti marcó más visiblemente una ostensible toma del poder por parte de las feministas del Primer Mundo en asuntos internacionales de las mujeres? ¿Y puedes hablar también más teóricamente acerca de esta relación y sus problemas en términos de la diferencia y su contraparte? ¿Es muy larga la pregunta?

Sylvia Marcos: Sí, es muy larga. Déjame tratar de ofrecer algunas respuestas. Antes que nada, yo pienso que la situación no es blanca y negra, hay que matizarla. No planteo que las feministas liberales no tengan nada que hacer con lo que nosotras tenemos que hacer. Lo que quiero decir es que el feminismo liberal occidental tiene que ser “digerido”, si quieres usar una metáfora, para ver cómo puede aplicarse eventualmente a nuestra realidad, en qué casos y cómo necesita ser readaptado o transformado para volverse relevante para nosotras. Por supuesto hay aspectos que son similares, pero los mismos problemas son contextualizados de diferente forma. De esta manera, las estrategias políticas y los escenarios de organización serán muy diferentes. Yo creo que es, en el reconocimiento de estas diferencias, que podemos contrarrestar algunos de los puntos de vista imperialistas de las feministas del “Norte” sobre las mujeres del “Tercer Mundo”. Yo he estado muy activa en el movimiento feminista; de una manera, podría decir, un poco anclada en lo local. Cuando vine a los Estados Unidos en 1973 (entonces me reuní con Gloria Steinem y Phyllis Chesler y sus grupos), me dí cuenta que los movimientos del Sur y del Norte casi no tenían conexiones. A finales de los ochentas, algunas feministas del Norte empezaron a sentir que podrían obtener más financiamientos de las agencias si establecían una oficina o cualquier tipo de contacto con México y otros países de Sudamérica. Esto era cuando estas agencias favorecían a América Latina, antes de que se movieran a privilegiar a África.

SS: Estas se tienen que mover siempre hacia formas más extremas de “Tercer Mundo” en busca de autenticidad.

SM: Si, y estas feministas no estaban motivadas solamente por los recursos financieros. Más que eso, querían hacer trabajo feminista que sentían que era verdaderamente relevante para las mujeres. De manera que ellas empezaron a hacer contactos. Yo fui una de las primeras feministas en haber sido contactadas en México. Eso fue muy al principio, más o menos en 1986. Fui invitada a una reunión que tenía la intención de crear esta organización internacional donde durante muchos años fui integrante del consejo directivo y después representante. Fue un nuevo proyecto y pensé que sería maravilloso trabajar internacionalmente. Al mismo tiempo fui invitada a participar en el *Global Fund for Women* (Fondo Global para las Mujeres) y fue muy bueno, todo el trabajo hecho por las mujeres, para las mujeres. Esto fue el principio, que estaba imbuido con un fervor fundacional. Una se sentía muy entusiasmada en impulsar las acciones de la manera en que una pensaba que debían ser. De esta manera, por algunos años, colaboré con un par de organizaciones internacionales. Y entonces alrededor de 1993, me di cuenta que hubo un cambio en el rumbo. Al principio por supuesto, hubo un respeto, expresado, por la pluralidad, y ellas deseaban

respetar nuestras particularidades. Ellas querían respetar nuestras culturas y nuestras diversidades. Pero en el momento cuando las organizaciones se empezaron a institucionalizar donde se necesita tener una infraestructura, donde tú necesitas tener horas de trabajo, sueldos u otras formas de pago, todos esas pequeñeces de la vida cotidiana, el espíritu del movimiento empezó a cambiar. Primero una no se daba cuenta, después empezó a haber manipulación y finalmente imposición total. En Norteamérica, las agencias financiadoras simplemente no te otorgan los fondos si no cumples con sus requisitos inadecuados y muchas veces incomprensibles. Al menos desde nuestro punto de vista es así. Al principio pensé que yo podría enseñar a estas mujeres norteamericanas como se hacen las cosas en nuestro estilo. Yo fui muy utópica y optimista entonces. No te rías, eso era lo que yo estaba intentando hacer: enseñarle a las norteamericanas como hacer las cosas de una manera diferente e igualmente valiosa y eficiente. Yo quería que ellas se dieran cuenta de cómo su trabajo podría ser más apropiado para nuestras particularidades.

SS: Pensaste que al menos te escucharían.

SM: Al menos estas mujeres me parecieron muy amables e interesadas. Yo les enseñaría cómo se hacen las cosas en México. Fue una lucha por algunos años hasta que desistí, porque no pude enseñarles ni siquiera el principio. En lugar de eso yo estuve en riesgo de empezar a ser como ellas. Eso fue lo que me asustó. Como Joy [Ezeilo] ha dicho, empiezas a vestirte para las Naciones Unidas para lucir como un diplomático de la ONU y terminas haciendo las cosas como ellos. Y yo me resistí. Yo me volví muy conciente y reflexiva. Así que me di cuenta de que se me había presionado a hacer esto y aquello. No fue una respuesta emocional, no fue frustración, sino un análisis de que esto me estaba transformando, que estaba ayudando a Norteamérica en su empresa neocolonial. Le estaba dando a las organizaciones americanas basadas en Washington una cara políticamente correcta, comprometida, inteligente ... les estaba dando mi cara para operar con su propio estilo.

SS: Te estabas convirtiendo en una informante nativa.

SM: Me estaba convirtiendo en un instrumento nativo, ni siquiera una informante nativa. Ellas no necesitaban "información". Todo lo que querían de mí es que operara como una norteamericana con cara mexicana y un lenguaje mexicano, pareciendo mexicana, pero actuando como una norteamericana. Traté de discutir, en términos analíticos, explicarles a ellas, pero no aceptaron mi punto de vista, ni siquiera pudieron captar en profundidad lo que yo proponía. Finalmente, lo único que pude hacer fue retirarme. Yo sabía, de sobra, que habría otras feministas que estarían muy contentas de tomar mi rol¹.

SS: Por supuesto tomar una posición representativa, que es una posición comprometida tiene sus beneficios.

SM: Tiene muchas ventajas. Yo perdí muchos beneficios, pero preferí la integridad y dignidad, que eran más importantes para mí. Caí en un estado de vacío, en verdad, porque después de haber hecho mucho por estas organizaciones, no tenía a dónde ir. Al menos eso creía. Así que por un rato estuve en “ninguna parte”. Afortunadamente tengo muchos intereses. Por ejemplo, yo estaba nostálgica por hacer trabajo académico serio, el cual, durante el tiempo que era una activista, había quedado casi olvidado. Lo había puesto al margen durante todos aquellos años. El trabajo intelectual tiene sus propias limitaciones, pero ahora, con cuatro libros y varios artículos publicados, puedo ver que fue una sabia decisión. A través de estos análisis rigurosos puedo avanzar no sólo en mi propio crecimiento sino también en sistematizar dónde puede fundamentarse el movimiento feminista y crecer.

Por supuesto fue muy satisfactorio ser representante. Todos esos foros dan la impresión de abrir el mundo para ti. Sin embargo, desde 1993 este asunto se volvió más crítico. Lo vi en el gran foro del Cairo y después en Beijing. Vi que estaba sucediendo en la reunión de derechos humanos en Viena en 1993. Se dio una lucha entre “feministas internacionales del Tercer Mundo” debido a sus agendas en conflicto. No importa de donde vinieran, Asia, África o América Latina, de todo el mundo, pero... me apena y me entristece tener que decir esto... fue evidente que ellas no se retiraron como yo lo hice. De haber sido activistas muy radicales como yo, muchas de ellas se han transformado en instrumentos muy capaces del imperialismo feminista. Lo siento pero tengo que usar este término (y por favor, no creo que todas las norteamericanas actúan en forma imperialista).

Muchas mujeres locales se dejan seducir porque obtienen fondos y apoyo. Ellas tienen la oportunidad de hablar con mujeres de todas partes del mundo; se sienten orgullosas de poder influir con sus ideas. Hay muchas cosas que las motivan, no solamente el dinero. El resultado es que hay ahora una casta de las llamadas feministas del Tercer Mundo quienes son del Tercer Mundo porque tienen un “look” de piel morena, o de hindú, mexicana, “sureña”. Pero han perdido su base desde hace mucho tiempo. Este feminismo internacional ha creado una casta internacional de mujeres que ya no tienen raíces en alguna parte. Son productos globales. Podría haber algunas implicaciones positivas de esto, pero la agenda es globalización como americanización. En esto, yo siento, es lo que el feminismo internacional podría convertirse: mayoritariamente feminismo norteamericano. Me refiero aquí a lo que Bonaventura de Souza Santos define como la globalización de una particularidad.

SS: Hay mucho hilos aquí me gustaría recapitular y seguir discutiendo. Pero específicamente, en cuanto al interés por la información, ¿podrías hablarnos acerca de lo que el imperialismo feminista involucra en este aspecto?

SM: Un asunto que me preocupa es la colusión del feminismo internacional con una distorsión de los significados de los derechos reproductivos. El movimiento por la salud de las mujeres ha celebrado 10 reuniones internacionales. Lo siento si esto suena como una traición desde el interior. He sido muy activa en este movimiento. Ha crecido muy fuerte, pero políticamente muy embrollado. ¿Por qué? Si hablas con la gente que financia los derechos reproductivos o la salud reproductiva, para ellos/as los derechos reproductivos son una nueva forma de control poblacional. Finalmente, muchas de estas agencias te darán dinero para proyectos que promuevan los “derechos reproductivos”, “la salud reproductiva” o los derechos de las mujeres a tomar decisiones sobre sus cuerpos. Estos son asuntos importantes que debemos apoyar. Sin embargo, la mayoría de las agencias tienen como su objetivo el control de la población a través de incrementar la participación social y económica de las mujeres. Yo oí a un alto oficial de una de las agencias más fuertes y más generosas hablando sobre el control de la población: “Las fuerzas que están detrás de los cambios de la población mundial pueden ser resumidas en una sola palabra: mujeres...” Esto fue seguido por, “Las mujeres deben ser sujetos y no objetos de las políticas”. Hay una preocupación por las mujeres porque básicamente somos capaces de ser los principales agentes del control de la población.

Lo que estoy diciendo aquí no menosprecia las aportaciones de las activistas feministas quienes establecieron firmemente los asuntos de población en el contexto de la salud y las decisiones de las mujeres.

SS: ¿Qué hay de las esterilizaciones forzadas de las inmigrantes mexicanas en Los Ángeles?

SM: Por supuesto tenemos que pensar en ese abuso, también. Mi ejemplo anterior es un poco tajante porque no nos imaginamos que el movimiento se transformaría en este sentido. Las agencias de financiamiento te dicen que están por los derechos reproductivos y te dan todo su apoyo financiero, doscientos mil allá, trescientos mil aquí. Puedes hacer que tu organización marche. Shu-mei, esta crítica no es fácil, porque tú puedes hacer cientos de cosas y puedes empoderar a las mujeres. Tengo que reconocer esto. Poner el acento en los derechos reproductivos ha aumentado las capacidades de muchas mujeres para tomar decisiones. Muchas mujeres de base de pronto encuentran su propia voz y sienten que tienen el derecho a decidir sobre sus propios cuerpos. Y ellas expresan puntos de vista sobre sus cuerpos que antes no se habían atrevido a expresar. Probablemente sentían que tienen el derecho a, pero no lo

habían exteriorizado. De manera que también hay muchos resultados positivos. Hay que matizar los juicios para entender la complejidad de este asunto. Sin embargo, las implicaciones políticas de esto se volvieron insoportables. Simplemente no lo pude aguantar por más tiempo. El Movimiento de Salud de las Mujeres ha orientado mucho de su agenda a los derechos reproductivos. Es como si no existieran otros problemas de salud de las mujeres. Esto es ridículo. Las mujeres pobres se están muriendo de desnutrición, de enfermedades fácilmente curables con recursos médicos adecuados y muchos otros asuntos....

SS: ...que son inmediatos a su bienestar y subsistencia. Y la implicación negativa extrema del control de la población a través de los derechos reproductivos es que hace eco del viejo paradigma imperialista eugenésico. Mientras los países desarrollados están promoviendo la reproducción debido al envejecimiento de su población y el decrecimiento de su tasa de nacimientos, en los países en desarrollo y subdesarrollados hay un control de la reproducción en el nombre del derecho a decidir (de las mujeres tomando decisiones sobre sus cuerpos). Por supuesto, como tú dices, hay implicaciones importantes en el hecho de que las mujeres tengan agencia sobre sus cuerpos; pero por el otro lado, si piensas acerca de las implicaciones más amplias en el contexto global, me parece que debemos considerarlo como una forma de discurso eugenésico que fundamenta a los viejos discursos imperialistas.

SM: No importa qué tan cierto es que las mujeres se están empoderando y se están haciendo independientes no debemos soslayar las razones del por qué los gobiernos, las agencias financieras y las corporaciones están interesadas.

SS: Exactamente. Las personas con buenos genes necesitan reproducirse más y más rápidamente en tanto que las personas con genes pobres necesitan reproducirse menos – este es el viejo discurso eugenésico. La diferencia es que la pobreza de los genes ahora no es definida en términos biológicos sino económicos. La pobreza se convierte en la coartada para ejercer un imperialismo eugenésico sobre los países del “Tercer Mundo”.

SM: Lo que yo he encontrado terrible, por ejemplo, es que todas esas bien intencionadas mujeres internacionales, son parte de esto de alguna manera. Es enajenante. No puedo decir esto solamente de las mujeres “blancas”. Las mujeres locales en México quienes me sustituyeron en el trabajo que venía haciendo han hecho eso también.

SS: Las feministas urbanas de la corriente dominante.

SM: Ellas no tienen ningún problema. No hay dilemas políticos para ellas. Ellas vuelan por todas partes como yo lo estuve haciendo, participando muy contentas. También

están haciendo trabajo relevante con mujeres de base. Pero de alguna manera este dilema político, este dilema ético. . .

SS: está contaminando su práctica. . .

SM: Yo pienso que no me gustaría hacer ese tipo de trabajo. Supongo que cada una de nosotras tiene sus propios principios éticos. Yo lo hice por un rato, hasta que me di cuenta que no pude enseñarles a estas mujeres del “Norte” nuestra manera y que corría el riesgo de volverme como ellas.

SS: Las feministas del Norte están buscando siempre a las del “Tercer Mundo” que pueden hablar su lenguaje de tal manera que puedan presumir que están tratando con los asuntos de las mujeres del “Tercer Mundo” al incorporar a unas cuantas de ellas como representantes. Sin embargo, si te estoy entendiendo correctamente, hay una política tanto para seleccionar a estas mujeres como para capacitarlas. Ha habido discusiones de cómo las feministas del Primer Mundo están resueltas a encontrar representantes del feminismo del “Tercer Mundo” y usar a estas personas como una puerta de entrada al feminismo del “Tercer Mundo”.

SM: Yo fui usada de esa manera y me arrepiento.

SS: Estas mujeres son reducidas a ser instrumentos, como tú lo expresaste anteriormente. Y haciendo esto, las feministas del Primer Mundo no tienen que analizar la complejidad de la situación general de México. Sólo necesitan buscar una feminista representativa y su conciencia no le dará más problemas porque han oído y le han dado voz en cierta medida a esta persona. Entonces por lo que tú estás diciendo, creo que lo que es realmente crucial es que las feministas del “Tercer Mundo” que ellas escogen, tienden a ser espejo reflejante de ellas mismas.

SM: Ella no es transformada, sino entrenada. Sí, se convierte en un mero espejo.

SS: La entrenan para ser como ellas. Yo pienso que este es un aspecto del cual no se ha hablado y es un asunto muy, muy importante que has planteado aquí.

SM: Es realmente espejarse. Quieren ver su propio reflejo. Como yo hablaba inglés y estudié en los Estados Unidos, tuve algunas formas de conectar con ellas. Yo hice mi educación superior en los Estados Unidos, lo cual me dio un cierto sentido de lo que es su cultura, una base desde la cual poder entablar amistad con norteamericanas. Este no es exactamente el caso para la mayoría de las mexicanas, porque existe una gran distancia cultural.

SS: Y lo que realmente está sucediendo aquí es que ellas solamente aceptan las diferencias dentro de ciertos parámetros. No podrían entender y quizás no tenían la voluntad de entenderlas en su complejidad: las diferencias reales, en su multiplicidad, en términos tanto de las mujeres nativas y los muy confusos asuntos feministas al

interior de México que necesitan realmente ser articulados en términos más sociohistóricos y culturales.

SM: No, ellas no quieren. Quizá a esto se refiera Judith Butler cuando habla de la “una ética de las relaciones personales”. Esto todavía tiene que abordarse en su totalidad por los feminismos contemporáneos.

SS: Lo que yo realmente estoy tratando de concluir es que ellas sólo aceptan las diferencias en apariencia, es decir, la diferencia dentro de sus parámetros y eso me lleva a pensar que las diferencias reales como tales o la multiplicidad de diferencias las aterra. No pueden empezar a entender.

SM: No pienso que ellas quieran.

SS: Lo quieren todo resumido por la representante elegida.

SM: Sí, ellas quieren algo condensado y digerido para ellas, tan cercano a ellas como una reproducción de ellas mismas en un espejo. Y muchas de ellas sólo quieren decir que tienen a alguien en Colombia, alguien en México, luego entonces “mi organización es internacional”. No aceptan vivir las pequeñeces de la cotidianidad que esto conlleva, ni siquiera quieren aceptarlo. No pueden aceptarlo porque también ellas dependen de los financiamientos que les llegan. Y la fundación donde se originan los fondos no quiere una organización al estilo mexicano o latinoamericano. Ellos quieren reproducir su forma de organización que imponen a través de las ONG de Mujeres, usándolas para imponer estos estilos. Es un círculo vicioso.

SS: Sin embargo, podría haber diferentes niveles de auto-reflexión. Las ONG de Mujeres podrían ser más reflexivas acerca de la forma de usar los fondos otorgados por las agencias y algunas lo hacen así. Entendiendo, pero también traspasando los límites.

SM: Sí, por supuesto, algunas ONGs lo están haciendo. Yo pienso que *Global Fund for Women* es un ejemplo de un fondo que expande sus límites. Ellas no son una agencia de financiamientos en sí misma, ellas también reciben financiamiento. Pero tienen una fuerza para negociar y ellas otorgan pequeños montos de dinero *semilla*. Yo fui parte de ellas desde la fase inicial y ahora soy consejera. Yo he estado con ellas y he podido ver con que cuidado mantienen la misión inicial con la que empezamos en 1987. La misión inicial fue darle a los grupos, que están iniciando, pequeñas sumas de dinero. Limitando el dinero de alguna manera, creo, ayuda a conservar su propia misión.

SS: Este es un descubrimiento fascinante. Como tú dices, desde 1993 estas ONGs de mujeres (en EUA) se han convertido en un lugar cada vez más difícil para las feministas del “Tercer Mundo”. Esto, dices, tuvo que ver con la institucionalización y parece llevarnos a la conclusión de que son el dinero y el poder lo que calcifica las

relaciones y las hace inflexibles. Una vez que las estructuras institucionales son implementadas, destierra formas más flexibles y creativas de actuar y pensar.

SM: Tú empiezas a pensar “Si trabajo una hora más, quiero más dinero”. He visto que esto pasa en muchos grupos, Shu-mei. El ejemplo más reciente que tengo es el taller que facilité para paralegales que ayudan a mujeres, llamado *Defensoras Populares*. Ellas son mujeres de base que trabajan con mujeres rurales pobres para que adquieran algunos conocimientos legales básicos. Se me solicitó hacer un taller para ellas para suavizar las dificultades en el grupo y esas dificultades son creadas siempre por dinero y poder. No quiero menospreciar del todo al dinero y el poder, porque entonces las mujeres estarían otra vez sin poder y sin dinero. Es como una trampa. Necesitamos salir de esto. Recuerdo a una mujer que tenía muchas anécdotas conmovedoras que contar y me recordó a otra mujer que conozco. Ella relató lo siguiente: “Nosotras éramos un grupo voluntario, trabajábamos horas extras, vendimos nuestras televisiones para poder pagar esto y el otro para obtener financiamiento de una organización holandesa”. Cada una vendió su televisión. Las mujeres eran muy pobres pero vendieron su pertenencia más valiosa. Ella nos dijo que eran cinco, diez mujeres, quince quizás, quienes juntaron el dinero para pagar los gastos para que una de ellas fuera a Holanda. Y la obtención del financiamiento, dijo ella, destruyó al grupo. En el momento en que tenemos asuntos de dinero, caemos en otra dinámica. Entonces hay algo que se hecha a andar cuando hay dinero y que es muy delicado. Pero necesitamos encontrar la manera de responder a estas dinámicas negativas. La manera de salir de esto no es quedarnos sin dinero y sin poder. Debemos empezar una nueva dinámica y eso es lo que tenemos que descubrir. Esta experiencia que ella me refirió recientemente, en forma muy sucinta, ha sido la experiencia de muchos grupos feministas y de bases. Hay una primera etapa, cuando todas estamos llenas de entusiasmo. No hay dinero y tienes que pagar tu propio viaje para ir a alguna parte. Pero no puedes hacerlo siempre. No es exactamente porque llega el dinero; eso es muy simplista. Hay algo que pasa allá que necesita ser transformado. En el taller que facilité, desarrollé para ellas algo que denominé “Ética feminista”. Estuvimos moviéndonos alrededor del salón donde el taller se llevaba a cabo, eran alrededor de 25 mujeres. Las mujeres son de sectores urbanos pobres. Algunas de ellas incluso no saben leer y escribir.

SS: Este fue un taller para. . .

SM: Para activistas de base, que son ellas mismas las *Defensoras Populares*. ¿Qué puede ser una ética feminista? ¿Cómo trataremos el asunto de la relación de las mujeres con el poder y cómo el del dinero?. Obtuvimos revelaciones muy interesantes. Y más allá de estas preguntas, cómo podríamos apoyarnos mutuamente en una forma

asimétrica? . . . ¿a través de respetar las diferencias que cada una tiene de acuerdo a su posición social e historia?

¿Podemos cambiar a un tema diferente? Me gustaría tratar lo siguiente, Shu-mei. Rigoberta Menchú es una mujer indígena, una maya. Muy querida por mí, aún cuando ella ha entrado demasiado en relación con la política de la ONU. No estoy muy relacionada con esta parte de ella. Además de esto se ha convertido en un símbolo. Su libro, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* se ha vuelto un ícono del discurso postmoderno, postcolonial. He oído debates acerca de qué es y no es “experiencia” y me gustaría puntualizar en un par de cuestiones.

SS: Es un tema muy pertinente, relacionado otra vez con prominentes feministas del “Tercer Mundo” que está marcado por toda clase de autenticidades, quizás la más auténtica porque ella es una “indígena”.

SM: Su autenticidad ha sido muy cuestionada, como tú sabes. El libro de David Stoll trató de probar que el libro de ella estaba lleno de mentiras. Y a partir de allí hay un discusión sobre su narrativa, si es o no es testimonial en “Hegemonías Esparcidas” (*Scattered Hegemonies*, en el original) y la discusión de “experiencia” como “completamente mediada por textos culturales dominantes” y por lo tanto nunca inmediata. Así es como lo refiere Joan Scott. Pero incluso si la experiencia es construida por textos culturales dominantes, en el análisis sobre Rigoberta Menchú, yo encuentro un enorme vacío, carencia e invalidación. ¿Cuál es este vacío? Es que nadie conoce sus textos culturales dominantes! Dentro de su texto cultural dominante, el componente social extendido es lo que tú llamas la familia, un primo puede ser llamado hermano, un tío puede ser alguien que es sólo un vecino y la aldea completa puede ser llamada la familia. Stoll critica que ella dice que uno de sus tíos fue asesinado, pero, en términos de “las relaciones occidentales de parentesco” ninguno de sus tíos fue asesinado. De manera que este hombre está tratando de probar que ella está mintiendo y los postmodernistas están tratando de decir que su experiencia es justamente una expresión de su texto cultural dominante o que éste es mediado a través de la otra mujer por quien ella fue entrevistada, y así por el estilo. Pero ninguno ha tratado de entender realmente que es lo que ella está tratando de expresar de su cultura. Su cultura como texto. Nadie está abordando esto. Ellos/as se mantienen discutiendo y discutiendo y nada de lo que dicen tiene sentido para quienquiera que tenga un origen indígena.

SS: Aquí hay un supuesto de universalismo, un supuesto de que las cosas pueden ser juzgadas de acuerdo a los mismos criterios en todas partes.

SM: cuando estas feministas brillantes (y yo valoro enormemente las teorías de Scott) están preocupadas acerca de si la experiencia es espontánea o no, se olvidan de que

la experiencia no es construida *per se*. Parece que ellas no ven esta dimensión. Está bien, sí es culturalmente construida. Incluso si nosotras estamos de acuerdo ¿conoces el contexto cultural? Escribes libros y artículos, pero no estás familiarizada con la manera en que los mayas piensan acerca de sus cuerpos, su individualidad y colectividad, de cómo son construidas las subjetividades, la familia, el tiempo y el espacio. Todas estas dimensiones son muy indispensables para saber leer a Rigoberta!

SS: Entonces lo que ellas quieren saber es un resumen de los asuntos sin querer realmente comprender de donde provienen los asuntos y cómo estos asuntos tiene un subtexto cultural detrás de ellos.

SM: Es peor aún. Es creer simplistamente que la experiencia se construye por textos dominantes que son siempre los mismos, que los textos dominantes son los mismos en todo el mundo, los mismos en los Estados Unidos y en la región maya.

SS: Esta es una política de recepción etnocentrista. Lo que recibimos como un documento importante o testimonial tiene que hablar para nosotras en un cierto nivel "universal". Por ejemplo, cuando Hollywood trata de vender una cierta película del "Tercer Mundo" que no tiene nada que ver con Los Estados Unidos, ellos dicen que no obstante esta película es acerca de un cierto país, tiene una maravillosa representación de "asuntos humanos universales" y por lo tanto también nos gustará. Ese supuesto de universalismo es realmente una estrategia de mercado de Hollywood.

SM: Es una forma muy Extraña de relacionarse con la literatura testimonial, la cual consiste en leerla con escepticismo hacia la experiencia porque asumes que la experiencia es programada. Pero no sabes cuál es el programa! ¿Cómo puedes entender algo? ¿Cómo puedes creer que estás entendiendo algo?

SS: El texto representativo de las feministas del "Tercer Mundo" es totalmente incomprendido.

SM: Esta es una colonización del texto, destruyéndolo y reconstruyéndolo para el consumo propio.

Yo también quiero comentar algo sobre el asunto de agencia, que está mucho en la agenda feminista ahora. Las mujeres como agentes, en contra del discurso estandarizado que las representa como víctimas. Yo más o menos estoy de acuerdo con esta idea, porque creo que las mujeres ejercen resistencia activa y quizás, también más transgresión "pasiva" de lo que generalmente se cree. No sólo las mujeres. Sino que la mayoría de los grupos oprimidos son muy transgresores. Las mujeres indígenas están cambiando sus conductas culturales porque ellas afirman que tienen el derecho a cambiar. Quiero enfatizar, con mucho cuidado, que cuando hablo

de la agencia de las mujeres indígenas, me refiero a su acción dentro de la comunidad. Rara vez es un asunto puramente individual.

SS: ¿Cómo ven las feministas mexicanas el tema de agencia, después de haber incorporado muchas ideas feministas occidentales?

SM: No son ni totalmente individualistas, ni totalmente hacia la comunidad. Por supuesto nunca estarán tan basadas en la comunidad como las mujeres indígenas. Ellas (nosotras) nacimos en el área urbana, donde fuimos a las universidades, estuvimos expuestas a la filosofía occidental, que nos enseña a vernos de una manera muy subjetiva e individual. Pero también tenemos muchas prácticas colectivas y fuertes. Pero las mujeres indígenas ni siquiera se conciben a sí mismas separadas de la colectividad. Tampoco los hombres indígenas. Son un sujeto colectivo. Arturo Warman estudió el *Plan de Ayala*, un documento de la revolución mexicana de 1910 y mostró que el sujeto del documento fue un sujeto colectivo. No se habla de un sujeto individual. Estos son temas que muy fácilmente se eluden. Al menos que seas muy cuidadosa en términos filosóficos y tengas una idea muy clara de dónde proviene la gente y hacia dónde se está moviendo, sus ideas se interpretan como supersticiones de gente folklórica e ignorante. No pretendo conservar la pureza. Esa no es mi idea. Estoy preocupada con ¿quién dirige los cambios? ¿quién está a cargo de decidir qué cambios y en qué direcciones? y ¿qué sucederá cuando estén hechos?

SS: Este es el punto crucial del problema.

SM: Si las mujeres indígenas quieren cambiar de alguna manera es su prerrogativa. Los cambios están sucediendo siempre y siempre son ambiguos. Incluso cuando estamos hablando del proceso de cambio, tendemos a evadir el problema del movimiento permanente. Nuestras herramientas intelectuales no nos permiten hablar acerca del proceso de cambio. Nosotros/as tratamos de estabilizar, de hacer estáticos los procesos, pero la realidad está en movimiento permanente. Guillermo Bonfil Batalla analizó las diferencias entre una cultura apropiada y una cultura impuesta. Pensemos acerca de Otavaleños, los/as indígenas ecuatorianos/as, que han absorbido la empresa capitalista, pero la han enmarcado a su manera, decidiendo absorber lo que ellos/as piensan que fue bueno. Cada quien quiere hacer más dinero, tener su propia casa y sobrevivir. Ellos/as crearon centros comerciales.

SS: Lo de ellos/as es apropiación activa, no imposición externa.

SM: No han sido forzados/as. Han hecho su propia síntesis, muy curiosa. Algunas veces incorporan herramientas y estilos que tú puedes pensar que no son lo mejor o piensas que no son estéticos. Pero es su propio proceso.

SS: Pensando sobre cultura apropiada ¿es posible hablar de ello sin asociarlo a la idea de colonialismo psicológico? Las culturas dominadas se apropian de ciertos

elementos de las culturas dominantes, frecuentemente porque han internalizado valores de las culturas dominantes. De aquí el asunto de la colonización psicológica o colonización de la conciencia. ¿En contra de este paradigma, hay un lenguaje que podemos usar para hablar de apropiación proactiva de la cultura sin la implicación de la conciencia colonizada?

SM: Yo entiendo las dificultades. Los grupos indígenas en la región andina y en México han resistido de alguna manera los valores de la cultura dominante por más de 500 años.

SS: De manera que ellos pueden apropiarse aspectos de las culturas dominantes sin apropiarse de sus valores. Ellos/as han tomado la cubierta, no el corazón.

SM: Durante 500 años estas personas han vivido en la total miseria de la colonización y la marginación, pero muchos de ellos/as no se han convertido en psicológicamente colonizados. Esto significa que de alguna manera en la profundidad de su visión del mundo, hay valores relativos a la naturaleza, al cosmos, a sus ancestros, al concepto de tiempo y espacio y así por el estilo que ellos/as no quieren perder. De otra manera, ellos/as estarían colonizados/as internamente. Esto es lo que nos parece enigmático. Los Otavaleños tienen un mercado internacional y son excelentes administradores, y tienen recursos financieros, y han entrado al capitalismo con su propia forma colectiva. Es muy particular. Ellos/as no se deshacen de elementos que les son muy queridos y habrá otros que ellos/as soltarán. Éste es un proceso de cambio. Un ejemplo: Yo uso algunas veces este vestido Ikat que fue hecho en la isla de las Flores (en Indonesia). Deberías ver a las mujeres indígenas que vienen hacia mí, tocan el material y dicen, ah ellas hicieron esto con este tipo de hilo en lugar del otro hilo, ellas usan este color y este modelo. Y tarde o temprano, verás cómo esta tela de Indonesia les dio a ellas nuevos elementos para incorporarlos en sus propios textiles, no en forma total sino a través de un proceso de selección.

SS: Esto me recuerda a mi madre, quien mira el tejido de otra mujer y habla acerca de este modelo y aquel otro modelo y después lo reproduce en casa todo por ella misma sin que nadie le haya enseñado.

SM: Esto es lo que es bonito en el proceso de cultura apropiada. Si alguien viene y te dice que tu debes tejer solamente de esta manera, porque es la mejor manera de hacerlo, o te dice si lo haces de esta manera te lo voy a comprar, o te dice planta solamente papas y pepinos y no tus cultivos múltiples, este es un cambio coercitivo.

SS: Los cultivos comercializados agotan la nutrición del suelo, en contraposición al instinto de los agricultores que saben qué deben plantar para restaurarlo y cosas por el estilo. Me gusta la forma en que hablas acerca de la cultura no en una forma muy

purista – cómo esas personas ingeniosas toman prestado de otras culturas pero mantienen sus propios valores.

SM: Esto es acerca de lo que yo escribo, los temas que yo he seguido describiendo una y otra vez. Voy a una reunión en un pequeño pueblo con una multiplicidad de grupos étnicos, ya sea en México, Ecuador o Perú, yo encuentro lo mismo. Existe una filosofía de vida o cosmología con unos cuantos puntos clave, pero muy profundos, muy constantes. Al mismo tiempo, hay muchos otros cambios. Tú estabas diciendo . . .

SS: Sí, lo que yo decía es que tu propia construcción de la cultura indígena no es nativista del todo. La relación cultural entre el “Tercer Mundo” y el Primer Mundo es expresada frecuentemente en la retórica de la resistencia y la resistencia es a su vez expresada en términos de nativismo. Para decirlo de una manera diferente, el Primer Mundo puede entender la resistencia del “Tercer Mundo” solamente cuando es articulada en términos de nativismo, que es también el semillero del nacionalismo. Lo que estás diciendo acerca de Latinoamérica es en mucho una dialéctica entre cambio y permanencia. Yo pienso que este es un asunto de gran importancia. No estás hablando de globalización en términos de homogeneización o heterogeneización sino en términos de una dialéctica, que es una mejor manera de ver a la situación contemporánea.

¿Puedo hacer una pregunta más sobre el principio de nuestra conversación que no abordamos? Cuando estabas hablando acerca de tus relaciones con las feministas del Norte, dijiste que no era oposición real, sino un asunto de grados de aplicación. Qué aplica y qué no. Mi pregunta para ti sería ¿por qué esto no puede ser de ida y vuelta? Tú lees su trabajo; ellas no leen el tuyo. Tú estudias su teoría y piensas con ella esos aspectos y ves si aplica y tienes la carga de contextualizar estos aspectos. Esto podría verse como otra forma de imperialismo, es una coerción psicológica sentir que el feminismo occidental es algo que tú tienes que leer, que pensar, mientras que el flujo de reversa no existe. Leer el feminismo del “Tercer Mundo” con verdadera seriedad y pensar cómo aplicarlo en tu propio contexto no es estimulado.

SM: Tienes mucha razón. En este sentido, puede ser que yo sea más “colonizada” que otras feministas. Las feministas mexicanas predominantes no siempre se apropian del feminismo occidental; ellas lo traducen literalmente. Universalizan problemas tales como la violencia contra las mujeres como si hubiera las mismas historias en todas partes del mundo. Son tan pragmáticas que terminan siendo universalistas. Pero la cuestión más importante es cómo los/as intelectuales reproducen el sistema occidental a un nivel muy inconsciente. Puede haber diálogo solamente si hacemos explícitas las bases (imperialistas) y teóricas implícitas. Un “deber” de las feministas, de acuerdo con Judith Butler es volver a priorizar la epistemología.

SS: El problema es que se hacen intercambios culturales desiguales . . .

SM: Yo he estado dando clases frecuentemente en los Estados Unidos debido a que hay mucha población de mexicanos/as americanos/as. La gente que hace trabajo social o los ministros en las iglesias se desconciertan ante los/as mexicanos/as americanos/as; necesitan tener un mínimo conocimiento sobre sus raíces culturales. Necesitan cierta introducción. De manera que no sea solamente de ida, sino de ida y vuelta. Hay muchos/as inmigrantes indocumentados. Por eso es necesario entender a muchas personas con la que ellos/as tienen que tratar.

SS: Porque se ha convertido en un asunto nacional, se sienten presionados/as.

SM: Sí, ahora en los Estados Unidos por dondequiera hay signos en español. Yo tengo una doble ventaja. En primer lugar la gente habla español y yo entiendo. En segundo lugar, ellos/as hablan despacio, porque no hablan el español muy bien. Ellos/as hablan este español inadecuado que me da suficiente tiempo para pensar cómo responder a esas complejidades de sus sistemas de manera que sé qué responder.

SS: Esto es fantástico. En el pasado el colonialismo lingüístico siempre se expresó como infantilismo. Hoy día hay casi una situación al revés (risas . . .)

SM: Este es su español "infantil"! Hace algún tiempo fui invitada a una reunión de varias universidades de los Estados Unidos, en donde todos/as estaban preocupados/as porque en el año 2010 el 60% de los estudiantes van a ser hispanicos/as. Esto fue hace 15 años y ellos/as pensaron que deberían empezar a prepararse. De pronto los latinos han empezado a votar y se han convertido en un bloque de poder.

SS: Este es un asunto importante en el cual debemos pensar un poco más, acerca de cómo la situación interna está cambiando las relaciones Primer/"Tercer Mundo".

SM: La gente de la diáspora están creando algo aquí . . .

SS: Ellos/as pueden cambiar las relaciones EUA-México. Cuando el presidente Zedillo vino a visitar los Estados Unidos, además de visitar a Clinton, visitó Los Angeles.

SM: La cual es la ciudad mexicana más grande afuera de México.

SS: Nuestro alcalde es la segunda persona más importante en todos los Estados Unidos para ser visitado por el presidente de México. Esto debe tener algún peso en nuestra discusión de las relaciones Primer/"Tercer Mundo". Cómo la elevación de la conciencia feminista chicana puede afectar las relaciones entre los feminismos de México y los Estados Unidos.

SM: Las feministas chicanas están más cerca a las feministas indígenas, porque provienen principalmente de familias pobres y son parte de una cultura de la resistencia en los Estados Unidos. También están en la búsqueda de su orgullo

ancestral, pero puede ser que su indigenismo idealizado no encaje con las mujeres indígenas. Las chicanas podrían retroalimentar al feminismo mexicano algunas de sus reinterpretaciones simbólicas, pero debido a que su posicionamiento social es tan diferente a lo que tenemos en México que no parece posible. La renovación de los símbolos religiosos femeninos – como la Virgen de Guadalupe en los Estados Unidos – por ejemplo, no es importante para ninguno de los feminismos mexicanos en práctica ahora en México.

Otra razón a través de la cual el indigenismo de los feminismos chicanos no es tomado en cuenta se debe al trato con los inmigrantes como cuestión de clase social en los Estados Unidos. Gloria Anzaldúa escribió acerca de haber sido invitada a finales de los setentas en el Smith Collage a un foro de mujeres escritoras y que fue menospreciada por una escritora mexicana de clase alta muy reconocida. Dado que los/as mexicanos/as inmigrantes son percibidos principalmente como de la clase trabajadora, las mexico-americanas son tratadas con condescendencia.

SS: Hay una situación similar con los asiáticos americanos: los inmigrantes previos a 1965 son principalmente de la clase trabajadora, mientras los posteriores a esa fecha tienden a ser diferentes. Otra división es de lo internacional sobre lo nacional: Hollywood trabaja con inmigrantes de Asia pero no con asiáticos americanos

SM: Yo recuerdo que en 1987 conocí a una chicana que decía que ella era invisible, que nadie la invitaba a hablar, que en lugar de eso, preferían invitarme a mí a venir desde México.

SS: Este es otro conjunto de políticas muy relevantes para mí.

SM: El feminismo chicano, en contraste con las chinas de la diáspora que describiste en tu artículo en esta colección, casi no tienen impacto sobre el feminismo mexicano. Aquí en los Estados Unidos las chicanas no son interlocutoras privilegiadas del feminismo blanco del Norte. Ellas están marginadas como académicas y como intelectuales. Son grandes pensadoras - como Gloria Anzaldúa, Deena Gonzales y Alicia Arrizón – pero desafortunadamente se les escucha poco. Lo que sucede, más frecuentemente, como mencioné antes, es que las feministas del Norte prefieren establecer un diálogo con nosotras “verdaderas” mexicanas. Esto es más fácil, ya que nosotras, a diferencia de las chicanas, no hemos crecido en una cultura de resistencia al feminismo colonialista blanco. Las chicanas tienen una relación ambigua al respecto – muy parecido a la de las mujeres indígenas con las feministas de la corriente dominante en México. Una contribución impactante del feminismo chicano es su reinterpretación de los símbolos religiosos femeninos. La imagen de la Virgen de Guadalupe es transformada para hacerla un modelo adecuado para las chicanas libres contemporáneas. Hay que ver el trabajo, muy debatido, de Alma López, en donde la

Virgen de Guadalupe es representada con un bikini hecho de rosas. Todas las referencias a la virgen están allí, pero reorganizadas para retratar a una mujer moderna y secularmente liberada. En la poesía de Sandra Cisneros, las grandes diosas de los/as antiguos/as mexicanos/as, Coatlicue, Xochiquetzal y Tlazalteotl tomaron una dimensión diferente a su dimensión histórica. Ellas son las que apoyan la nueva sexualidad femenina.

**Obioma Nnaemeka responde via e-mail
a Shu-mei Shih y Sylvia Marcos,**

Diciembre 20, 2000

Muy buen texto! Muy refrescante leerlo. El texto suena más como una buena conversación que como una entrevista. Bellísima. Algunas de las respuestas de Sylvia me parecieron muy originales e intelectualmente provocativas (ejemplo, los derechos reproductivos como un eufemismo del control poblacional). El rol de Shu-mei como “agente provocadora” me pareció espléndido. La autenticación selectiva de las mujeres del “Tercer Mundo” como “representantes de” – un gran problema en el desarrollo y práctica feminista – es tan imperialista como colonial (indirectamente gobernado). ¿Cuáles son las consecuencias de que las mujeres del “Tercer Mundo” sean usadas como mediadoras? ¿Creen que la respuesta a esta autenticación, que oscurece las especificidades e identidades individuales y culturales, residen en la ética como Sylvia sugiere? Quizás, pero idealmente. ¿Qué hay acerca del contexto de la lucha? ¿las políticas de pobreza? ¿las políticas del vientre? Este aspecto está inextricablemente vinculado al dilema de las ONGs (ver mis comentarios más abajo). Sylvia y otras que como ella han estado allá y se han retirado deben ser aplaudidas. Desafortunadamente están en minoría. Hay una pregunta más ¿por qué para la mayoría es difícil retirarse? ¿cuáles son las condiciones prevalecientes que hace que les sea difícil a ellas rechazar la charada? La ética en asuntos humanos, no es una abstracción.

Las respuestas de Sylvia son elocuentemente contrarias al inflexible universalismo que no crea espacios para las fuerzas culturales. Cruzar las fronteras implica aprender *acerca* de el/la otra/o, pero más importante, es aprender *desde* el otro. Aprender *acerca* es una acción antropológica que frecuentemente está teñida de arrogancia y con aire de superioridad. Aprendiendo *desde* requiere de una gran dosis de humildad teñida con civilidad. Aprendiendo *acerca* produce interrogatorios arrogantes; aprendiendo *desde* produce humildes escuchas.

Leer este escrito me ha hecho acordarme de mi encuentro con uno de esos grupos de “derechos reproductivos” basados en Estados Unidos. Cuatro mujeres de ese grupo presentaron una propuesta para participar en una conferencia sobre salud y derechos humanos que organicé en 1992. Por fortuna para mí y desafortunadamente para ellas, me invitaron a comer cuando vinieron a Indianápolis en 1991 para otra conferencia. Su propuesta no me había dado alguna clave acerca de que tan siniestra sería su operación. Pero durante la comida yo me horroricé al descubrir que su principal interés en África fue distribuir un dispositivo a los doctores que practicaban abortos rutinariamente. Incluso me enseñaron el respaldo a su operación que hicieron algunos líderes de las iglesias. En su propuesta ellas indicaban, que podrían apoyarse en dos de sus integrantes africanas de Ghana y Nigeria (el asunto de manipulación que es equivalente a la autenticación del fraude y la participación de las mujeres [wo/women] del “Tercer Mundo” como bien señala Sylvia). Molesta por la operación de este grupo, las alenté a que vinieran a mi conferencia. Yo estaba menos interesada en la presentación de su estúpido producto y más dispuesta a avergonzarlas exponiéndolas en una reunión internacional (con la ayuda de cientos de mis hermanas que viven en África que participaron en la conferencia!). Por alguna razón el grupo decidió no participar (premonición, tal vez!). Hace dos meses recibí de África un e-mail de una activista feminista africana que me insinuó que estaba colaborando con este impopular grupo. Me quedé en estado de shock y solamente pude formular una pregunta: “¿Estas trabajando también por . . .?”.

Lo que está en cuestión aquí son las políticas de la pobreza, las políticas del vientre. Esta ONG – negocio ha caído en la confusión y está fuera de control. Yo he observado a las ONGs operar desde Cabo de Hornos (África) y me disgustan en gran parte. La mono-cultura de las ONG está orientada por los financiamientos. Si las fundaciones que las apoyan están interesadas en un asunto en particular, las ONGs (muchas de ellas ONGs de una sola mujer) se esparcirán para responder a ese interés. En efecto, muéstrame tu interés, te mostraré mi ONG. Con el nivel alto de desempleo, el negocio de ONGs ofrece un cielo “seguro”. Cuando el trabajo de ONG se convierte solamente en una ocupación (un medio de subsistencia), los compromisos genuinos de cambio social son relegados al último lugar. Desde hace unos cuantos años, he estado tratando de encontrarle sentido, a un nivel intelectual, a este asunto tan complejo. El conjunto de ONGs (una masa de intereses – algunas veces en competencia, algunas veces en complementariedad) ha sido ofrecido como una panacea para los problemas del desarrollo (algunas veces con buenas intenciones) pero se ha vuelto el que aflige al desarrollo en gran parte.

Estoy muy movida por este bello escrito y puedo seguir y seguir pero debo parar aquí (son las 10 P.M.) para ir a comer algo (políticas del vientre!). Gracias por compartirlo.

Sylvia Marcos y Marguerite Waller
Continúan la Discusión, Julio 27 del 2001

MW: Estoy interesada en la manera tan fluida en que ustedes usan ciertos términos. Tú hablaste primero acerca de “Feministas del Primer Mundo”, después “Feministas liberales del Occidente” y después “Feministas del Norte” y ustedes no se horrorizan por usar el término “mujeres del Tercer Mundo” aún cuando problematizaste maravillosamente esta categoría, especialmente en el contexto de Shu-mei y tu discusión sobre los efectos colonizantes que la distribución de poder y dinero, de arriba hacia abajo, pueden tener sobre las “feministas internacionales del Tercer Mundo” yo sospecho que el problema de nombrar no tiene solución. Pero ¿qué más piensas sobre esto?

SM: Uso esos diferentes términos como cuasi sinónimos. Quiero plantear algo que creo es muy importante para contestar tu pregunta acerca de Primer Mundo y “Tercer Mundo”. Estos términos surgieron de esta manera durante la entrevista entre Shu-mei y yo por propósitos estratégicos y prácticos, por ser ambas “mujeres del Tercer Mundo” en este país. Entre más vives en este país, más tiendes a identificarte con la manera en que la gente te identifica a ti. Si nosotras realmente nos identificáramos como “mujeres del Tercer Mundo” estaríamos internalizando la mirada dominante que borra las diferencias entre nosotras y nos homogeniza en una sola categoría. Yo he sido tratada como una exótica “mujer del Tercer Mundo” de color mientras he estado en los Estados Unidos, y una simplemente se identifica con la manera absurdamente simplista en que esta sociedad te ve. No estoy de acuerdo con esto. Pienso que necesitamos trabajar en forma diferente con todas estas categorías simplistas porque esconden muchas diferencias. Hay muchas diferencias dentro del “Tercer Mundo”. Incluso en mis artículos sobre mujeres indígenas puede leerse que hay muchas diferencias entre ellas, de las cuales estoy perfectamente consciente, aun cuando estratégicamente usen el “mujeres indígenas”, como una auto-definición común. Puedes decir que los intelectuales del “Tercer Mundo” dentro de los Estados Unidos usamos a veces estratégicamente el término general “Tercer Mundo”. Pero yo no me identifico a mí misma con este término y lo encuentro muy limitante. Lo encuentro simplificante y en verdad me gustaría encontrar una forma de hablar sin tener que usar

esta dicotomía "Tercer Mundo"/Primer Mundo, que implica una cultura atrasada, retardada versus una cultura más avanzada.

Yo objeto esto, no solamente por sus implicaciones políticas negativas y el hecho de que es una simplificación inútil de muchas diferencias, sino también porque si lo seguimos usando, lo estamos reforzando. Estamos reproduciendo mucho lo que los críticos del orientalismo describen. Aún cuando solemos criticarlos. Esta es mi autocrítica de la entrevista. Es algo de lo que debería alejarme. Incluso si usamos los términos Primer Mundo y "Tercer Mundo" fluida y críticamente, implicando muchas diferencias, puede ser que la gente no nos lea así. Sólo los más inteligentes no nos van a leer incorrectamente. Sería fabuloso si podemos evitarnos el uso de esta terminología.

Sin embargo fácilmente me dejé llevar por esta terminología en esta entrevista. Yo estuve viviendo aquí y me identifiqué con esto internamente. No me alarmó en aquel tiempo. Pero ahora, viniendo directamente de México, estando afuera de este punto de vista intrusivo, discriminatorio al cual estoy constantemente sujeta aquí en los Estados Unidos, entonces yo digo, esperen un momento esto no es correcto. Mi situación en México me hace ver que esto es un uso absurdo. Cuando estoy aquí me parece totalmente normal.

MW: Hablando de este problema, me gustaría que regresáramos a tu experiencia de trabajo con algunas ONG no mexicanas.

SM: Yo recuerdo particularmente que habían tres organizaciones financieras de Estados Unidos enfocadas principalmente a los derechos de las mujeres que estaban interesadas en moverse hacia México y América Latina, que ya lo han hecho ahora. Yo estuve muy de acuerdo en que lo hicieran. Nos estuvieron consultando constantemente a mí y a un par de mujeres más. Entonces establecí una representación de estas organizaciones en México y trabajé con ellas por varios años. De esto es lo que estaba hablando en mi entrevista.

MW: Entonces, dirías que éstas estuvieron construyendo los derechos de las mujeres en una forma que estaba completamente dentro de su marco de derechos individualistas?

SM: Puedes decir que algunas de ellas construyeron los derechos de las mujeres sin tomar en cuenta asuntos de clase y etnia. Como si las diferencias étnicas y de clase no existieran. Y nosotras tratamos de jalarlo en esta otra dimensión. Y lo incluimos hasta cierto punto. Al menos no fue tan ignorante de los asuntos de clase como en los Estados Unidos.

MW: Me pregunto si esa clase de pensamiento universalista, en y en sí mismo, conduce a calcificación e inflexibilidad.

SM: Por supuesto. Esto es porque enfatizan algunas cosas como llenar formatos de una cierta manera, sin importarles si las mujeres hablan bien el español. Aún si hablan un lenguaje indígena, se les pide que llenen las formas al menos en español, sino es que en inglés. Al principio sucedía esto, después algunas de ellas incorporaron traductores y ahora sucede menos. La rigidez de que se llenen las formas y te sujetes a los objetivos precisos de la fundación persisten.

MW: Entonces esta es una clase de transparencia que ellas quieren. Transparencia y jerarquía tienen implicaciones entre una y otra. Sólo puedes tener transparencia si tienes jerarquía.

SM: Esto es exactamente lo que ellas implementan. Una jerarquía muy estricta donde todo tiene que ser transparente para la mujer que tiene la autoridad más alta. Todo tiene que ser transparente: clara rendición de cuentas.

MW: ¿Una necesidad fuerte o deseo por transparencia es paralela con una necesidad de control?

SM: Verdadero control. Y probablemente este era el miedo detrás de esto. Y las organizaciones quieren estar en posición de rendir cuentas a las agencias financieras. Grandes cantidades de dinero fueron derramadas por renombradas agencias macro-financiadoras. Y estas agencias macro-financiadoras fueron muy demandantes de ciertas formalidades que no tenían nada que ver con la manera mexicana local de vivir y pensar. Pero estas mujeres tenían que corresponder a los requerimientos. De otra manera no podrían acceder a los fondos. Tenían que responder a la alta autoridad que estaba proveyendo los fondos.

MW: ¿Entonces cuál es la respuesta?

SM: No creo que haya una respuesta. Hay cierta clase de círculo vicioso institucional que pone dinero y poder en la agenda de discusión. Pienso que todavía necesitamos solucionar esto como feministas.

Nota

¹ Sobre el papel que el neocolonialismo le hace jugar a las elites locales, ver la mención hecha por Nnaemeka en la introducción del Capítulo 3 de este volumen.

Referencias Bibliográficas

- Menchú, Rigoberta. 1994. *I, Rigoberta Menchú: an Indian Woman in Guatemala*,. ed. Elizabeth Burgos-Debray. London and New York: Verso
- Said, Edward, W. 1979. *Orientalism* . New York: Vintage books, Random House.
- Scott, Joan W. 1992. "'Experience'" in *Feminists Theorize the Political*. ed. Judith Butler and Joan Scott. New York and London: Routledge. 22-40.
- Stoll, David. 1998. *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder: Westview Press.
- Souza Santos, Boaventura, de. 1996. "Towards a Multicultural Conception of Human Rights." *Working Paper Series on Political Economy and Legal Change*. No. 2 (December). Madison: University of Wisconsin, Global Studies Program.

Capítulo Siete

Viento del Sur: Hacia un Nuevo Imaginario Político¹

Corinne Kumar

El otro viento se levanta en toda su grandeza,
específico y universal
civilizaciones se despliegan...

- Anour Abdel Malek

*Para todos/as aquellos/as que escuchan la canción del viento
En un lugar diferente, en un tiempo diferente, Black Elk escucha la canción
del viento
Me vi a mí misma en la montaña central del mundo,
En el lugar más alto y tuve una visión porque yo estaba mirando
En la manera sagrada del mundo, dijo ella.*

*Recuerda dijo ella, ella estaba mirando en la manera sagrada del mundo
“Pero”, Black Elk continuó diciendo: “la montaña central
está en todas partes”
Desde mi montaña central, el punto donde quietud y movimiento están juntos, te invito a
escuchar al viento;
Más especialmente al viento del sur: el sur
como tercer mundo, como las civilizaciones de Asia, el Pacífico, el
Mundo Árabe, África, América Latina; el sur como las voces
y los movimientos de los pueblos, dondequiera que estos movimientos existan;
El sur como las visiones y sabidurías de las mujeres:
el sur como el descubrimiento de nuevos paradigmas, los cuales
desafían los conceptos y categorías existentes
rompiendo las construcciones mentales, buscando un nuevo lenguaje para
describir lo que se percibe, rechazando la visión científica del mundo, objetiva,
racional como la única visión del mundo:
el sur como el descubrimiento de otras cosmologías, como el
descubrimiento de otras sabidurías que habían estado escondidas,
sumergidas, silenciadas. El sur como una “insurrección de estas
savidurías subyugadas”.
El sur como historia; el sur como misterio
El sur como el hallazgo de nuevos paradigmas políticos,
inventando nuevos modelos políticos, creando imaginaciones
políticas alternativas: el Sur como revelación de cada
civilización en su propia lengua: el Sur como conversaciones entre civilizaciones:
El sur entonces como nuevos universalismos
Y nuestra búsqueda por nuevas interpretaciones del Sur,
Promete traer al mundo nuevos significados,
Nuevos amarres
Nos invita a crear un nuevo imaginario
Dar a luz a una nueva cosmología;
El Sur entonces como un nuevo imaginario político*

Introducción

Y del viento, déjenme tomar un poema. Fue escrito por un poeta guatemalteco, Louis Alfredo Arrago. Lo elegí para ti, porque de alguna manera expresa lo que yo deseo decir para comenzar mi ensayo:

*Una vez ví que enterraron a un niño muerto
En una caja de cartón
Esto es verdad y no lo olvido
En la caja había una leyenda estampada
Compañía General Electric
El Progreso es nuestro mejor producto*

El conocimiento como bien sabemos, es poder. Los poderosos son siempre menos curiosos que los que no tienen poder y eso es porque ellos piensan que tienen todas las respuestas. Y las tienen. Pero no de las preguntas que los que no tienen poder están haciendo. Los primeros no tienen respuesta a los millones que han matado en las guerras, al genocidio en Sri Lanka, en Rwanda, en la antigua Yugoslavia; a la violación de las mujeres en las guerras, ya sean como las violaciones de *Comfort Women*² por el ejército japonés durante la Segunda Guerra Mundial, como un instrumento de *limpieza étnica* en Bosnia o en las bases militares en Asia y el Pacífico; ninguna respuesta al *gynocide*³ de las mujeres. Ninguna respuesta al millón de refugiados/as de todo el mundo. Ninguna respuesta a los millones que viven debajo de la línea de pobreza. No tienen respuesta a las víctimas de las reparaciones técnicas, a la revolución verde, a la depo-provera; a las tecnologías progresistas que destruyen la diversidad y la subsistencia de la gente; ellos no tienen respuesta a las víctimas de Hiroshima, ninguna respuesta a las víctimas de la isla Three Mile, de Chernobil; los/as isleños/as del pacífico, los/as niños/as de Rongelap; ninguna respuesta a los/as 5000 niños/as iraquíes que mueren al mes de desnutrición causada por las sanciones de Estados Unidos; ninguna respuesta a los/as niños/as víctimas del uranio empobrecido; ninguna respuesta a los 45 millones de niños/as trabajadores/as en la India; ninguna respuesta a los/as niños/as torturados/as en las cárceles en todo el mundo; a los/as niños/as refugiados/as y víctimas del tráfico; ninguna respuesta al hambre de los/as niños/as en Etiopía, *ninguna respuesta a ese niño muerto enterrado en una caja de cartón.*

Mucho dependerá incluso de cómo continuemos haciendo las preguntas, usando viejas categorías, basándose en viejos marcos teóricos, envolviéndonos en grandes teorías, estaremos solamente subrayando las preguntas que pensamos que sabemos,

impidiendo las posibilidades de discurrir nuevos conocimientos profundos y de dar lugar a nuevos fundamentos. Tal vez, ya no debamos tener miedo a preguntar las no-preguntas, a analizar los considerados como no-datos, lo no racional, lo no científico. Tal vez debamos empezar a buscar afuera de los discursos dominantes, debajo de los niveles requeridos de cientificidad y más allá de los parámetros establecidos de conocimiento, descubriendo los conocimientos descalificados y las civilizaciones no occidentales, los conocimientos sociales de los marginados, de las tribus, de los pueblos indígenas, de los dalits⁴, de las mujeres y reflexionar en sus mitologías, en sus metáforas, en sus motivos, en sus visiones del mundo.

Debemos alejarnos de las tradiciones del discurso dominante y ubicarnos en los lugares que han sido denigrados por el discurso – lo oriental, lo negro, lo indígena, la mujer. Descubrir los conocimientos escondidos del *Sur en el Sur*, del *Sur en el Norte*. Escuchar la sabiduría de estos conocimientos vernaculares, locales, contra todo lo que es dominante y hegemónico. Quizás nos podamos mover entonces a crear nuevas visiones políticas que sean más holísticas, más holográficas, respondiendo a las complejidades de la realidad, más críticamente, más creativamente.

Las Políticas de los Derechos Humanos

Me hubiera gustado haberte contado la historia
de un ruiseñor que murió:
me hubiera gustado haberte contado la historia
ella no ha abierto mis labios

Sabih – al – Qassim

Fragmentos de la historia están empezando a ser contados. *A través de la apertura de los labios, a través de los silencios*. Las mujeres de todo el mundo están empezando a encontrar sus voces en su congoja, su cólera, convirtiendo lo que se había venido entendiendo como penas privadas en crímenes públicos. Las formas de violencia contra las mujeres como violación, incesto, prostitución, quemaduras por dote (en la India), mutilación genital, mujeres golpeadas, habían sido vistas como violencia personal, como problemas domésticos y en consecuencia, como privatizados e individualizados. Sin embargo, estos son crímenes en contra de la mitad de la humanidad; estos son violaciones a los derechos humanos de las mujeres, estas son *negaciones totales del derecho a ser humanas*. Al ser relegados estos crímenes a la esfera de lo personal, se les está negando un lugar en el campo político. Al privatizar

estos crímenes, el discurso central de los derechos humanos excluye a las mujeres de su discurso y de su praxis. Los parámetros que han definido el discurso han sido trazados sin ver y sin darle importancia al género.

Los paradigmas políticos que determinan el pensamiento y las instituciones políticas de nuestro tiempo han sido basados en la discriminación legitimada, y degradación de, las mujeres.

Cualquier intento que hagamos, entonces, para buscar una nueva interpretación de los derechos humanos, para los intereses feministas en el terreno de los derechos humanos, fracasaran *si* los miramos a través de los marcos analíticos existentes. Estos paradigmas han negado, excluido y borrado a las mujeres. Si queremos una interpretación diferente de los derechos humanos, debemos buscar de nuevo.

Con nuevos ojos

El legado de los derechos humanos tiene sus bases históricas, filosóficas e ideológicas en el credo liberal del período de la ilustración. La coyuntura histórica conducida por el modo de producción industrial, el surgimiento de la economía de mercado y el sistema de estado nación, provocaron el advenimiento de la ética materialista. Una cosmología que proclama una sociedad en la cual cada quien debería estar comprometido/a en la búsqueda del interés personal. Los filósofos liberales articularon su programa político en términos del esfuerzo privado. Su convicción política estaba anclada en el concepto de individualismo posesivo, el cual en esencia significaba que el individuo era el propietario de su propia persona o de sus capacidades, sin relación con la sociedad. Enfatizaban la importancia de los intereses privados, de las ganancias privadas; la competencia y el utilitarismo han sido sus piedras angulares. La visión del mundo enraizada en estos conceptos generó la imagen de un individuo que no le debe nada a la sociedad. El individuo era el producto de las maquinaciones de la economía de mercado y el trabajo humano, como cualquier otra mercancía, podía ser comprado y vendido, maltratado y usado. Este punto de vista fue alentado por aquellos sectores de la sociedad quienes, en sus intentos por desarrollar sus propios intereses, construyeron los derechos humanos que significaban los derechos de los privilegiados, los derechos de los poderosos. Los derechos humanos, entonces, vinieron a significar que los derechos del fuerte y el poderoso tenían prioridad sobre los que no tienen poder y para que algunas clases tengan derechos humanos, las masas tuvieron que renunciar a sus derechos de ser

humanos. Este fue un diálogo al interior de una civilización, y, aún más, un diálogo parcial al interior de una civilización. Esta visión del mundo, en la cual el centro del mundo fue el occidente, subsumió todas las culturas y civilizaciones en estos marcos occidentales. Convirtió en universales las experiencias históricas específicas del occidente. Esta visión subrayaba que lo que era relevante para el occidente tenía que ser el modelo para el resto del mundo ¿Qué hizo que las construcciones de una cultura particular fueran aceptadas como valores universales? Esta interpretación tiene sus amarres ideológicos y políticos en el contexto histórico específico y en la cultura de occidente. ¿Qué es lo que la ha cualificado para ser considerada universal?

Cualquier resistencia, entonces, a las dimensiones hegemónicas de los universalismos del discurso de los derechos humanos existentes no es visto como una resistencia a un grupo de poder determinado sino a la moral universal de los derechos humanos (Asaria 1994).

Cada otra civilización, cada otro sistema de conocimiento, cada otra cosmología es definida de cara a este paradigma. Éste hegemonizó a todos los pueblos, tribus, minorías, grupos étnicos bajo el gobierno del estado nación. Éste hizo a todos/as ciudadanos/as del estado - ciudadanos/as sin rostro, mediados/as y manipulados/as por el mercado. Éste representó la única civilización del *hombre universal*, aplanando todas las diversidades, ignorando todas las especificidades históricas, homogeneizando todas las aspiraciones en normas universales de libertad e igualdad.

Y todo esto fue hecho con mucha violencia

Sobre estos aspectos de explotación, la sociedad liberal desarrolló el concepto del estado soberano. El estado fue visto como el garante de las libertades individuales; un estado fuerte puede prevenir que las fuerzas desintegradoras de la economía del mercado destruyan la sociedad. Es esta clase de retórica liberal la que está en la base de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos que como tal se dirige a los estados naciones miembros de la ONU. La ficción del contrato social suscribe la relación estado-individuo, desdibujando los estratos y comunidades que existen en la sociedad. Éste desarrolló una noción particular del estado, los derechos individuales y las libertades personales. Una noción de política, en consecuencia, en la que los derechos y las libertades individuales proveen los principios esenciales sobre los cuales el edificio de los derechos humanos fue construido y desarrollado. Y para el cual, el estado nación fue su garante. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos, de la cual son signatarios los estados nacionales, claramente

establece los derechos que deben ser asegurados a los/as ciudadanos/as por el estado. A los estados nacionales se les otorga, entonces, la responsabilidad de ser los defensores de estos derechos. Sin embargo, en el nombre de los derechos humanos, los estados nacionales que son signatarios de la Declaración pueden legitimar las condiciones de vida más inhumanas, la represión más brutal de su propia gente, lo que es visto como asuntos de interés *interno, la ley y el orden, la seguridad nacional* de estas naciones estados soberanos.

El estado, sabemos, es casi siempre el gran violador. Y el discurso y la praxis de los derechos humanos legitiman lo que se ha descrito como violencia de estado y terror de estado. Los derechos humanos se convierten en la expresión del poder políticamente legitimado. El estado hace esto no sólo de cara a los derechos de los/as ciudadanos/as a quienes se pretende que él proteja sino, más significativamente, también legitima un concepto particular de violencia – la violencia de la pobreza, del hambre, de la desnutrición, de las multinacionales, de la militarización, de la destrucción ecológica y del terrorismo tecnológico. Estas no son formas reconocidas de violencia, las cuales son perpetradas por el estado sobre los pueblos a través de sus modelos de desarrollo, sus opciones tecnológicas y sus armas culturales.

Además en el discurso tradicional de los derechos humanos, no hay lugar para las mujeres. Los derechos humanos nacieron de una visión del mundo específica que se suscribe a relegar a las mujeres al mundo privado. Los conceptos de género han sido profundamente tejidos dentro de la fábrica de la cosmología dominante. La *otra* en este paradigma universal es mujer – lo no varón, lo no poderoso, lo no humano. En esta construcción de conocimiento del mundo, este paradigma deja afuera a la mujer – nuestras experiencias, nuestros significados, nuestros símbolos no fueron incluidos en los almacenes de conocimiento. Para que podamos hablar de pobreza pero neguemos la feminización de la pobreza, reconozcamos la violencia de la ciencia pero no el sexismo de la ciencia, contemos a las víctimas del desarrollo, pero permanezcamos sin ver la economía sexual, la política sexual.

Esta construcción del conocimiento trajo nuevos significados de violencia al mundo

En el paradigma dominante no hay un concepto de lo sagrado. No hay un lugar para una Black Elk que mira el mundo en forma sagrada. Naturaleza, la tierra es recurso, los bosques son recursos, las diversas especies son recursos. Todas las respuestas a los problemas del mundo vendrán, se nos ha dicho, de la ciencia, la tecnología, el

desarrollo, que son todas partes del terrorismo global que no solamente ha destruido culturas y civilizaciones, sino que crecientemente despoja a las mayorías, destruye culturas, le niega lo sagrado a la naturaleza y denigra a las mujeres.

La unicidad del modo y la dominación de la visión del mundo asustan. Muchas de las deliberaciones y visiones de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo se basaron en el Reporte de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo titulado “Nuestro Futuro Común”. El reporte explicó qué era lo que se consideraba como los comunes globales – los océanos, el espacio, la antártica. De pronto pareciera que hubiera un reporte unánime que fuera el resultado de un análisis y perspectivas comunes para toda la comunidad mundial. Éste identificó metas comunes, estuvo de acuerdo en acciones comunes o en una visión de un futuro común. Lo que nunca se ha explicado es que todo esto sería a través de un *mercado* común e incluso global. ¿Un futuro común? Hace muchos años las palabras sabias de Chief Seattle hablaron en esta forma de los comunes: ¿Cómo puedes vender o comprar el cielo? No somos propietarios del aire y del agua. ¿Cómo puedes comprármolos? ¿Cómo quieren controlar ahora los comunes? Pertenencia, en el discurso dominante, es entendida únicamente en relación a la propiedad privada. Puede ser que lo hayas comprado a cambio de dinero, mientras que a mí me pertenece en virtud de un mandato de todos (Pannikar 1995). En la visión de un futuro común no hay lugar para una multiplicidad de futuros, no hay lugar para las diferencias, no hay lugar para una pluralidad de culturas.

Las políticas de género de los derechos humanos

Los crímenes contra las mujeres son entendidos como asuntos domésticos, como violencia personal, que pertenece entonces al mundo de lo privado. En esta privatización, la violencia contra las mujeres se hizo invisible. A estos crímenes se les negó su cara pública, y por lo tanto, su significado político. Incluyendo su corrección social. De manera que cuando el Acuerdo Internacional de los Derechos Humanos fue articulado en 1948, los supuestos de género fueron entretejidos intrincadamente dentro de esta visión del mundo, la cual legitimó la denigración de las mujeres. Los *padres fundadores* de la tradición liberal desde Rousseau a Hegel, entendieron lo femenino como la naturaleza biológica de las mujeres, como la falta de conciencia política, como emocionalidad, como irracionalidad. Todo esto la convirtió en una amenaza para la vida pública y la ciudadanía. Las mujeres podían contribuir a través de “la crianza de los/as ciudadanos/as” pero no “siendo ciudadanas”. El liberalismo y

las políticas de la nación se propusieron hacer de los *hombres buenos ciudadanos* y de las *mujeres buenas personas privadas*. A través de la privatización de las mujeres, determinaron quienes serían investidos con derechos políticos y humanos.

Y ellos hicieron más

Desde la distinción público/privado trazaron una línea entre lo que debía entenderse como racional y emocional, lo universal y lo particular, lo objetivo y lo subjetivo, mente y materia. Este proceso separó “no solamente dos áreas de actividad sino también dos áreas de moralidad, dos mundos ...”. Para Hume el mundo de las mujeres no fue el mundo de lo intelectual, los asuntos del estado, el interés universal por la justicia, por la libertad – ese fue el mundo de los hombres. De ella fue el mundo de la vida común, de la cotidianidad, de lo vernáculo. En el famoso ensayo de Mill sobre la libertad, se excluye a las naciones atrasadas del mundo y a las mujeres de estos derechos. Y sobre esta exclusión se construyeron el pensamiento clásico y contemporáneo de los derechos humanos y sus instituciones las cuales han negado a las mujeres el más fundamental de todos los derechos humanos – el derecho a ser humanas.

En esta exclusión de las mujeres, el pensamiento de los derechos humanos dejó afuera las experiencias, la sabiduría, las visiones de las mujeres. Por lo tanto, la violencia que se comete contra las mujeres no puede ser reconocida a través de los paradigmas de los derechos humanos existentes. La violación en las prisiones, la violación en las guerras y conflictos armados, las dimensiones sexuales de la tortura, la prostitución, el terrorismo sexual, la feminización de la pobreza entre otros, no pueden seguirse clasificando como violencia personal contra las mujeres. Hay una urgente necesidad de desafiar los conceptos de derechos humanos desde una perspectiva feminista. Mirar con nuevos ojos.

A través de los ojos de las mujeres

Las víctimas incluyen mujeres de todas las edades, de diferentes culturas, de diferentes comunidades. Las mujeres han traído sus testimonios a la *Corte de las Mujeres*. Ellas narran sus historias de las guerras en contra de las mujeres, el genocidio, el gynocide⁵ contra las mujeres. La lista de las víctimas es interminable. El propósito no es hacer nuevas listas de desaparecidas o muertas, sino enfocar las dimensiones específicas del sufrimiento y la violencia, dimensiones que requieren ser

vistas como violaciones a los derechos humanos. Y ver que hay asuntos muy específicos relativos a las mujeres que son las víctimas.

Tomemos el problema de la tortura. Muchas mujeres son torturadas por su participación política, pero muchas son sujetas a tortura física y psicológica debido a su relación con hombres que son considerados *enemigos del estado*. Frecuentemente las hacen ser testigas de torturas, golpes y ultrajes a sus hijos/as para hacerlas rendirse en procesos de interrogación. El tiempo entre el arresto y la llegada a un centro de detención oficial es particularmente peligroso para las mujeres. Los arrestos pueden ocurrir en áreas remotas. Las detenidas tienen que ser transportadas por largas distancias hasta el centro de detención más cercano. Muy difícilmente habrá testigos/as de lo que ocurre en este transcurso. Durante estos días las mujeres están en gran riesgo de sufrir abuso sexual. Y lo que debemos recordar, también, es que las cámaras de tortura en el mundo están compuestas predominantemente de militares. Las formas de tortura de las cuales son víctimas las mujeres prisioneras y detenidas tienen una dimensión sádico-sexual. Abuso sexual, hostigamiento sexual y violación sistemática, los cuales son imposiciones deliberadas de sufrimiento físico y psicológico, forma la mayor parte de las torturas en custodia, *“por grupos de hombres, por perros especialmente entrenados, a través de la introducción de escobas, botes o ratas dentro de la vagina”* (Amnistía Internacional). La posibilidad de embarazarse y la desgracia social de dar a luz a un/a hijo/a como producto de actos tan humillantes son fuente de miedo constante en estas mujeres. Toda la angustia de la prisión es agravada por la violencia constante que significa intercambiar favores sexuales con comida para el/la niño/a o para sí misma. Las víctimas de violación son rechazadas frecuentemente por sus familias y el dolor, por lo tanto, se prolonga mucho después de la violación. La violación es un delito a través de la cual los hombres expresan completo control o dominación.

Recordemos las historias de horror de Irán. Muchas mujeres que se opusieron al régimen de Jomeini fueron violadas antes de ser ejecutadas porque se cree que las vírgenes van al cielo; el control patriarcal tuvo que ser extendido hasta el otro mundo también! La violencia sexual es una violación de derechos humanos.

Adentro de la prisión. Y afuera

Tomemos las políticas y protocolos existentes sobre refugiados/as. Ningún país del mundo reconoce el derecho de asilo u otorga estado de refugiada por razones de

discriminación o violencia contra las mujeres. Y, aún más, hay mucha violencia contra las mujeres refugiadas en formas diferentes. Recordemos las mujeres violadas durante la guerra en Bangladesh. Todas lamentamos que estas mujeres no encontraran nunca un lugar en su propia sociedad. *Ellas han deshonrado a sus familias* porque perdieron su virginidad; ellas eran *mujeres manchadas y las mujeres manchadas son mejores muertas*. Ellas necesitaban refugio en todos los sentidos de la palabra. Pero ningún país atendió sus súplicas. Tejido dentro de la matriz de los instrumentos internacionales de derechos humanos, en este ejemplo el *Protocolo de Ginebra* y la *Convención sobre Refugiados* (1951 y 1967), nos da una idea de lo que es considerado como político. Y la *violencia contra las mujeres no es vista como un crimen político*. Una vez más los crímenes son privatizados. Las políticas para refugiados/as no abordan las formas específicas de violencia contra las mujeres refugiadas, que las mujeres experimentan por todos lados – de sus enemigos, sus propios hombres y de aquellos que dicen ayudarles. Y debemos recordar que *la mayoría de los/as refugiados/as son mujeres*. Hay cerca de 25 millones de refugiados/as en el mundo, aproximadamente el 80%, de estos/as, son mujeres y niños/as.

En algunas entrevistas se ha indicado que las mujeres que cruzan la frontera de Djibouti fueron violadas ya sea por guardias de la frontera o policías de la ciudad o fueron forzadas a vincularse a un hombre que ofreció protección contra el abuso fortuito en intercambio con *ciertos servicios*. Es necesario ampliar el área de derechos de los/as refugiados/as para incluir la discriminación y la violencia sexual como razones legítimas para obtener estatus de refugiadas y les sean otorgados derechos de asilo.

Si agregamos a esto el tráfico de mujeres: el forzar a las mujeres a la prostitución por seguridad económica, secuestro de niñas, venta de mujeres en el caso de familias pobres, el uso de las mujeres en el desarrollo del turismo sexual, en los ejércitos extranjeros o en los burdeles locales, o como esposas para harenes o novias ordenadas por correo para hombres occidentales, nos damos cuentas que el área entera de esclavitud sexual femenina no ha sido entendida como violación a los derechos humanos.

Hacia una Nueva Generación de Derechos humanos

Necesitamos también *ampliar el discurso y la praxis* desde la noción individual de los derechos humanos de la ilustración liberal a una comprensión de los derechos colectivos de los pueblos.

El derecho que fue incorporado recientemente al conjunto de los derechos humanos, *el derecho al desarrollo* parecería pertenecer a una nueva generación de derechos humanos. El concepto de desarrollo como un derecho humano le debe mucho al jurista africano Keba Mbale. En 1986, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre el Derecho al Desarrollo* fue adoptada por una gran mayoría de votos en la Asamblea General de la ONU. Todos los países del tercer mundo votaron a favor. Esta declaración aborda asuntos que van desde el *desarrollo centrado en la gente* a la demanda de – hecha por los *beneficiarios* del desarrollo – rendición de cuentas a los principios prescritos en este conjunto de derechos. Esta declaración consideró el derecho al desarrollo como un derecho humano y confirmó el principio de que los derechos humanos son un medio y además un fin del desarrollo. Esta fue más allá y le dio centralidad al *derecho a la participación* como un medio para realizar otros derechos en el proceso de desarrollo. En esta se habla de un desarrollo que empodera a la gente (Paul 1989). Hasta aquí, muy bien.

No obstante éste conjunto de derechos, una vez más, es estado-centrista. La promoción y protección de estos derechos es responsabilidad del estado. Y el modelo de desarrollo en sí mismo nunca fue puesto en duda. ¿Qué es este desarrollo al que le estamos dando un derecho humano? Los principios fundamentales del paradigma del desarrollo quedaron intocados: *productividad, ganancias, progreso, todo vinculado a la economía de mercado mundial y a la ética consumista* que han creado de hecho desesperanza y despojo para la mayoría de la gente – un modelo de desarrollo que ha traído con él, la desacralización de la naturaleza, la destrucción de la manera de vivir culturas enteras, la degradación de las mujeres. El desarrollo reduce todas las diferencias en un terreno plano llamado modernidad donde *las presas desplazan a las personas; bosques y ríos se convierten en recursos y la energía nuclear se convierte en una razón de estado*. La Declaración privilegia el modelo dominante de desarrollo, de tecnología, del poder del estado nación. El nuevo orden mundial o el diálogo Norte-Sur o la auto-dependencia, cada uno ha sido una técnica política que ha permitido ciertas concesiones al interior, pero nunca ha tocado la esencia de, el orden económico. Se han estado cambiando los nombres pero la visión del desarrollo y la metodología

usada permanecen aun tecnicistas y manipuladas por las instituciones financieras mundiales y las fuerzas de la economía global de mercado.

Para algunos estados en el Sur, el derecho al desarrollo enfatiza la primacía de lo que ellos llaman los derechos colectivos sobre los derechos individuales. Lo que significa en realidad sin embargo, es que los derechos colectivos son sinónimos de los derechos del estado nación. No tiene nada que ver con los derechos *comunes de los pueblos*: comunidades enteras que se han convertido en víctimas del desarrollo.

Las víctimas del desarrollo cuentan otra historia

Escucha a la gente de las áreas de la revolución verde (y el Tercer Mundo tiene muchas de estas áreas), donde las semillas milagrosas (por las cuales Norman Borlaug recibió el Premio Nobel) resultaron en un nuevo sistema de comercialización de la agricultura, en nombre del desarrollo. El tecnicismo de la revolución verde requirió de una infraestructura de alta producción, fertilizantes químicos muy caros, nuevos pesticidas (con las nuevas variedades inventaron una nueva generación de pesticidas), facilidades para el control del agua, agricultura mecanizada, todo lo cual empujó a los agricultores del Tercer Mundo al mercado mundial y a la política mundial. Esto creó nuevos mercados para las multinacionales en el Tercer Mundo. Las semillas se convirtieron en un agro-negocio importante. Las multinacionales tienen sus propios bancos genéticos de semillas, desarrollados en sus laboratorios y que son vendidas ahora al Tercer Mundo. La revolución verde hizo incisiones profundas y dolorosas en la matriz de la vida cotidiana del Tercer Mundo, empujando a cientos de agricultores de la India al endeudamiento, a la desesperanza, la venta de órganos y al suicidio. Y la revolución verde es solamente una de las tantas reparaciones técnicas de este *desarrollo*.

Escucha a la gente de toda la India que han sido desplazados por las construcciones de grandes presas – en *Tehri, Bodghat, Inchanapalli, Suvarnarekha, Pooyamkutti, Koelkaro, Sardar Sarovar, Marmada Sagar* – que amenazan con destruir las tierras comunales, inundar los bosques, *desplazar a los pobres*. Cada presa importante en la India ha desplazado a miles de personas de los fértiles valles, quienes sufren no sólo económicamente sino también culturalmente. La compensación, las políticas de reubicación, los programas de reasentamiento, no sin coerciones, solamente han empeorado su situación. Estos pobladores son, de hecho *refugiados en su propio país*. Un oficial de proyectos del Banco Mundial reportó la angustia y la cólera de las

víctimas de un proyecto de presa en Filipinas: “la municipalidad entera se fue bajo el agua, nos estamos ahogando, la municipalidad entera, incluso su alcalde; le escribimos a McNamara, al papa, a todos...”

Nadie los escuchó.

Las grandes presas son para el “desarrollo” de una nación lo que las bombas nucleares son para su arsenal militar. Ambas son armas de destrucción masiva. Ambas son armas de los gobiernos usadas para controlar a su propio pueblo. Ambas son emblemas del siglo XX que marcan un punto en el tiempo cuando la inteligencia humana ha sobrepasado su propio instinto de sobrevivencia. Ambas son indicaciones malignas de una civilización volviéndose contra si misma (Roy 1999).

Escucha a la gente en Irian Jaya quienes han sido forzados violentamente a destruir sus fuentes de vida. Las tierras, de las cuales depende su subsistencia, están siendo tomadas por la fuerza por el gobierno, tal como se ven ansiosos, dado su compromiso con la modernización, en eliminar los modo de vida tribales en sus islas “Se refiere a culturas no materiales, animistas, una amenaza a la integridad nacional y una disminución de la imagen progresista del país y parece preparado para ir a grandes longitudes y grandes gastos a crear, en las palabras de un Ministro de Gobierno ‘*un tipo de hombre*’ en Indonesia” (Monbiot 1989). Y hay evidencia de una extraordinaria brutalidad hacia este fin: de que las villas tribales han sido incendiadas y reemplazadas por filas de cabañas de techos endeble, de que se les ha forzado a hacerse agricultores a pobladores de caza y recolección, de que sus resistencias se han encontrado con golpes de policías y soldados; los líderes de la tribu han sido torturados públicamente hasta morir y los nativos de las villas bombardeados por aire. Y esta *subyugación cultural* es acompañada por un *terrorismo tecnológico global* que está saqueando los bosques tropicales de Irian Jaya, que se ha convertido en la última base de recursos para mercancías provenientes de bosques tropicales en el sudeste de Asia. Compañías de Estados Unidos, Europa y especialmente Japón están haciendo tratos de *joint venture* con las firmas de Indonesia para asegurarse las reservas de madera, petróleo y oro de aluvión. Por ejemplo, *Scott Paper* de Estados Unidos está convirtiendo 790,000 hectáreas de tierra en el sur de Irian Jaya en una plantación de pulpa de madera. Esto, además de ser un desastre ecológico, significaría el desplazamiento de 15,000 pobladores tribales. Una firma japonesa de pulpa de madera está a punto de empezar a importar viruta de la reserva de manglares más grande del sudeste asiático, que están en la parte oeste de la isla. Se está considerando la explotación del oro de aluvión de *Asmat* y para hacer esto

posible se tendrán que ceder cuando menos 100,000 hectáreas de bosques, ríos y villas. Quienes no serán considerados en todo esto son las tribus de Irian Jaya. Monbiot pregunta patéticamente “¿quién hablará por la gente de Irian Jaya?” quién porque “en el nombre del desarrollo, en el nombre de los derechos humanos, sus principios fundamentales de orden social de sus culturas, de sus concepciones del mundo, su arte de vivir y morir, están siendo desmantelados” (Monbiot 1989).

Otra historia tomada del reporte de Leo Kuper sobre activistas de los derechos humanos, en el cual documenta el genocidio de los indios de Brasil y Paraguay necesita ser re-contada: la respuesta del embajador de Brasil a las Naciones Unidas fue que *sí que los indígenas han muerto; pero que fue una mera consecuencia de la lógica del desarrollo* (Kuper 1994).

¿Dónde está el espacio en el discurso universal de los derechos humanos que considera la violación de los derechos colectivos de la gente? ¿Qué medios legales de expresión, representación y resarcimiento son conocidos para las culturas y civilizaciones que no son parte del paradigma modernista dominante? ¿Cómo pueden ellos resistir el saqueo y el pillaje de sus culturas, su tierra y, en el caso de Irian Jaya, la extracción del 70% de sus tierras? Porque todo esto sucede en el nombre del progreso, de la paz, del desarrollo. *Un desarrollo para el cual tenemos ahora un derecho humano. ¿Necesitamos liberar al mismo derecho del desarrollo? ¿Necesitamos un conjunto de posibilidades para desvincularlo de este modelo de desarrollo?*

Día a día, río a río, bosque a bosque, montaña a montaña, misil a misil, bomba a bomba – casi sin que lo sepamos – estamos siendo quebrados (Roy 1999).

Gustavo Esteva, el académico activista mexicano, quizás para todos/as nosotros/as dice: “Mi gente está cansada de *desarrollo* *ellos solo quieren vivir*”.

Pero qué *significa el derecho a vivir* para los pueblos que son víctimas de pruebas nucleares en el pacífico, los millones de trabajadores/as en las plantas nucleares de la India, de Sellafield, de Cheliabinsk, de Marshallese, para los mineros del uranio en Jabluka, en Jaduguda? ¿Para los/as niños/as que han nacido genéticamente dañados en todo el mundo debido al uranio empobrecido? El uranio empobrecido ha sido usado en las guerras del Golfo, de Bosnia, en Yugoslavia, en Afganistán y en Irak por los americanos, los británicos y la OTAN – causando daño irreparable a la salud de civiles y de soldados. Más de 40 países tienen armas de uranio empobrecido que han sido

secretamente probadas durante una docena de años en muchas maniobras de los ejércitos en los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania, América Central y el Pacífico. ¿Qué significa el derecho a vivir para las poblaciones indígenas de los Estados Unidos y Canadá, los/as aborígenes de Australia?

Recuerda Chernobil

Recuerda a los/as niños/as de Rongelap, que es una de las islas del Pacífico. Ellos, por supuesto, nunca habían visto la nieve. Hasta el 1º de marzo de 1954. Cuando pequeños, copos de polvo blanco empezaron a caer del cielo. En algunos lugares fue de una pulgada y medio de grosor en el suelo. Nadie sabía qué era eso, y los/as niños/as retozaron y jugaron con esto. Cuarenta y ocho horas después personal del ejército de Estados Unidos llegó a informar a la gente que la lluvia radiactiva fue el resultado de la explosión de un aparato termonuclear en el atolón de Bikini que está aproximadamente a cien millas de Rongelap. Las personas fueron evacuadas inmediatamente. Ellos no podían comer su pescado, los cocoteros fueron contaminados. No podían tomar agua, ésta contenía cesio 137, una sustancia altamente radiactiva. *La lluvia blanca era veneno*; la nieve era fuego.

La prueba de explosión nuclear de EUA en la isla Bikini fue de 17 megatones, cerca de mil veces más que las bombas de Hiroshima y Nagasaki. La lluvia radiactiva sobre los/as isleños/as causó serias enfermedades radiactivas en las personas. Más del 90 por ciento de los/as niños/as de Rongelap sufrieron pérdida del cuero cabelludo; se presentó un alto porcentaje de retraso en el crecimiento y anormalidades en la tiroides. En 1972, Leko Anjain murió de leucemia. Tenía 19 años de edad. *El fue uno de los niños que jugaron en la nieve.*

¿Qué significó el derecho a vivir para Leko? ¿Y qué para los 16 millones de víctimas de la industria nuclear mundial y de las pruebas de armamento? Ellos/as son, escribe Rosalie Bertell, *las primeras víctimas de la tercera guerra mundial* (Bertell 1985) – víctimas de la industria nuclear, la cual, en el nombre de la seguridad nacional, el equilibrio de poderes, la disuasión o incluso en nombre de la *paz, el desarrollo y los derechos humanos*, empuja al mundo al borde nuclear. Para que los estados nucleares en todos los sistemas sociales se abroguen todas nuestras libertades fundamentales (el derecho a la información o la creciente vigilancia del estado que se ha cernido sobre los movimientos pacifista y ambientalista) contenidas en la Carta de las Naciones Unidas y en casi todas las constituciones nacionales. ¿Cómo se podrían

traducir las *Convenciones Internacionales sobre Genocidio* en un mundo de armas nucleares? Por muy *limitada* que sea una guerra nuclear, eliminaría naciones enteras, civilizaciones enteras. ¿Qué hay de la *Carta de Derechos Humanos de las Naciones Unidas* y de otras legislaciones que defienden el derecho a la vida, regulando crímenes de humanidad en contra de la humanidad? ¿Debe esperar el mundo el uso de estas armas de muerte antes de que estas sean consideradas crímenes? ¿No es la amenaza de usarlas, probarlas, manufacturarlas, almacenarlas verdaderamente criminal?

Las viejas categorías, los viejos conceptos son ahora insuficientes; son casi incapaces para entender la violencia de nuestro tiempo. A la vez que requerimos de expandir los horizontes y profundizar el discurso actual de los derechos humanos, necesitamos, también, una *nueva generación de derechos humanos*. Necesitamos exhortar a la superación de un paradigma que ha entendido a los derechos humanos como los derechos de los poderosos. Necesitamos escuchar las voces de los que no comparten ese poder. *Ver estas violaciones a través de los ojos de las víctimas* – víctimas del desarrollo, del progreso, de las reparaciones técnicas, a través de los ojos de aquellos a los/as que se les han negado los privilegios y el poder en el sistema; *a través de los ojos de los que no tienen poder*; a través de los ojos de aquellos cuyas culturas han sido saqueadas; cuyos pueblos han sido arruinados; a través de los ojos de aquellos quienes han estado en los márgenes, en las franjas; a través de los ojos del *Sur en el Sur*, del *Sur en el Norte*; a través de los ojos de las mujeres.

Porque ellos/as nos contarán una historia muy diferente.

En el concepto de derechos humanos está contenida una interpretación de los seres humanos como un/a ciudadano/a independiente y aislado. Pero las sociedades humanas están hechas de comunidades, de tribus, de castas de las cuales la gente toma su fuerza y su sabiduría. La noción liberal atomista del hombre alienado de la naturaleza, separado de otros seres humanos, destruyó, entre otras cosas, otras nociones de justicia y métodos tradicionales de resolución de conflictos. *En el discurso dominante no hay un lugar para la noción de comunidad*, y por lo tanto la violencia perpetrada sobre comunidades enteras y colectivos de personas no cuentan con mecanismos de resarcimiento para esos crímenes. Lo patético de la situación es simbolizado en la lucha de Nancy Mitchell por los huesos de los indios nativos de los Estados Unidos. Millones de estos huesos permanecen apilados en los museos de Estados Unidos, incluyendo el Museo Smithsonian. Cuando la antropóloga, que es

una de las personas de confianza de su pueblo, pidió el regreso de los huesos para que las comunidades los enterraran y sus ancestros pudieran descansar en paz, las cortes de los Estados Unidos decretaron que los casos tenían que demandarse separadamente para cada individuo (Viswanathan 1995).

A las minorías – religiosas, lingüísticas, étnicas – se les otorgan derechos solamente como personas que pertenecen a grupos minoritarios o comunidades. *Pero no hay derechos para las minorías como pueblos.* Pero, ¿no hay una dimensión colectiva del individuo? ¿una dimensión de los conocimientos colectivos? ¿de los derechos de la comunidad? ¿de la propiedad colectiva? El conocimiento de los pueblos indígenas son conocimientos de los pueblos; conocimientos que ellos tienen, a través de los siglos, que han recibido de sus ancestros y han desarrollado en el curso del tiempo. El modo universal ahora siente que necesita estos *otros* conocimientos acerca de la diversidad de las especies de la tierra y acerca de cómo sostener y desarrollar esa diversidad. Y de esa manera, se han incorporado esos conocimientos a la corriente predominante, se han comercializado e introducidos por la fuerza al mercado para encontrar un lugar en el debate de los derechos de propiedad intelectual. El derecho a la propiedad privada es una de las piedras angulares de la cosmología dominante y una vez que estos conocimientos son vistos como propiedad privada son seguidos de etiquetas, patentes, contratos y derechos de autor. Compensación se convertirá en el principal aspecto concerniente a las *especies* en un área y esto no tendrá nada que hacer con las comunidades locales.

Testimonio

Necesitamos reclamar nuestras civilizaciones y nuestras cosmologías, que han sido distorsionadas y denigradas por los poderosos. Necesitamos redefinir y re-conceptualizar la noción de derechos. Tenemos que hacer responsables a los poderes ex-coloniales por la pérdida de diversas civilizaciones y culturas. Tenemos que recordarles a los gobiernos en nuestra tierra que su mandato es brindar justicia a aquellos/as que están marginados/as, a aquellos/as que están excluidos/as. Tenemos que recordarles a las instituciones internacionales como el Banco Mundial, el FMI y la Organización Mundial del Comercio que detengan la promoción de los derechos de las corporaciones en los países del Grupo de los Siete (G7) y su mercado económico global a expensas de las economías de sustento y de la *subsistencia sostenible* de las mujeres, las personas y los pueblos indígenas (*Vicky Corpuz, Asian Indigenous People's Network, Filipinas; Expert Witness on Wars against Civilizations: World Court of Women against War for Peace, Cape Town, Sudáfrica, Marzo, 2001*).

Para ellos los conocimientos tradicionales son conocimientos sagrados

También hay conocimientos colectivos – sabidurías que sus ancestros, sus abuelas les dieron. Pero el discurso existente de los derechos humanos no tiene un concepto de propiedad colectiva, ni un mecanismo a través del cual la propiedad colectiva de los pueblos pueda ser protegida de la violencia del *modo universal*. Afirmar la validez universal de los derechos humanos implica la creencia de que la mayoría de los pueblos del mundo están enganchadas de la misma manera que las naciones occidentales en un proceso de transición ... a una modernidad manejada racional y contractualmente como es conocida por el mundo occidental industrializado.

Este es un supuesto cuestionable:

Nadie, continua Raimundo Pannikar, puede producir la evolución o eventual desintegración de estas sociedades tradicionales, las cuales han partido de *bases materiales y culturales diferentes* y cuyas reacciones a la moderna civilización occidental pueden seguir líneas desconocidas hasta ahora.

Puede ser otra historia: Y el mundo necesita otras historias.

El nuevo orden post Guerra Fría demanda nuevos arreglos políticos, incluso nuevas maneras de organización. ¿Será esta edad del microchip y la biotecnología guiada por una nueva cosmología donde la forma para encontrar la verdad será crecientemente tecnológica? La violencia de la visión del mundo científica de la era industrial usó y abusó de la naturaleza. ¿Qué formas grotescas de violencia traerá consigo la cosmología de una era venidera de biotecnología, ingeniería genética y nuevas tecnologías reproductivas que como tal empieza a determinar a la naturaleza? ¿Qué características serán parte del héroe, el superhombre, la raza superior?

Los mapas del estado y los mapas de guerra ya no calzan con una vieja geografía realista. Y cuando le agregamos a esto la circulación global de armas, drogas, mercenarios, mafiosos y la parafernalia de la violencia, es difícil mantener ejemplos locales, locales en su significado (Appadurai 2001)

La falta de fronteras de esta nueva villa global está recreando, también, nuevas fronteras que aparentemente amenazan las viejas fronteras de los estados nacionales a través de expresiones de etnicidad, afirmaciones fundamentalistas de identidad y conflictos comunales – todas son supuestas formas de resistencias al marco del

sistema estado nación *secular, racional* que está bajo amenaza tanto externa como internamente. Estos conflictos sin embargo, teniendo sus raíces en la construcción y reconstrucción de este sistema moderno universalizado de gobierno, son constreñidos y confinados por su lenguaje, su lógica.

El lenguaje y la lógica de la *mayoría* y la *minoría*. Una lógica que es

El producto de un mundo distintivamente moderno de estadísticas, censos, mapas de población y otros instrumentos del estado creados mayormente desde el siglo XVII. Y minorías que no están pre-formadas. Son producto de circunstancias específicas de cada nación y nacionalismo. Estas son frecuentemente las portadoras de memorias indeseadas de los actos de violencia que produjeron los estados existentes, o reclutamientos forzados o violentas expulsiones en la medida en que se fueron formando nuevos estados ... y como demandantes débiles de los derechos del estado o drenado sobre los recursos de recursos altamente disputados, también son los recordatorios de las fallas de varios proyectos de estado (socialista, desarrollista y capitalista). Son las marcas de los fracasos y la coerción (Thompson 1982).

Y estas memorias indeseadas no son neutrales al género. Como portadoras de las memorias de estas tradiciones y culturas reconstruidas en esta villa global, las mujeres han cargado siempre con la mayor parte de la violencia *fundamentalista*. En la cotidianidad de su vida, se niega a reivindicar una identidad propia, es constantemente convocada a subsumirse a los intereses más amplios de su familia, su comunidad, su nación. Pero en el momento en que hay conflictos entre las *comunidades* re-creadas en la nueva villa global, ella se convierte en la glorificada portadora de su honor perdido. *Y allí reside su victimización.*

Las mujeres han sido violadas como parte de la estrategia de limpieza étnica durante los conflictos étnicos de Bosnia y Rwanda; las mujeres dalit⁶ violadas por las castas dominantes en conflictos entre castas en la India; las mujeres musulmanas forzadas a usar el velo por un grupo de fundamentalistas como el Talibán en Afganistán o violadas por las fuerzas fundamentalistas Hinduistas durante los conflictos comunales en la India. Y, por el otro lado, la militarización creciente de las mujeres en ejércitos masculinistas.

La creación de la villa global administrada a través de un modelo de gobierno global, comprometido con lo global, universalizando valores de libertad, democracia, mercado y derechos, ha sido un acto violento de ingeniería social. La victimización de las

mujeres en escenarios locales y culturalmente específicos genera testigos/as de estos actos de violencia que deben ser nombrados.

En este acto de ingeniería social, la *fundamentalización de los credos* es reflejada en la esfera global donde la tradición dominante judeo-cristiana, apropiada, secularizada e instrumentalizada por la ilustración europea, ha tomado claramente al Islam como la mayor amenaza en su moderna guerra por la hegemonía cultural y política. Al continuar llevando la carga *civilizacional* de llevar la luz al mundo bárbaro que existe fuera de lo no occidental, el oeste – ayudado por sus aliados civilizacionales en el este- le han dado nombre a la forma más contemporánea de *barbarismo* y le han dado una cara.

Lo que se olvida es el hecho de que el *terrorismo*, como es llamada esta cara contemporánea de barbarismo, es no sólo un producto de la política de la Guerra Fría entre los dos superpoderes ideológicos de capitalismo y comunismo sino también del terrorismo de estado en proceso de globalización, patentados por los Estados Unidos, *copyrighted* por la CIA, y con licencia en todo el mundo. *Fundamentalista* o *terrorista* la violencia no puede ser justificada bajo ninguna circunstancia, mucho menos particularmente cuando los intereses hegemónicos políticos son ejercidos en el nombre de una *Cruzada*, *Jihad* o una *Dharmayudh*.

Y es aquí donde teorías profundamente peligrosas como la de “El Choque de Civilizaciones” (*Clash of Civilizations*) de Samuel Huntington tienen que ser desafiadas (1988). Porque solamente entonces podemos empezar a buscar formas de recobrar las *creencias perdidas* y generar de nuevo una política de la compasión que no necesitará de el/la *Otro/a* para perpetuar su yo racista e intolerante. La política del fundamentalismo está envolviendo grandes áreas en el mundo, esforzándose por hegemonizar otros credos, abriendo un *ciclo de violencia que por fuerza se convertirá en destrucción*. ¿Podremos cambiar lo espiritual a lo material? ¿Podremos encontrar lo femenino en el ethos civilizacional masculino violento? ¿Podremos traer de vuelta lo *sagrado a la tierra*?

Hacia un Nuevo Imaginario Político

*Vivimos en tiempos violentos:
tiempos en los cuales nuestra comunidad y nuestra memoria colectiva están muriendo;
tiempos en los cuales muchos de nuestros sueños se están transformando en pesadillas interminables;*

*y el futuro se está fragmentando crecientemente;
tiempos en los cuales muchas visiones de vida se están colapsando en una simple cosmología
que ha creado sus
propias verdades universales – igualdad, desarrollo, paz;
verdades que son inherentemente discriminatorias, incluso violentas
tiempos que han creado un modelo de desarrollo que despoja a las
mayorías, desacraliza
a la naturaleza, destruye culturas y civilizaciones, denigra a las mujeres;
tiempos en los cuales el pensamiento político, las instituciones y
los instrumentos de justicia dominantes son
dificilmente capaces de resarcir la violencia que está aumentando y haciéndose más intensa,
tiempos en los cuales el progreso supone el genocidio de muchos;
tiempos en los cuales los derechos humanos han significado los derechos de los
privilegiados, los derechos de los poderosos
tiempos en los cuales los espacios políticos para los otros están disminuyéndose, incluso
cerrándose
El mundo, parecería, está en el final de su imaginación.*

Testimonio

Hemos empezado a creer que somos fragmentos; que nuestras historias están desconectadas entre sí; los enemigos están escondidos a salvo dentro de nuestras mentes y nuestros corazones y ninguno de nosotros se escapa. Esta Corte de las Mujeres es un momento de conexión que nos hace recordar que estamos en el movimiento: *y que nosotras tenemos poder*. Debemos forjar nuevas definiciones de masculinidad para todos nuestros padres, para todos nuestros hijos; así, colectivamente podemos limitar el poder del amor y el coraje... Tal vez el tiempo ha venido a iluminar aquellas partes de nosotras mismas que hemos mantenido escondidas en miedo, en vergüenza, en ambigüedad; *escuchar las voces que vienen desde lo más profundo de nosotros (Pregs Govender, testiga experta en Militarización, Patriarcado y Racismo, Corte de las Mujeres en Contra del Racismo, Durban, Sudáfrica, Agosto 2001)*.

Necesitamos nuevas historias para nuestros tiempos: Incluso nuevos contadores de historias

Déjame tomar algunas estrellas y hacer fuego para ti y contarte una historia: Esta es una historia de horror y esperanza; Una historia de desaparecidos; una historia muy real, pero mágica: una historia de Lawrence Thornton en "Imaginando Argentina" (*Imagining Argentina*) (Viswanathan 1995). Esta es una historia acerca de Argentina bajo las dictaduras. El héroe es una persona amable Carlos Rueda, un hombre intenso que dirige un teatro de niños/as y se siente en casa en el mundo de los/as niños/as. Durante el tiempo de la dictadura, Carlos descubre que él tiene un extraordinario don. Se da cuenta que él es el sitio, el lugar, *la vasija para un sueño*. Él puede narrar el destino de los desaparecidos. Desde todos los lugares de Argentina, hombres y mujeres vienen a su casa y sentados en su jardín, Carlos les cuenta historias: cuentos de tortura, coraje, suerte, muerte, historias acerca de los desaparecidos. En todo

alrededor de la casa hay pájaros, tropical en esperanza, cada uno es una memoria de un amigo perdido.

Un día el régimen arresta a su esposa Celia, por un acto valiente de hacer un reportaje. El mundo de Carlos se colapsa hasta que él se da cuenta que debe mantenerla viva en su imaginación. *Solamente la imaginación*, dice Carlos, *está entre nosotros y el terror; el terror nos hace comportarnos como ovejas cuando debemos soñar como poetas.*

Carlos se da cuenta que para el régimen hay solamente dos clases de personas: ovejas y terroristas. Los terroristas son aquellos que se atreven a diferir o se atreven a soñar en forma diferente. Carlos ingresa al mundo de los torturados.

En la medida en que el régimen se vuelve más violento, son las mujeres quienes objetan. Son las mujeres como esposas, como madres, como hijas quienes se congregan en silencio en la Plaza de Mayo. Tranquilamente, silenciosamente cada una carga una pancarta anunciando la desaparición de alguien o preguntando por su paradero. Vaclav Havel lo llama *el poder de los sin poder*. Las mujeres caminan tranquilamente, algunas veces tomadas de las manos.

Este no es solamente un acto de protesta; es un drama de cariño; cada una escuchando la historia de la otra, cada una dándole seguridad a la otra por medio del tacto, tejiendo un sentido de comunidad. La comunidad crece cuando los hombres se les unen.

Todo el tiempo, a través de la ventana, los generales las observan – un general en particular, con la cara como una máscara, con los ojos cubiertos con inescrutables lentes. Este es el totalitarismo del ojo encontrándose con la comunidad del oído. El general guzmán es el observador, su ojo aplicado a la labor de inteligencia. Sus carros *falcon* barren la ciudad, recogiendo personas al azar.

La gente se da cuenta que no pueden ser observadores indiferentes, espectadores, incluso expertos. La indiferencia de los observadores a los espectáculos del régimen no puede ser.

Uno debe ser un/a testigo/a.

Ella *mira* pero ella también *escucha*.

Ella *rememora*.

Ella se topa con la vigilancia del ojo a través de recordar.

Thornton muestra que el mundo de la tortura es un mundo extraño. Éste mutila a la víctima, castra al cuerpo y a la personalidad. Carlos escribe una obra para niños/as titulado *Nombres*, que evoca a cada hombre, cada mujer, cada tortura, todo tiene que recitarse. Nada debe ser olvidado. Cada grito debe ser redimido con un nombre.

Debemos explorar nuevos imaginarios no como expertos/as sino como testigos/as

No es difícil darnos cuenta de que estamos al final de una era, “cuando cada vieja categoría empieza a tener un sonido hueco y cuando estamos perdidos en la oscuridad de descubrir lo nuevo” (Thompson 1982). ¿Podremos encontrar nuevas palabras, buscar nuevos caminos, crear del material del espíritu humano posibilidades para transformar el orden social de explotación existente, discernir un potencial humano más grandioso?.

Lo que necesitamos en el mundo hoy son nuevos universalismos; no universalismos que nieguen lo mucho y afirmen lo uno, no universalismos nacidos de eurocentrismos o patriarcalismos; sino universalismos que *reconozcan lo universal en los idiomas civilizatorios específicos del mundo*. Universalismos que no nieguen las experiencias y los conocimientos de pasadas generaciones acumulados, que no acepten la imposición de ninguna estructura monolítica bajo la cual se presuma que todos los otros pueblos deban ser subsumidos. Nuevos universalismos que desafíen el modo universal – la lógica del desarrollo, la ciencia, la tecnología, el patriarcado, la militarización, el desarrollo nuclear, la guerra. Universalismos que respetarán la pluralidad de las diferentes sociedades – su filosofía, su ideología, sus tradiciones y culturas; una que estará enraizada en lo particular, lo vernacular – uno que encontrará resonancia en diferentes civilizaciones, *dando a luz a nuevas cosmologías*.

Estos podrían ser los vientos del Sur *levantándose en toda su grandeza*, engrandeciendo esta cosmología. Los vientos del Sur, entonces, como los movimientos para cambiar el mundo, el Sur como las voces y movimientos de los *pueblos marginados*, dondequiera que estos movimientos se desplieguen; el Sur como las *visiones de las mujeres*; el Sur como el desarrollo de *nuevos marcos*, búsqueda de nuevos lenguajes para describir lo que se percibe, ruptura de categorías teóricas

existentes, destrucción de construcciones mentales, desafiando la visión del mundo objetiva como si fuera la única; los vientos del Sur, como la *búsqueda de nuevos conocimientos*, rechazando el conocimiento científico mecánico como el único conocimiento legítimo; los vientos del Sur como el *descubrimiento de otros conocimientos* que han sido silenciados. El Sur como el hallazgo de nuevas definiciones de conocimiento, de política, la creación de *nuevos paradigmas de política; nuevos paradigmas de conocimiento*.

Esta nueva cosmología se alejará de las metodologías eurocentristas y androcentristas, las cuales sólo observan y describen; metodologías que cuantifican, sacan porcentajes, clasifican y permanecen completamente indiferentes al fenómeno lo cual no puede obtenerse o explicarse a través de sus marcos. Necesitamos desconstruir la mitología dominante, desaprobando la invasión del discurso dominante, refutar la integración del Sur en la agenda de la globalización. Los vientos del Sur nos invita a crear un nuevo conjunto de métodos que abandone el modo lineal de pensamiento y percepción por uno que sea más holístico, *holográfico*. Esto nos convoca a buscar más metodologías cualitativas en las historias orales, los análisis experienciales, la investigación-acción, el uso de categorías fluidas, *escuchando los matices, buscando en las sombras*, en la poesía, en el mito, en la metáfora, en la magia. Los vientos del Sur nos invita a una forma de conocimiento que rechaza el control y la explotación de la naturaleza, el uso y abuso de la naturaleza. Una forma de conocimiento que encuentra nuestra *conexión con la naturaleza*, que une estos fragmentos y se mueve en otro espacio, otro tiempo, recuperando los conocimientos ocultos, reproduciendo los espacios perdidos, reencontrando otras cosmologías, retejiendo el futuro. Es aquí, quizás, que sobrevive la noción de lo sagrado; es aquí, en las cosmologías y en el enraizamiento de las culturas, aquí con pueblos en las periferias, que debemos buscar el principio de un *discurso alternativo*.

Nuestros imaginarios deben ser diferentes

Necesitamos crear visiones que surjan de conversaciones entre culturas y otras tradiciones. “Las conversaciones e investigaciones pueden suceder en un marco de intercambio, mutualidad y equidad en lugar de apropiación” (Kailo 2000). Conversaciones que no estén mediadas por la hegemonía del discurso *universal*.

De esta manera, quizás en lugar de pedirles a las mentes indígenas a que se acomoden y se estiren en una linealidad y monocausalidad al dar definiciones

satisfactorias dentro del paradigma occidental, quizás es el tiempo para que las mentes entrenadas de manera eurocentristas de pensar se extiendan en la naturaleza narrativa del ser cognoscente. La colonización puede ser muy sutil a través de la invasión de las formas más íntimas del ser cognoscente (Kremer 1997).

Los Vientos del Sur nos invitan a otro discurso de los derechos humanos, uno que no estará atado a la economía de mercado, al monoculturalismo, a la ética materialista y las políticas y gobierno del estado nación. Ni debe ser constreñido al discurso de lo *cultural específico*. Uno que proponga universalismos que han surgido de un *diálogo de civilizaciones*. Y esto significará otra *ética de diálogo*. Necesitamos encontrar nuevas perspectivas sobre la universalidad de los derechos humanos en *diálogo con otras construcciones culturales de la realidad*, otras nociones de desarrollo, democracia, incluso disentiendo, otros conceptos de poder y gobierno, otras nociones de igualdad, otros conceptos de justicia, porque la *humanidad ofrece muchos horizontes discursivos*.

Testimonio

Recuerdo cuando era niña mucha tristeza alrededor de mí me asociaba con enfermedad y muerte. Mis abuelos fueron parte de los/as desplazados/as. Tribus aborígenes. Nuestro clan particular fue llevado a tres diferentes lugares muchas millas apartes unos de otros y establecidos en un ambiente muy extraño y diferente respecto a donde ellos habían vivido. Un grupo se estableció en un área en la cual, cuando vino un fuerte ventarrón dejó al descubierto un conjunto de huesos humanos. La gente se asustó y dijo que éste había sido un cementerio. A partir de allí se estuvieron muriendo una persona al mes durante nueve meses y la gente creía que estaba recibiendo un castigo por haberse establecido donde no debía. Yo descubrí muchos años después que ellos murieron de tuberculosis. Perdí a mi abuela y a la hermana de mi madre por esta enfermedad. La iglesia se inmiscuyó y me llevó a mí y a mis dos hermanos a algunas instituciones que estaban muy lejos de nuestras familias y lo que es peor me separó de mis hermanos.

Las personas aborígenes tenían prohibido hablar su lengua enfrente de sus hijos – podrían ser castigados quitándoles a los/as niños/as. Yo fui una de las/os miles de niñas/os que fueron separadas/os de sus madres y todas/os nosotras/as tenemos nuestros recuerdos privados y amargos sobre esto y nuestros propios problemas de ajuste. En la escuela cuando niña se me enseñó, como se le enseñó a todas/os que los/as aborígenes eran salvajes y caníbales, flojos y sucios, y nos hicieron sentir profunda vergüenza.

Vergüenza fue el legado que nos dieron los/as blancos/as y todavía está presente en nuestras vidas. Después de que me case y tuve hijas/os me sentí a gusto de que las/os niñas/os no fueran de piel morena como yo porque tal vez así ellos no experimentarían el racismo que mi madre y yo sufrimos (*Testimonio presentado por Pam Creer de Australia on the Stolen Generation* el *El Árbol habla, la Mujer Habla: La Corte de las Mujeres sobre la Violencia del Desarrollo*, Bangalore, India, enero 1995).

Vivimos en un mundo de desarraigados

La forma dominante del mundo está fragmentando y dicotomizando a la gente y los fenómenos a lo largo de líneas jerárquicas y hegemónicas. En “Exterminio de Todos los Brutos” (*Exterminate All the Brutes*), un estudio único de la “Historia Europea en África” (*European History in Africa*) Sven Lindqvist escribe:

Eventualmente los hechos se fueron conociendo poco a poco. Por supuesto, el francés educado supo con imprecisión, o incluso con bastante precisión, por qué medios habían sido conquistadas y administradas sus colonias.

Los franceses educados en las décadas de 1950 y 1960 nada más supieron que sus tropas invadieron Vietnam y Argelia.

Los rusos educados en la década de 1980, nada más supieron lo que sus tropas habían hecho en Afganistán y educados sudafricanos y norteamericanos, en el mismo periodo, nada más supieron lo que sus auxiliares estaban haciendo en Mozambique y Centroamérica respectivamente.

Nada más como los europeos (Norte) hoy saben cómo mueren los/as niños/as cuando el azote de la deuda zumba sobre los países pobres (Lindqvist 1996).

No es conocimiento lo que hace falta

El público educado en general ha sabido siempre de los ultrajes que se han cometido en el nombre del Progreso, la Civilización, la Democracia y el Mercado (Lindqvist 1996)

Y en todos estos lugares el “Corazón de la Oscuridad” (*Heart of Darkness*) ha sido enarbolado.

Necesitamos desarrollar la imaginación social para la sustentabilidad como una base para una vida sustentable, ya que el lenguaje de corte deficitario y crecimiento económico enmascara una incapacidad de imaginar el mundo en términos más sustentable y más vitales (Kailo 2000).

Un imaginario donde los/as marginados/as del *sur global* sean sujetos de su propia historia, que escribiendo sus propias narrativas culturales, ofreciendo nuevos universalismos, *construyendo un nuevo imaginario radical*.

En su *Declaración de Managua*, el III Encuentro Continental de Resistencia Indígena, Negra y Popular fue incisivo, apasionado y compasivo al reafirmar su campaña en contra del aniversario de quinientos años (1492-1992) de colonialismo.

Un extracto:

Después de quinientos años seguimos resistiendo:

Reagrupándonos desde nuestras propias raíces, hombres, mujeres, sin distinción de color de la piel, lenguaje, cultura, demarcación territorial o frontera. Recobrando lo que es nuestro y construyendo un proyecto alternativo

al que nos amenaza y ataca; un proyecto en el cual la miseria y el sufrimiento estén excluidos; en el cual nuestra cultura, lenguas y creencias florezcan sin miedo ni prohibiciones; en el cual retornemos a nuestras formas de autogobierno que nos ha hecho grandes en el pasado; en el cual nuestras actitudes ante el arte y la belleza sean fortalecidas, en el cual destruyamos las cadenas de opresión de las mujeres y en el cual nuestra Madre Naturaleza se reconcilie con sus hijos/as humanos/as en su regazo; en el cual la guerra permanezca como una memoria de los malos tiempos; en el cual unos/as y otros/as podamos mirar nuestras caras sin sentir la vergüenza del odio o el escarnio; unidos pues en amor, solidaridad y vida (Declaración de Managua, el III Encuentro Continental de Resistencia Indígena, Negra y Popular 1992).

El nuevo imaginario no puede estar atado al discurso dominante. El nuevo imaginario nos invita a un imaginario de sustentabilidad, de fortalecimiento de la vida.

Necesitamos encontrar nuevos imaginarios para el sur global; el nuevo imaginario debe ser femenino

Las mujeres del Sur deben construir un fuerte movimiento que atraviese las fronteras, que atraviese las culturas: que deba desafiar lo dominante. No queremos permanecer en las aguas estancadas del patriarcado: necesitamos encontrar la fresca agua que fluye.

Necesitamos conocer el río debajo del río (Thenjiwe Mtintso 2001)

Las Cortes de las Mujeres

Déjame contarte otra historia, ubicada también en este discurso de disenso; inspirado por un imaginario ofrecido por un *Viento del Sur*. Una experiencia ofrecida como una expresión de este nuevo imaginario que exploramos no como expertas, sino como testigas; *una testiga quien no es una mera espectadora: que mira pero también escucha; quien recuerda de manera que nada se olvida*. Esta es una historia de *Las Cortes de las Mujeres*.

Este fue un sueño de hace muchos años. Empezó en Asia y a través del *Asian Women's Human Rights Council*⁷ (AWHRC) el cual, con muchos otros grupos de derechos de las mujeres ha celebrado siete *Cortes* en la región del Pacífico Asiático y ha inspirado muchos más en diferentes regiones del mundo – África, el Mundo Árabe, Centroamérica, el Mediterráneo. *Las Cortes de las Mujeres* son la revelación de un espacio, *un imaginario*: un horizonte que nos invita a pensar, a sentir, a desafiar, a conectar, a danzar, a soñar.

Este es un nuevo intento para definir un nuevo espacio para las mujeres e infundir este espacio de una nueva visión, una nueva política. Es una conjunción de voces y visiones del sur global, ubicándose en un discurso de oposición. Es en sí mismo una práctica dislocante, desafiando el nuevo orden mundial de la globalización, atravesando líneas, destruyendo nuevos fundamentos, escuchando las voces y los movimientos de los/as marginados/as.

Las *Cortes de las Mujeres* busca tejer juntas la realidad *objetiva* (a través del análisis de los temas) con los testimonios *subjetivos* de las mujeres; lo personal con lo político; lo *lógico* con lo *lírico*. Estas nos exhortan a crear nuevas visiones, ofreciéndonos otras formas de conocer. Nos invitan a buscar capas profundas de conocimiento; a crear nuevos paradigmas de saberes.

Las *Cortes de las Mujeres* son audiencias públicas. La *Corte* es usada de una manera simbólica. Las mujeres traen sus testimonios personales de violencia a la Corte. En las Cortes, las voces de las víctimas/sobrevivientes son escuchadas por los “jurados” cuyos roles incluye el reflexionar, analizar, responder y mediar entre las testigas y la comunidad internacional de derechos humanos. Las *Cortes* son espacios *sagrados* donde las mujeres, hablando en un lenguaje de sufrimiento, le dan nombre a los crímenes y buscan resarcimiento e incluso reparación.

Cuando la *Corte de las Mujeres* escucha las voces de las víctimas/sobrevivientes, también escucha las voces de mujeres que resisten, que se rebelan, que se niegan a volverse en contra de sus sueños. Ésta escucha las voces de las mujeres de los movimientos de las mujeres y de los derechos humanos; escucha de sobrevivencia en la *cotidianeidad de la vida*; escucha sobre las mujeres y los movimientos resistiendo la violencia en sus múltiples formas – guerra, etnicidad, fundamentalismo. Escucha a las mujeres luchando por trabajo, salarios, sus derechos a la tierra. Escucha cómo sobreviven – de sus saberes, su sabiduría que han estado inaudibles, *invisibles*. Escucha los desafíos al discurso dominante de los derechos humanos, cuyos marcos han *excluido los conocimientos de las mujeres*. Las *Cortes de las Mujeres* escuchan repetidamente la necesidad de extender el discurso para incluir los significados, símbolos y perspectivas de las mujeres.

Habla de una nueva generación de derechos humanos de las mujeres

Las *Cortes de las Mujeres* nos invita a escribir otra historia: una *historia contrahegemónica*, una historia de las marginadas. Las *Cortes de las Mujeres* son un viaje de las marginadas: un viaje más que un punto de llegada imaginado.

La idea de imaginario está inextricablemente ligada a las dimensiones personal, política e histórica de comunidad e identidad. Es la dislocación expresada por grupos sociales particulares lo que hace posible la articulación de nuevos imaginarios. Estos grupos sociales, los marginados, el Sur Global, el Sur en el Norte, los/as indígenas, los/as negros/as, los/as dalits⁸, las mujeres están empezando a articular estos *nuevos imaginarios*.

La construcción de estos imaginarios ocurre cuando ciertas estructuras estables de significados se están destruyendo: la existencia de antagonismos y dislocaciones son necesarias para el surgimiento de nuevos imaginarios (Reuz 1994).

Los/as campesinos/as en Chiapas, México, describiendo su *nuevo imaginario* explican su visión fundamental en su lucha por su subsistencia y por retener su mundo de la vida. En su organización profunda y cuidadosa, en su imaginación y visión política, ellos no ofrecen verdades universales, claras, rígidas. Sabiendo que el viaje es en sí mismo valioso, condensan su visión en tres breves palabras: *preguntando, nosotros caminamos*. El preguntar, en sí mismo, desafía a las narrativas magistrales, las casas magistrales, casas de la razón; las verdades universales del poder y la política.

La *Corte de las Mujeres es un tributo al espíritu humano*, en el cual los testimonios no pueden ser oídos solamente sino también legitimados. Las *Cortes* proveen a las testigas, víctimas, sobrevivientes y quienes están en la resistencia no sólo de la validación de su sufrimiento, sino también la validación de las esperanzas y sueños que se han atrevido a abrigar.

*necesitamos nuevas historias para nuestro tiempo
incluso nuevos narradores de historias*

*necesitamos nuevos mitos, magia y misterio.
Necesitamos encontrar nuevos espacios para nuestros imaginarios
coleccionando saberes subyugados, buscando antiguas sabidurías
escuchando las muchas voces de los/as marginados/as, hablando
escuchando a muchos/as más, silenciadas
rememorando nuestras raíces*

*conociendo nuestras sabidurías
creciendo desde las leyendas
escritas en las cortezas de los árboles
tejidas en el interior de nuestras pieles
búsqueda del río debajo del río
de senderos que no han sido encontrados
de antiguos caminos, de nuevos caminos
de olvidados y futuros caminos*

Escuchando a la tierra

*Escuchando a la mujer que está tejiendo en su razai [frazada] mundos
de sabiduría; creando nuevos significados, nuevas metáforas, manteniendo a los/as
niños/as abrigados/as, haciendo visibles las profundidades de las viejas sabidurías*

Escuchando la canción del viento

Apéndice 1: Una Cronología de las Cortes de las Mujeres

La primera *Corte de las Mujeres*, tuvo lugar en Lahore, Pakistán en 1992 con el Colectivo Simorgh. En ésta se escucharon testimonios *sobre violencia doméstica* – desde mujeres que fueron quemadas por problemas de la dote hasta aquellas a quienes se les arrojó ácido, *crímenes de honor*, violación y maltrato físico. Este cubrió todo el rango de violencia contra las mujeres a niveles de la familia, la comunidad, la sociedad y el estado.

La *Corte sobre la Violencia de Guerra contra las Mujeres* fue celebrada en Tokio, Japón en 1994. En esta se escucharon testimonios de mujeres víctimas de las guerras en Asia desde la Segunda Guerra Mundial (*comfort women*⁹) hasta Vietnam, Camboya y mujeres sobrevivientes de las bases militares de EUA en el pacífico. Las *Comfort women* que fueron las esclavas sexuales militares del Ejército Japonés, hablaron ante la *Corte*, *rompiendo un silencio de casi quince años*. ¿Por qué el mundo tuvo que esperar tanto para escuchar su historia? AWHRC organizó esta *Corte* en conjunto con 64 grupos trabajando en derechos humanos de las mujeres en Japón.

La *Cortes de las Mujeres sobre Derechos Reproductivos e Ingeniería Genética* se organizó durante la Conferencia de Naciones Unidas sobre Población en 1994 en el Cairo, Egipto. Esta *Corte*, que fue organizada en colaboración con *Ubinig*, Bangladesh, escuchó testimonios de mujeres que hablaron de sus experiencias con los programas de población a través de las cuales han sufrido abusos. La *Corte* también escuchó a los jurados y testigas que expusieron los vínculos entre el racismo, el fundamentalismo y las políticas internacionales de control poblacional.

La *Corte de las Mujeres sobre la Violencia del Desarrollo* titulada *El Árbol habla, la Mujer Habla* que fue celebrada en Bangalore, India en 1995, reunió testimonios de mujeres que han sido víctimas del modelo de desarrollo. Su testimonio abordó los problemas de gente desplazada por las presas y que crearon refugiados internos, de reactores nucleares y enfermedades por radiaciones, de campesinos/as sin tierra, de Bhopal (el peor desastre industrial del mundo), de mujeres víctimas de una creciente cultura consumista (ejemplo, debido al dramático crecimiento de mujeres que han sido quemadas por problemas de dote, tráfico por turismo sexual, etc.). Esta *Corte* fue organizada con *Vimochana* y muchos otros grupos de mujeres en la India.

La *Cortes sobre Tráfico de Mujeres* fue realizada en Katmandú, Nepal en 1996 y se enfocó sobre el creciente tráfico de mujeres en el Sur de Asia. Las mujeres víctimas del tráfico frecuentemente son de sólo siete/ocho años de edad. Debido a la diseminación del SIDA en Asia, la edad de las mujeres víctimas de tráfico es cada vez menor. La *Corte* escuchó a las mujeres que han sido afectadas por la violencia del tráfico quienes hablaron y desafiaron los roles jugados por la ley, la política social, los tabúes culturales, las estructuras económicas y los medios de comunicación en la perpetuación de las condiciones opresivas bajo las cuales están forzadas a vivir.

En septiembre de 1995, con la participación de 100 organizaciones de derechos humanos de las mujeres de todo el mundo, la *AWHRC* realizó la *Corte Mundial de las Mujeres en Contra de la Violencia hacia las Mujeres* en Huairou, China. El Foro de ONGs de la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres, de Naciones Unidas, fue dedicado al espíritu de la diosa Maat, la diosa de la verdad y la justicia de la civilización egipcia y reunió los temas discutidos durante las seis *Cortes* regionales previas. *El Taller*, una organización asociada a *AWHRC*, fue una de las que apoyaron materialmente esta *Corte*.

En junio de 1995, *El Taller* inició la primera *Corte Árabe de las Mujeres* con organizaciones de mujeres y de derechos humanos en Túnez y Líbano. La *Corte* fue llevada a cabo en Beirut, Líbano y escuchó los testimonios de mujeres sobre las *diferentes formas de violencia en el Mundo Árabe*. Mujeres víctimas de la guerra y la ocupación, fundamentalismo y violencia cultural (circuncisión femenina, alimentación forzada, crímenes de honor), las mujeres hablaron de su *dolor y sobrevivencia y también de sus resistencias*. En una reunión subsiguiente en Marruecos, las mujeres Árabes decidieron establecer la *Mahkamet El Nissa (Cortes Permanente de las*

Mujeres del Mundo Árabe) y eligieron a una coordinadora y a un Consejo de 15 organizaciones miembros. *El Taller* es uno de los miembros del Consejo. En 1998, *Mahkamet El Nissa* celebró su Segunda Corte de las Mujeres sobre *Leyes de Familia* en el Mundo Árabe y planea celebrar más Cortes en la región.

En el Pacífico, en conjunto con la Red de Mujeres Maorí (*Maori Women's Network*), la AWHRC la primera Corte de las Mujeres del Pacífico sobre asuntos nucleares y derechos de la tierra. Debido a las pruebas nucleares, los tiraderos de basura nuclear y el trabajo en las minas de uranio de la región, frecuentemente las mujeres de la región dan a luz a niños/as con deformaciones. Algunas madres en la Micronesia han dado a luz a *masas de carne* a quienes se les refiere como *los/as bebés gelatina* de Micronesia. La Corte fue celebrada dentro del marco del *derecho fundamental a la vida*. ¿Qué significa el derecho a la vida para los bebés gelatina y para las más de 16 millones de víctimas del *establishment* nuclear?. La Corte tuvo lugar en Aotearoa, Nueva Zelanda en septiembre de 1999.

El Taller de África, conjuntamente con grupos derechos humanos de las mujeres en África, realizó una serie de talleres sobre violencia en contra de las mujeres que llevó a la organización de la *Cortes de las Mujeres de África – Mahakama ya wa Mama wa África* – que fue celebrada en Nairobi, Kenia, en junio de 1999. Los principales temas abordados por esta Corte, a través de testimonios y declaraciones de testigas expertas, fueron relativos a la pobreza y a la *feminización de la pobreza*.

La *Cortes de las Mujeres en Contra de la Guerra, por la Paz* fue realizado el 8 de marzo de 2001 en Cape Town, Sudáfrica. La Corte compuesta de casi cuatro mil mujeres y hombres de diferentes provincias de Sudáfrica y de diferentes regiones del mundo escucharon a 40 mujeres que expusieron sus testimonios de dolor y poder, sobrevivencia y fuerza, presentando evidencias fuertes e irrefutables de la *violencia genocida* perpetrada por las guerras de este siglo; guerras de colonización, de globalización, de militarización.

La AWHRC y *El Taller* Internacional, en colaboración con el Instituto de Estudios Negros, Durban, La Red de Apoyo a Mujeres (*Women's Support Network*) de la Universidad de *Western Cape*, SANGOCO y varias ONG nacionales e internacionales organizaron la *Corte Mundial de las Mujeres contra el Racismo* en agosto 30, 2001, como parte del Foro de ONGs paralelo a la *Pavement Conference* (buscar Internet). La *Corte Mundial de las Mujeres contra el Racismo* a través de los testimonios de mujeres

y hombres víctimas, sobrevivientes y personas en la resistencia a las diferentes formas y caras del racismo, buscaron ofrecer un entendimiento y respuesta a la violencia del colonialismo y la globalización.

Mientras escribía este ensayo, *El Taller* de Centroamérica en conjunto con la Federación de Mujeres Cubanas, el Instituto de Filosofía y otros grupos de mujeres en la región estaban preparando la celebración de una *Corte Internacional de las Mujeres sobre los Bloqueos Económicos* y sus efectos sobre las mujeres y los/as niños/as. Este es un intento para cambiar el terreno de lo político a lo humanitario. Es también un intento para documentar los testimonios de mujeres y niños/as sobre violencia de las sanciones económicas. Tres audiencias públicas han sido organizadas en preparación para la *Corte* que se llevará a cabo en marzo de 2002.

Todas estas *Cortes* han sido localizadas en el Sur. En el Mundo Árabe. En Asia. En África. El Foro Mediterráneo sobre Violencia contra las Mujeres fue la primera Corte que se enfocó sobre asuntos Norte/Sur, entre los cuales se incluyeron la globalización y la pobreza, la militarización y la guerra y los temas de violencia sexual y violación en situaciones de guerra, conflictos armados y fundamentalistas. Esta Corte también abordó temas de racismo, trabajadoras/es migrantes y refugiadas/os. Nuestros grupos hermanos en el Foro fueron Crinali de Italia, el Centro para Escuchar (*Centre for Listening*) y otras ONGs de Marruecos. La Corte fue realizada en noviembre de 1999.

Las *Cortes de las Mujeres* son audiencias públicas y como foros para la educación en derechos humanos están mostrando ser un medio sensible y poderoso a través del cual se revelan las interconexiones existentes entre varias formas de violencia personal y pública en contra de las mujeres en diferentes sociedades, así como la violencia generada por el nuevo orden mundial. Continuaremos observando críticamente las definiciones predominantes y las percepciones de las mujeres y de la violencia en contra de las mujeres y reformulando los remedios que existen dentro de los discursos e instituciones socio-legalmente establecidos.

Procedimientos de las Cortes de las Mujeres

Cada corte recibe los testimonios a través de un jurado, un Consejo de mujeres y hombres sabios/as; los testimonios y los juicios que surgen de las Cortes de las Mujeres:

- a. Ofrecen un valioso insumo para las campañas locales, nacionales, internacionales en contra de las diferentes formas de violencia, tales como la guerra y la militarización, el racismo y la discriminación racial, la pobreza y la *feminización de la pobreza*.
- b. Sirve para generar apoyo para las víctimas y sobrevivientes de la violencia por un público local e internacional. También puede ser usado como un *cuerpo de evidencia* valioso para los grupos que deseen obtener *resarcimiento y reparación* a través de instituciones legales nacionales e internacionales. El caso de las *Comfort Women* de Asia por ejemplo, fue defendido consistentemente ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU por los grupos de Derechos Humanos de las Mujeres de Asia, quienes demandaron reconocimiento y disculpa, además de resarcimiento y compensación, por los crímenes.
- c. Sensibilizar a los gobiernos y al público sobre la intensificación de la violencia de género y *brutalización de las mujeres*.
- d. Contribuir a un cuerpo de conocimientos que puede ayudar a iniciar *instituciones e instrumentos alternativos que aborden la violación de los derechos humanos de las mujeres* en los ámbitos regional, nacional e internacional.
- e. Contribuir al *fortalecimiento de las sociedades civiles* en la región al crear nuevos espacios para las organizaciones de derechos humanos de las mujeres que enfocan los problemas de violencia contra las mujeres.

Apéndice 2: Notas sobre las Mujeres de Negro en Contra de la Guerra y la Violencia

Las Mujeres de Negro han sido parte integral del proceso de las *Cortes de las Mujeres*. Cada *Corte* ha sido precedida por una acción de las Mujeres de Negro enfocando los temas que son tratados por las *Cortes* específicas. Mujeres de Negro es un movimiento que ha inspirado a grupos de mujeres en varias partes del mundo para pararse en sus propias ciudades, en calles, mercados y otros espacios públicos, durante una hora a la semana, vestidas de negro, protestando silenciosamente por las diferentes formas de violencia las cuales se están convirtiendo en intrínsecas a nuestras realidades cotidianas en nuestras diferentes culturas y comunidades.

Empezaron en Tel Aviv, en Haifa, en Jerusalén ... Mujeres palestinas e israelitas juntas, clamando por un lugar para vivir para los/as palestinos/as; protestando juntas por las políticas de odio que han destruido sus hogares y sus vidas. Fueron inspiradas por las apesadumbradas Madres de Plaza de Mayo en Buenos Aires, Argentina quienes caminaban con fotografías de sus seres queridos desaparecidos y muertos. El movimiento de las Mujeres de Negro se ha extendido a otros países. Paradas de mujeres en Brasil, Alemania, los Países Bajos. Mujeres manifestándose en las calles de Belgrado cada miércoles desde el principio de la guerra en 1991. Parada de mujeres en Nepal, en villas, en pueblos y ciudades hablando de la violencia que abrumba sus vidas; la violencia del tráfico. Mujeres en la ciudad de Bangalore (India) en

1993, protestando por la completa destrucción de una mezquita en Ayodhya y los conflictos comunales que se extienden en la India; *Ayodhya que se convirtió en una metáfora para el violento nacionalismo hinduista*. Parada de mujeres con y para las *Comfort Women* en las Filipinas, buscando justicia y reparación. Mujeres clamando por las mujeres de todas las nacionalidades que son víctimas de violación y tortura en las guerras.

Mujeres en paradas, protestando y rememorando en silencio a las víctimas inocentes, *negándose a dejar que las políticas de odio e intolerancia destruyan la humanidad que nos mantiene unidos y que vive al interior de todos nuestros credos*.

Notas

¹ Mi agradecimiento a Margie Waller y a todas las feministas entrecruzadas por el tiempo que pasé con todas ustedes en Irving – un tiempo maravilloso, desafiante. Y un abrazo a la pequeña Lea quien nos recuerda porque debemos continuar cantando en tiempos oscuros. Gracias también a mis colegas del *Centre for Development studies* y *Vimochana* en la India, *El Taller* en Túnez y Cuba, y al AWHRC. Gracias especiales a Madhu Bhushan por su crítica y su contribución a la re-escritura de este ensayo; a Kalpana, Bharathy, Priya, Chalam, Philip, Raed por su material gráfico, fotografías, presentación, su paciencia y su sentido del humor... y así finalmente, un ofrecimiento colectivo desde los círculos mágicos.

² Nota de la traducción - *Comfort Women* es un término con el que se denomina a las mujeres que fueron obligadas a ser esclavas sexuales, por los militares japoneses, en burdeles militares llamados *Comfort Stations* (estación de Servicios), en los países ocupados por los japoneses durante la Segunda Guerra Mundial. La mayoría de estas mujeres eran coreanas (www.squidoo.com/comfort-women/) (accesado en 06-05-07).

³ Nota de la traducción – *Gynocide* es un término acuñado por Mary Daly para significar el asesinato sistemático como mujeres – perpetrado o condonado por el estado – dado su rol o posición como mujeres en la sociedad – ejemplos juicios de hechiceras, la costumbre de quema de viudas en algunas regiones de la India, infanticidio. Derivado de las palabras *gune* que se refiere a mujeres (en griego) y *caedere* que significa matar, asesinar (en latín) (www.everything2.com/index.pl?node_id=1148022) (accesado 08-05-07)

⁴ Nota de la traducción – *Dalit*, en el sistema de castas de la India, significa el intocable, paria o descartado.

⁵ Véase nota 3.

⁶ Ver nota anterior.

⁷ Nota de la traducción – El Consejo de los Derechos Humanos de las Mujeres Asiáticas.

⁸ Nota de la traducción - Ver nota 4.

⁹ Nota de la traducción - Ver Nota 2.

Referencias Bibliográficas

- Amnesty International Reports. <http://www.amnesty.org/>
- Appandurai, Arjun. 2001. Seminar. *New Logics of Violence*. July 2001.
- Asaria, Iqbal. 1994. *The Culture of Individualism in the West and Its Impact on Human Rights*. International Seminar on Rethinking Human Rights, Just World Trust, Malaysia.
- Bertell, Rosalie. 1985. *No Immediate Danger: Prognosis for a Radioactive Earth*. London: The Women's Press.
- Corpuz, Vicky. 2001. *Asian Indigenous People's Network, Philippines; Expert Witness on Wars against Civilizations: World Court of Women against War for Peace*, Cape Town, South Africa, March 2001.
- (www.everything2.com/index.pl?node_id=1148022 (accesado 08-05-07))
- Govender, Pregs. 2001. Expert Witness on *Militarization, Patriarchy and Racism, World Court against Racism*. Durban, South Africa, August 2001
- Greer, Pam. January 1995. Testimony at *Australia on the Stolen Generation; Speaking Tree, Women Speak, Asia Pacific Court of Women on Crimes against Women related to the Violence of Development*. Bangalore, India.
- Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs* 72 (summer): 22-28.
- Kailo, Kaarina. 2000. *Technology and Globalization: the Threats to Ecological Balance*, Oulu Polytechnic. Finland.
- Kremer, Jurgen. 1997. *Are There Indigenous Epistemologies*. San Francisco: California Institute of Integral Studies.
- Lindqvist, Sven . 1996. *Exterminate all the Brutes*, New York: The New Press.
- Monbiot, George. July/August 1989. Who Will Speak Up for Irian Jaya? *Index on Censorship* Vol. 18, Nos. 6 and 7. London: Writers and Scholars International Ltd..
- Mtintso, Thenjiwe. 1992. *African National Congress, Voice of Resistance, World Court of Women against Racism*. Durban, South Africa.
- Pannikar, Raimundo. 1995. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? Sacred Mountains Everywhere. *Essays on the Violence of Universalisms*, Streelekha. Bangalore, India.

-
- Paul, James. 1989. International Development Agencies, Human Rights and Human Development Projects. *Alternatives*, 17 (January).
- Reuz, Lester Edwin. 1994. Towards a Radical Imaginary Constructing Transformative Cultural Practices. *Alternatives*, 17 (Spring).
- Roy, Arundhati. 1999. *The Greater Common Good*. Bombay: India Book Publications.
- (www.squidoo.com/comfort-women/) (accesado en 06-05-07).
- Thompson, E.P. 1982. *Exterminism and The Cold War*. London: Verso Books.
- Viswanathan, Shiv. 1995. *Unravelling Rights, Sacred Mountains Everywhere*. Streelekha, India.

Capítulo Ocho

Entrecruzamientos Fortuitos: Turismo, Trabajo Sexual y Derechos de las Mujeres en la República Dominicana¹

Amalia Lucía Cabezas

¿Quién merece protección bajo las leyes internacionales? ¿Quién es sujeto/a a las prácticas excluyentes de la política feminista y del régimen de derechos humanos? Los trabajos de Joy Ezeilo (capítulo 9) y Corinne Kumar (capítulo 7) en este volumen plantean las oportunidades y los retos presentados por el régimen de los derechos humanos. Kumar, en particular, cuestiona el paradigma prevaleciente que Sonia Alvarez (2000) describe como “una interpretación androcentrista, clasista, occidental y racializada de los derechos humanos de la posguerra” (48). La premisa que fundamenta la concepción de los derechos humanos – los derechos liberal-democráticos característicos de la ilustración europea – no embona con otras definiciones de derechos, culturas y sistema de valores, permitiendo sólo la interpretación estrecha de la diferencia dentro de su lógica e imponiendo un régimen en todo el mundo que excluye otros paradigmas epistemológicos. Dentro de este sistema la reparación está a cargo del estado nación, irónicamente el ofensor y abusador más violento de los derechos humanos. La lógica de Kumar nos recuerda el argumento de Audre Lorde de que “la herramienta del amo nunca dismantelará la casa del amo” (Lorde 1984, 112). Su trabajo nos desafía a imaginar otros marcos que no asuman los principios occidentales, hegemónico, liberales como el punto de partida para una concepción de los derechos humanos.

En contraste, Joy Ezeilo plantea que, cuando cultura y diferencia son incorporadas en discusiones de derechos humanos, el resultado es la restricción tanto de la participación de las mujeres en la sociedad como de sus derechos a la igualdad. Tomar en cuenta la especificidad de la cultura ha significado que las prácticas más conservadoras y anti-mujeres son usadas para determinar las fronteras de la cultura, la tradición y la nación. De esta manera, los derechos humanos de las mujeres chocan con los objetivos de mantener y conservar las tradiciones culturales. Un caso relacionado con este aspecto es el rechazo a los esfuerzos por prohibir el maltrato a las esposas en Nueva Guinea porque la prohibición chocaría con la vida familiar “tradicional” (Altman 2001). El entusiasmo de Ezeilo por las leyes de derechos humanos refleja su praxis como abogada que usa estos instrumentos como herramientas para cabildear, educar y empoderar a las mujeres en Nigeria. Muchas

activistas feministas en diversas partes del mundo quienes saben los límites del instrumento, pero hacen uso de él, comparten su enfoque pragmático.

En este capítulo presento evidencia de una tercera posición, articulada por aquellas que han sido a la vez empoderadas y excluidas de los discursos de derechos humanos y globalización, indicando una interdependencia de las fuerzas, limitaciones y consecuencias ineludibles de estos movimientos. Mi fascinación con esta área de indagación – las políticas de exclusión dentro de los derechos humanos de las mujeres y el feminismo – proviene de mi investigación sobre prostitución y turismo en la región del Caribe. Mi investigación sugiere que, a través de políticas y prácticas transnacionales, las mujeres transforman los sistemas excluyentes dentro de la industria del turismo y los instrumentos de derechos humanos para crear espacios de participación que de otra manera se les niegan. Este capítulo se centra en la naturaleza y el ámbito de estas posibilidades para personas limitadas por sus identidades raciales, de género y sexual; asimismo propone que incluso los regímenes represivos pueden ser maleables a nuevas configuraciones y pueden ofrecer novedosas oportunidades para las mujeres del tercer mundo.

Violencia en Contra de las Mujeres

Mujeres jóvenes usando ajustadas mini-faldas y zapatos de tacón vienen raramente a la mente en discusiones sobre violaciones de derechos humanos en el Caribe y el impacto de la globalización. Pero como una consecuencia de la economía internacional turística, han aparecido nuevas formas de violencia en contra de las mujeres “públicas” (Cabezas 2002). Arrestos policíacos nocturnos de mujeres en masa al salir de las discotecas o encontrarse congregadas en las calles y restaurantes de centros turísticos de la República Dominicana. El estado estigmatiza y penaliza, como trabajadoras sexuales potenciales, a las mujeres locales que visitan las áreas turísticas. Las mujeres jóvenes, sin compañía masculina, son particularmente vulnerables a esta situación, pero en última instancia todas las mujeres están sujetas a estas tácticas disciplinarias y a enfrentarse con restricciones a su libertad de movimiento. Bajo cargos de “molestando a turistas” son sujetas a arresto y detención arbitrarios y a daños corporales, violencia sexual y abuso verbal de parte de oficiales de policía². Siendo arrestadas para controlar el número de mujeres en las calles y generar ingresos para el estado así como sobornos y favores sexuales para la policía, son encarceladas hasta que puedan pagar una pesada multa. Consecuentemente, esta intersección de ley y género es un espacio altamente productivo para la

acumulación y la aplicación de normas sexuales y de género. Esta es una forma de violencia de género perpetrada por el estado que permanece invisible por los registros y concepciones de abusos de los derechos humanos prevalecientes.

Una gran cantidad de estudios testimonian las conexiones entre prostitución y turismo en los países del tercer Mundo (Harrison 1992; Kempadoo 1999; Mathieson & Wall 1982; Truong 1990). Pero pocos estudios han documentado el incremento de la violencia del estado y el detrimento de los derechos humanos de las mujeres como una consecuencia del desarrollo turístico. Una notable excepción es Kempadoo (1999), quien encontró patrones similares de turismo y prostitución a través del Caribe. Las trabajadoras sexuales de Belice, Colombia, la República Dominicana, Guayana, Jamaica y Surinam han reportado muchos ejemplos de hostigamiento, robo, extorsión, coerción y violencia. Cuba también ha sido criticada por la encarcelación y re-educación de mujeres que son sospechosas de fallar a la conformación de una “moralidad socialista” (Cabezas 2004). Estos son patrones de discriminación específicos de género y violencia en contra de las mujeres. La participación de los hombres en la economía sexual, ya sea como clientes, trabajadores sexuales o dueños de negocios, está absuelta de discriminación, hostigamiento, encarcelación y violencia del estado.

En el centro de estas violaciones a los derechos humanos, están las inequidades de género, sexualidad y clase. Las mujeres de la clase trabajadora que circulan en los espacios turísticos son las principales presas de la aplicación de la ley y de los castigos³. Su manera de vestirse, comportarse y su reclamo participativo de espacios públicos las construye como “peligrosas” y de moralidad sospechosa. Ellas establecen relaciones con extranjeros públicamente; flirtean abiertamente y frecuentemente son beligerantes en su búsqueda de amigos turistas y de esa manera sobrepasan los límites del comportamiento femenino “tradicional”⁴. En contraste, las “*call girls*” de clase media – generalmente estudiantes universitarias y oficinistas – participan en el comercio sexual a través de arreglos más privilegiados y encubiertos que se aproximan al romance heterosexual.

El hecho de que las prostitutas sean marginadas, deshumanizadas y excluidas de total participación en la mayoría de las sociedades significa que la violencia en contra de ellas se tolera más fácilmente. Las trabajadoras sexuales casi nunca reciben protección policíaca cuando son violadas, golpeadas o robadas por sus clientes o intermediarios. En muchos países de América Latina, Europa y en los Estados Unidos,

el marco legal no reconoce incluso la violación de una prostituta como un delito; percibidas como culpables, no tienen derecho a protección en igualdad ante la ley (Acosta Vargas 1996). No es solamente que sean percibidas como no merecedoras de protección sino que también están marcadas como personas que merecen violencia y sin recursos de justicia⁵.

Para las feministas caribeñas y latinoamericanas, la violencia en contra de las mujeres ha sido un asunto fundamental. La organización de las feministas opuestas a la violencia en contra de las mujeres empezó en el primer Encuentro – reuniones regionales de las feministas de América Latina y el Caribe – celebrado en Bogotá, Colombia, en 1981. En el Encuentro fue declarado el 25 de Noviembre como el *Día en Contra de la Violencia en Contra de las Mujeres* en honor de las hermanas Miraval, tres activistas dominicanas asesinadas por la dictadura de Trujillo en esa fecha, en 1960 (Álvarez 2000; Navarro 1982). Esta proclamación dio inicio a la atención regional de la violencia basada en el género (Friedman 1995).

Las movilizaciones locales y transnacionales en contra de la violencia en contra de las mujeres se han generalizado porque las redes para la promoción y defensa de los derechos la han conceptualizado y enmarcado como un problema de derechos humanos (Keck & Sikkink 1998). El lenguaje de los derechos humanos de las mujeres ha obtenido atención nacional y global a un ritmo sin precedentes porque puede ser fácilmente traducida para servir a intereses locales. No obstante que las mujeres se habían venido organizando en contra de la circuncisión femenina, de la dote de las esposas, los asesinatos, la violación y los maltratos desde hace 20 años, no fue sino hasta que la categoría de violencia en contra de las mujeres fue creada que el movimiento ganó ímpetu y se fortalecieron los vínculos entre las activistas. El reconocimiento internacional abrió el camino para las discusiones de diversas prácticas que anteriormente habían sido consideradas como innombrables, invisibles o sancionadas como parte de la “tradicición” y la “cultura”.

A pesar del hecho de que las conferencias mundiales de la ONU no han logrado que los gobiernos se comprometan del todo con los resultados, han servido para elevar la conciencia global y hacer que los gobiernos rindan cuentas de sus prácticas (Keck & Sikkink 1998). Después de que la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia en Contra de las Mujeres*, este problema se convirtió en uno de los más importantes y con mayor influencia para la organización internacional de las mujeres. Los niveles de reconocimiento y legitimidad

que se han dado al asunto han conducido a la creación de programas de educación, a el crecimiento de refugios para mujeres golpeadas y a las reformas de los marcos legales y formulación de nuevas políticas públicas, con efectos de rebote en la sociedad global. Por primera vez los estados tienen la obligación de prevenir la violencia de género en las esferas privada y pública (Sullivan 1995, 131).

El movimiento para volver a concebir a los derechos de las mujeres como derechos humanos, sin embargo, no ha incluido la aplicación de estos a personas consideradas “fuera de la ley”. A pesar de que el tema de la violencia en contra de las mujeres ha obtenido una posición importante en la concepción de los derechos de las mujeres como derechos humanos, las formas “públicas” y “privadas” de abuso que enfrentan las trabajadoras sexuales no han sido consideradas en el discurso. La feminista caribeña Yamilé Azize Vargas pregunta:

¿Por qué dos aspectos tan ligados al ámbito privado y público de las mujeres como son el tema del trabajo doméstico y sexual no han recibido la misma atención que, por ejemplo, ha recibido la violencia doméstica en el contexto de la discusión sobre mujeres y derechos humanos (Azize Vargas 1998).

Las campañas globales y locales para hacer conciencia sobre la violencia contra las mujeres no incluye las injusticias en contra de las trabajadoras sexuales y otras minorías sexuales⁶. Cuando las prostitutas entran al discurso de los derechos humanos, lo hacen solamente como víctimas claramente definidas. Ellas son concebidas como víctimas del patriarcado en los discursos feministas que definen todas las formas de prostitución como violencia contra las mujeres. O son consideradas víctimas de tráfico o de prostitución “forzada”.

Un caso que se relaciona con lo que aquí se plantea es la enmienda de la legislación en la República Dominicana para erradicar la violencia contra las mujeres, que a pesar de sus buenas intenciones, no protege jurídicamente a las trabajadoras sexuales. En cumplimiento con los lineamientos de la ONU contenidos en la *Convención para Eliminar la Discriminación en contra de las Mujeres* (CEDAW por sus siglas en inglés) Y la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y erradicar la Violencia contra la Mujer* o *Convención de Belem Do Pará*, en 1997 fueron reformados varios códigos para promover la eliminación de la violencia, incluyendo la prostitución y el tráfico. Dos organizaciones de mujeres trabajaron para modificar el código penal y adecuarlo a la CEDAW así como implementar y promulgar los principios del movimiento en contra de la violencia contra las mujeres. Pero al no haber sido

tomadas en cuenta las experiencias de las trabajadoras sexuales por estas actoras las excluyeron de toda protección, poniéndolas en mayor riesgo. Por ejemplo, el artículo 334 penaliza a quienes otorguen apoyos a hombres y mujeres en ejercicio de la prostitución, a aquellos/as que reciban beneficios por la práctica de la prostitución y a quienes contraten, entrenen y mantengan a hombres y mujeres en la prostitución incluso con su consentimiento (Ley No. 24-97). Como ley extraterritorial, pueden ser usadas para castigar a ciudadanos/as que las violen en países extranjeros. Estas leyes ignoran la multiplicidad de circunstancias y arreglos a los que las mujeres que participan en la prostitución se enfrentan y no les ofrecen recursos o protección ante cualquier forma de abuso. Al subsumir todas las categorías de prostitución bajo el marco monolítico de violencia contra las mujeres el artículo 334 crea un grupo de no ciudadanas/os, no merecedores de protección.

Las trabajadoras sexuales son excluidas en esta concepción de los derechos humanos y de la agenda feminista que falla en tomar en cuenta las intersecciones que están presentes en las realidades de sus vidas. Por ejemplo, tanto en mi investigación como en otras hechas por ONGs en la República Dominicana y en Europa indican que es primariamente otra mujer la que alienta a una mujer a entrar al comercio sexual. La iniciación en transacciones comerciales ocurre a través de redes que proveen información, asesoría, ropa y dinero (Cabezas 1999; Ferreira 1996; Taller Regional 1998). Más allá de esto, algunas/os investigadoras/es han encontrado que las mujeres trabajan en la prostitución para satisfacer las necesidades de sus hijos/as y otros familiares, como madres y hermanos/as. Esto implica tener que viajar, a veces, a otros países para trabajar temporalmente en la industria sexual y enviar las remesas a casa (Cabezas 1999; Kempadoo 1996; Taller Regional 1998). De esta manera, la nueva legislación castiga a los/as niños/as y familiares que “viven fuera” de la prostitución, poniendo a las trabajadoras sexuales migrantes y a sus familias en riesgo de persecución. Las trabajadoras sexuales transnacionales y las mujeres locales que no se constrañen a los modelos normativos heterosexuales son hechas vulnerables por la globalización de esta versión feminista de los derechos.

La ausencia de la experiencia de las trabajadoras sexuales en el diálogo de los derechos humanos hace que nos preguntemos acerca de qué voces se han escuchado, qué es lo que cuenta como violencia y qué supuestos se han hecho acerca de la sexualidad de las mujeres en las reformas legales. En la base de las reformas hechas en la República Dominicana están algunas nociones esencialistas de la subordinación de género que ignoran las diferencias y diversidades de la condición

de las mujeres, en el interés de estar conformadas a las convenciones de la ONU. Si nosotras aplicamos un simple conjunto de experiencias para todas las mujeres, fallamos en tomar en cuenta, como un ejemplo, a las mujeres que usan el trabajo sexual como un vehículo para escaparse de la violencia de sus parejas o como una estrategia para avanzar (Brennan 1999; Cabezas 1999). El resultado es la aplicación represiva de los instrumentos de derechos humanos y el involucramiento de las mujeres en la opresión de otras mujeres. Atrapadas en los parámetros discursivos paradójicos formulados por el estado, como lo ha dicho Jacqui Alexander, las feministas “terminan ayudando a planear y monitorear los mecanismos del estado para vigilar a las mujeres criminalizadas” (Alexander 1994, 8).

Estas cuestiones apuntan a la presencia de desigualdades en la aplicación de los derechos humanos de las mujeres y a la creación de una “otra” feminista en búsqueda de representación, rescate y rehabilitación. También sugiere que la criminalización de la prostitución estimula y soporta la violencia contra las mujeres. Las mujeres que ejercen agencia sexual carecen de protección jurídica y están en riesgo de ser criminalizadas por el estado, haciendo a las mujeres prostitutas particularmente vulnerables a la violencia basada en el género y al abuso.

La negligencia de la atención a la violencia en contra de las trabajadoras sexuales en los ámbitos local e internacional proviene de varias fuentes. El estigma social que las trabajadoras sexuales enfrentan como mujeres perdidas, inmorales, desviadas y como la “otra” socialmente construida de las mujeres respetables, va a la par con la criminalización por parte del estado y legitima un trato malo y dañino por parte de la policía, las autoridades, los clientes, los dueños de los negocios y otros/as miembros/as de la sociedad. Sin reconocimiento internacional de sus derechos básicos a la sexualidad, tanto la doctrina religiosa como el marco moral legal se coluden libremente para condenar prácticas heterosexuales no normativas. En el centro del problema, sin embargo, está el hecho de que los derechos sexuales de las mujeres no han sido establecidos dentro de los instrumentos legales nacionales e internacionales, aún cuando el discurso de los derechos sexuales ha estado en la agenda de las organizaciones internacionales de mujeres desde hace muchas décadas.

Los Derechos Sexuales como Derechos Humanos

Tanto en el discurso feminista como en el de los derechos humanos, la sexualidad femenina es merecedora de representación y protección cuando está enclavada en una imagen de una sexualidad femenina lastimada y violada, una imagen que está ligada a una representación de la sexualidad femenina como pasiva en conformidad con las normas heterosexuales (LeMonheck 1997). El concepto de agencia sexual femenina permanece ausente de las concepciones de los instrumentos y contenidos de los derechos humanos. Sin embargo la idea de derechos sexuales es de gran utilidad para construir alianzas con otras minorías sexuales y puede proveer una plataforma que nos permita movernos más allá de categorías reduccionistas y marcos que esencialicen la violencia contra las mujeres.

En las Conferencias sobre las Mujeres en la ciudad de México (1975), Copenhague (1980) y Nairobi (1985) las activistas feministas discutieron y desarrollaron una agenda política que incluía derechos reproductivos, sexualidad lésbica y derechos fuera y dentro del matrimonio (Rothschild 2000)⁷. El concepto de derechos sexuales reconoce el papel del estado y de otros actores en el control de la sexualidad de las mujeres sin constreñirla a la reproducción⁸. Este provee un marco que va mas allá de los derechos reproductivos para afirmar una reivindicación “positiva” a la integridad corporal amplia y la libertad de conducta como los derechos a la libre expresión sexual, deseo, placer e identidad y orientación sexual así como de género (Rothschild 2000).

En la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing (1995), las participantes debatieron los términos a usar para los derechos sexuales de las mujeres, pero finalmente, el lenguaje fuerte fue rechazado por la mayoría de los/as participantes (Bunch & Fried 1996, 202). Los documentos emitidos en las conferencias de la ONU son el resultado de debates basados en consenso y acuerdos y están influenciados por una diversidad de fuerzas, incluyendo las fuerzas religiosas fundamentalistas. Como una consecuencia de estos debates, frecuentemente se mantiene el lenguaje menos ofensivo (Bunch & Fried 1996; Rothschild 2000). Después de algunas luchas y debates profundos durante la noche, lo que prevaleció en la conferencia de la ONU en Beijing fue el mínimo común denominador, el lenguaje menos controversial, lo que dio como resultado la negación de la agencia sexual de las mujeres y los derechos de las minorías sexuales.

La plataforma para la Acción, que perfiló los derechos humanos de las mujeres en 12 áreas fundamentales, rechazó también los derechos de las lesbianas y excluyó el término orientación sexual de la plataforma (Bunch & Fried 1996). Solamente en la sección de salud la plataforma plantea que “los derechos humanos de las mujeres incluye su derecho a tener control sobre y a decidir libre y responsablemente sobre aspectos relacionados con su sexualidad, incluyendo su salud sexual y reproductiva, libre de coerción, discriminación y violencia” (Bunch & Fried 1996; UN Fourth World Conference on Women 1995, para. 96; Wallace 1997). La plataforma se refiere a la prostitución en su definición de violencia contra las mujeres en el párrafo 113(b), el cual discurre que la “violencia física, sexual y psicológica que ocurre dentro de la comunidad en general, incluyendo violación, abuso sexual, hostigamiento sexual e intimidación - en el trabajo, instituciones educativas y otras - tráfico de mujeres y prostitución forzada (Wallace 1997, 78). Los derechos de las mujeres trabajadoras sexuales quienes son violadas, abusadas sexualmente, hostigadas e intimidadas por policías, procuradores y clientes no fueron invocados como una forma de violencia en contra de las mujeres porque no fueron establecidos los derechos a agencia sexual, es decir, los derechos sexuales⁹.

Los derechos sexuales no son un remedio universal para la violación de los derechos de las trabajadoras sexuales, pero pueden ser útiles en la transgresión de los mecanismos que son usados para las políticas y los intentos de disciplinar a todas las mujeres. Las académicas feministas plantean que hay que tener cuidado con el término porque no es transparente y requiere de ser adaptado (Correa & Petchesky 1994; Petchesky 2000, 95). Sin cambios económicos, sociales y estructurales del orden económico mundial, los derechos sexuales no tienen sentido (Correa & Petchesky 1994). Pero ¿cómo pueden ser protegidos los derechos de las mujeres que están involucradas en el intercambio de sexo por dinero, como derechos inalienables? ¿Cómo podemos confiscar los esquemas predecibles, polarizados que representan a las mujeres del tercer mundo como víctimas de la pobreza “forzadas” a vender sexo versus las mujeres empoderadas y emprendedoras del primer mundo que “eligen libremente” el trabajo sexual dentro de un conjunto de posibilidades ocupacionales y profesionales?¹⁰. El enfoque de la pobreza-como-fuerza que ha sido etiquetada como racista y clasista acepta la determinación sexual de las mujeres occidentales, pero se opone a “respetar la elección de una mujer de un país en vías de desarrollo” (Doezema 1998, 43). Los argumentos que asemejan pobreza con coerción tienden a castigar a los pobres negándoles sus elecciones de supervivencia. El discurso de los derechos sexuales dentro de las leyes de derechos humanos nos permite trascender

dicotomías totalizadoras, tales como el enigma voluntario/forzado, que da lugar a políticas restrictivas.

En conjunción con conceptos de trabajadoras/es y derechos, los derechos sexuales pueden servir para alterar el concepto de la prostituta como un objeto pasivo del patriarcado o como una víctima de la esclavitud sexual. Éste nos puede conducir hacia la afirmación de la complejidad y diversidad de la sexualidad de las mujeres, particularmente de aquellas afuera de la heterosexualidad. Independientemente de si intercambiamos servicios sexuales por matrimonio, dinero, placer u otros favores materiales o no materiales, el derecho al cuerpo de una “no es individualista, de interés exclusivo, sino una condición fundamental para el desarrollo y fortalecimiento de las mujeres como un grupo social y de esta manera para su participación plena como ciudadanas” (Petchesky 1995, 403).

Dentro del contexto de la industria turística internacional, la violación de los derechos de las trabajadoras sexuales nos lleva a una condición aún más precaria. El turismo es la panacea para el desarrollo de pequeñas economías nacionales, como la de la República Dominicana. La economía sexual es un factor muy importante dentro del turismo que sirve para motivar a los/as turistas a viajar y que provee de grandes ganancias a los hoteles, líneas de aviación y otros negocios que sirven a los/as turistas y a las trabajadoras sexuales. En la siguiente sección, exploro brevemente las fuerzas políticas y económicas que han llevado como resultado a la formación de nuevos sujetos y novedosos arreglos laborales dentro de la economía turística y que están desafiando el régimen hegemónico de los derechos humanos.

Desarrollo del Turismo en un Contexto Internacional

El turismo es, con mucho, el sector más grande y de mayor crecimiento en la economía orientada al mercado en la República Dominicana, que está centrada en el procesamiento de manufacturas de exportación (zonas de libre comercio), agricultura no tradicional, producción agroindustrial y turismo (Raynolds 1998; Safa 1995). El turismo, que empezó en 1984, vino a desplazar a la industria azucarera y para 1997, generó más de la mitad del total de las divisas extranjeras en el país (Jiménez 1999). De acuerdo a la Organización Internacional de Turismo (WTO 2000) cerca de 3 millones de visitantes viajaron a la República Dominicana en el año 2000.

Por medio de la venta de su sol, arena, escenario y sexualidad, la región atrae a millones de visitantes cada año, obtiene las indispensables divisas extranjeras y crea trabajos que requieren pocas habilidades y entrenamiento (Shaw & Williams 1994). Sin embargo el costo de mantener el lujo de los alojamientos además de la presión sobre el medio ambiente y la cultura, parecen sobrepasar los beneficios (Shaw & Williams 1994; Tuduri 2001). El “escurrimiento” de las ganancias en importaciones, los pocos vínculos con el sector agrícola y una distribución inequitativa de la riqueza y los recursos, son algunas de las críticas comunes al desarrollo turístico.

El turismo ofrece trabajos que son temporales, no calificados y mal pagados, de manera que muchas personas que trabajan en la economía turística tienen que buscarse recursos por otros medios¹¹. En línea con las discriminaciones de raza y género, la asignación de trabajos en el sector turístico está basada también en nociones de masculinidad y feminidad, con una preferencia por los/as trabajadores/as que son delgados/as, jóvenes y “sexy”. Las jerarquías de raza y género dentro de los centros turísticos relegan a las mujeres negras de mayor edad a las ocupaciones con menos contacto con los turistas y, en consecuencia, con menos prestaciones y menos ingresos. Los cuerpos jóvenes y atractivos son empleados como meseros/as, cocteleras/as, encargados/as de entretenimiento y recepcionistas. Para algunos trabajos como encargados/as de entretenimiento y actividades recreativas, el único requisito es que los/as empleados/as luzcan jóvenes y “sexy”. El contacto con extranjeros/as proporciona muchas oportunidades de ganancias monetarias. La organización del trabajo fortalece las configuraciones y categorías sociales que continúan excluyendo a los sectores marginales de la sociedad dominicana. Esta situación ha exacerbado la supremacía de las estructuras sociales reforzando los patrones de privilegio de raza, género, edad y clase.

Aquellos/as que están excluidos/as del empleo formal en las empresas turísticas trabajan en numerosas actividades relacionadas con el turismo. El sector informal comprende las actividades más marginales, dentro del sector turístico, donde las extorsiones policíacas son muy comunes. El trabajo sexual es el mejor pagado aunque con muchos riesgos y perjuicios. El trabajo sexual con turistas les da a las madres solteras horarios flexibles y la posibilidad de viajar y casarse con un extranjero.

Mientras el turismo ha generado nuevas posibilidades para la independencia económica de las mujeres, ya sea a través de trabajo asalariado, trabajo informal o migración laboral internacional, estas oportunidades han aparecido en conjunto con el

incremento del desempleo masculino, los hogares encabezados por mujeres, el tráfico de mujeres y flamantes violaciones a los derechos humanos (Deere et al. 1990; König 1998; Safa 1995). Hay una mayor migración de mujeres de la región Latinoamericana y del Caribe hacia Europa Occidental, el Medio Oriente y otras partes del Caribe en comparación con la etapa anterior al auge del desarrollo turístico (Azize Vargas & Kempadoo 1996; McAfee 1991)¹².

Trabajo Sexual y Turismo

El trabajo sexual dentro del contexto económico y político del turismo opera tanto como una oportunidad como un reto. Las trabajadoras sexuales son particularmente vulnerables en un espacio turístico en donde las quejas en contra de la policía ocurren en un contexto en el cual las/os ciudadanas/os son relegados/as a un estatus de extranjeros/as en su propio país. Los complejos turísticos, o centros, son enclaves de exclusividad para extranjeros/as – un territorio ocupado por extranjeros/as donde las/os ciudadanas/os locales son trabajadores/as “huéspedes”. Los/as lugareños/as son relegados/as a posiciones de servidumbre – con personal extranjero a cargo de las posiciones gerenciales ejecutivas de más alto nivel, en los hoteles - y son controlados en el acceso a estos centros vacacionales por las omnipresentes fuerzas de seguridad. Las mejores playas, trabajos y restaurantes son reservados para extranjeros/as. Es dentro de este régimen de exclusión y la eliminación constitutiva de la participación y control de la comunidad, que las mujeres son concebidas como victimizadoras de los turistas varones. Es dentro de estos parámetros que una fuerza policíaca y leyes especiales son establecidas específicamente para proteger los derechos de los migrantes vacacionales. Los turistas se benefician de estos arreglos sociales y aún más son empoderados por las leyes nacionales en contra del trabajo sexual. Aún siendo migrantes temporales, los turistas no pierden sus derechos sociales y políticos, sino que por el contrario son investidos con privilegios especiales. Todo esto, en acentuado contraste con los aprietos de los migrantes caribeños en Norteamérica y Europa Occidental, quienes sufren de violaciones a sus derechos laborales y civiles y amenazas a su seguridad y bienestar. En lugar de eso, viajar a un destino del tercer mundo fortalece los privilegios legales y sociales de las/os ciudadanas/os del Norte y los absuelve de muchas restricciones legales y sociales.

A pesar de los riesgos, muchas jóvenes dominicanas viajan desde la capital o desde las zonas rurales a vender sexo y otros bienes y servicios a los turistas en las áreas adyacentes a las playas turísticas. Ellas se labran una manera de vivir y se generan

oportunidades para el avance a través de numerosas actividades en los sectores formal e informal de la economía turística. Para la mayoría, el trabajo sexual no es un empleo de tiempo completo sino una empresa temporal, parte de una agregación de actividades de generación de ingresos. El sexo por dinero y otros arreglos que comprenden otras relaciones más emocionales románticas constituyen una forma importante de ganar importantes apoyos financieros para una familia. Ganar acceso a bienes de consumo y estilos de vida de los turistas y realizar sueños transnacionales.

En la economía turística, las mujeres y los hombres traspasan las fronteras entre prostitución y romance. El trabajo sexual con turistas es uno de los servicios ofrecidos por esta economía, pero otros arreglos sociales también comprenden amistad, compañía, romance y domesticidad. El resultado más buscado es la relación romántica que lleve hacia el matrimonio, la migración, y el apoyo financiero de largo plazo. Una mujer de 27 años y madre de tres hijos/as, que ha emigrado de la región Cibao hacia el complejo turístico de Puerto Plata hace eco de este sentimiento: "Yo quisiera conseguir un dinero o conseguirme un buen turista que sea bueno y me compre una casa para mis hijos y yo"¹³.

El turismo también crea oportunidades sin precedentes para que la población local desafíe las configuraciones locales de poder y privilegio. Dado que las dominicanas pobres no tienen acceso a los restaurantes más elegantes, a boutiques de modas y a viajes con todos los gastos pagados a Europa Occidental, al asociarse con turistas, tienen la oportunidad, si bien temporalmente, de disfrutar de estas comodidades y posibilidades. La oportunidad de viajar al extranjero o consumir artículos de lujo que de otra manera están fuera de su alcance, se hace posible a través de la amistad, las relaciones románticas o sexuales que caracterizan la interacción entre turistas y lugareñas. Las posibilidades de desafiar al estado nación que está bajo el rígido régimen de discriminación de género, racial y clasista está presente incluso dentro de los confines de los arreglos de servilismo y explotación.

Dado el hecho de que la economía sexual tiene vínculos con otras partes de la economía, ésta implica un vasto número de prácticas y actores sociales. Muchos/as otros/as también apoyan al turismo sexual a través de aportar la logística, alimentos, transportación y otros bienes y servicios esenciales para las trabajadoras sexuales. Otros/as forman parte de la economía sexual más directamente, por ejemplo, vinculando viajeros con trabajadoras sexuales, aceptando sobornos para dejar entrar a lugareñas/os a los centros turísticos o proveyendo servicios tales como traducción y

transportación. Otros negocios que se relacionan directa o indirectamente con la economía sexual, incluyen hoteles, entretenimiento, licor, cigarros, pequeño comercio y restaurantes. Todo esto es parte de la maquinaria local inducida por un orden global político y económico que mercantiliza, racial y sexualmente, los cuerpos de las “exóticas nativas”.

Las relaciones con extranjeros, independientemente del grado de involucramiento y legitimidad, ayudan a transgredir las restricciones de la macro-economía y a distribuir la riqueza del sector turístico. El sexo comercial está mejor pagado que la mayoría de las otras opciones económicas disponibles para las mujeres jóvenes, no calificadas e incluso para las mujeres con estudios. En contraste al trabajo asalariado, el turismo sexual ofrece horarios flexibles y la posibilidad de hacerse amiga de un turista quien proporcionará comidas, entretenimiento, viajes y recreación. La mayoría de las mujeres buscan hacer fuertes vínculos con extranjeros, quienes ellas sienten que están en la posibilidad de enviarles remisiones mensuales. Una trabajadora sexual de 22 años, de Santo Domingo explica estas transacciones:

Hay muchos que se enamoran. Y luego ellos se van y mandan fax y le mandan a uno dinero. Ellos siempre escriben y mandan dinero o sea si uno es una amiga durante el tiempo que están allá y cuando sus vacaciones, regresan.

A diferencia de otras formas de trabajo sexual, el turismo sexual provee una oportunidad mayor. Dado el hecho de que muchas de las mujeres son trabajadoras *freelance*, itinerantes – sin proxenetas o chulos – pueden ser flexibles en sus prácticas e identidades.

El surgimiento del turismo sexual le ha abierto posibilidades a las mujeres para trabajar en la industria sexual europea, que las provee de más dinero y riesgos y les evita la vergüenza asociada con la prostitución en su propio país¹⁴. Algunas de las mujeres jóvenes que entrevisté han viajado a Europa y a otros lugares en el Caribe para trabajar en el comercio sexual¹⁵. Otras han obtenido viajes con todo pagado para visitar a sus amigos turistas. Sin embargo, estando como turistas en Europa había la expectativa de que estas mujeres limpiaran, cocinaran y proporcionaran servicios sexuales a sus anfitriones. Ya sean como trabajadoras o como huéspedes, las mujeres dominicanas en Europa, son vulnerables a muchas violaciones de derechos humanos, incluyendo xenofobia, criminalidad, racismo así como a abusos laborales y sexuales¹⁶.

El turismo internacional proporciona vínculos con las economías transnacionales y los medios para impugnar los arreglos locales de género y clase. El incremento de los hogares encabezados por mujeres acompañado de la oportunidad de experiencias transculturales ha abierto nuevos horizontes y alternativas a los regímenes prevalecientes de raza, género y sexuales. A través del contacto con extranjeros, los viajes y organizaciones transnacionales, los roles de las mujeres en la sociedad y en la familia han sido transformados radicalmente. Para las trabajadoras sexuales, las asociaciones transnacionales han desmitificado el estigma de "puta" y han desafiado a las políticas de prostitución local y nacionalmente.

Organizaciones de Trabajadoras Sexuales

En los pasados 30 años, el movimiento global por los derechos de las prostitutas ha abogado por la redefinición de la prostitución como una forma de trabajo. Con la finalidad de proteger el bienestar y la salud de las trabajadoras sexuales, las activistas han argumentado crecientemente que la prostitución necesita ser entendida en el contexto de la legislación laboral y de los derechos humanos. En América Latina y en muchas partes del sur global, las organizaciones de trabajadoras sexuales han buscado redefinir y transformar la prostitución en una nueva subjetividad política a través de la promoción de cambios sociales, políticos y judiciales (Bell 1987; Delacoste & Alexander 1987; Kempadoo & Doezema 1998; Pheterson 1989). Desde 1970 las trabajadoras sexuales se han organizado como activistas políticas demandando igualdad de protección bajo la ley, mejoramiento de las condiciones de trabajo, el derecho a pagar impuestos, viajar y recibir beneficios sociales. Durante los ochentas, se hicieron visibles las organizaciones de trabajadoras sexuales en Sudamérica, existiendo ahora organizaciones en la mayoría de los países de América Latina y el Caribe. En 1997, Costa Rica fue el país anfitrión del Primer Encuentro de Trabajadoras Sexuales de América Latina y el Caribe, en la cual se defendieron temas como la despenalización de la prostitución, el reconocimiento de la prostitución como un trabajo legítimo y la aceptación de las prostitutas como trabajadoras.

Las organizaciones de trabajadoras sexuales usan el término "trabajadora" para legitimar a la prostitución como un trabajo y con ello se distancian del estigma social y religioso que ha sido tradicionalmente asociado a la prostitución. El movimiento de las trabajadoras sexuales le ha dado un viraje al debate, de un discurso acerca de las mujeres perdidas, inmorales, a un discurso acerca de sus condiciones de trabajo y de los factores sociales y económicos de su existencia.

Varias organizaciones internacionales han legitimado la definición de la prostitución como una forma de trabajo. La Internacional Anti-Esclavista (*Anti-Slavery International*), con oficinas centrales en Londres, Inglaterra, es una de las organizaciones de derechos humanos más viejas, cuyos orígenes se remontan a el movimiento abolicionista de 1787¹⁷. Esta propone la aplicación de los derechos humanos y los estándares de trabajo existentes a la industria sexual, afirmando que “la posición marginal de las trabajadoras sexuales en la sociedad las excluye de la protección internacional, nacional y comunal que es proporcionada a otros/as ciudadanos/as, trabajadores/as, o mujeres” (Bindman 1997, iii). De la misma manera la Organización Internacional del trabajo (OIT), aún cuando falla en reconocer a la prostitución como un trabajo, reconoce que donde las prostitutas estén consideradas como trabajadoras con derechos estandarizados reguladas en las legislaciones laborales, éstas tienen derecho a condiciones adecuadas de trabajo y a que sean protegidas de explotación y discriminación (Kempadoo & Ghuma 1998). El apoyo creciente que está recibiendo la definición de la prostitución como trabajo sexual ha legitimado el discurso y ha fortalecido la capacidad de las organizaciones de trabajadoras sexuales para construir alianzas globales.

El movimiento de trabajadoras sexuales se ha hecho crecientemente global. La comunicación electrónica, la cobertura de los medios de comunicación y las alianzas, redes y circuitos de información creados por las ONGs transnacionales, las conferencias Internacionales, el foco de las Naciones Unidas en violencia contra las mujeres y en la pandemia del SIDA han producido un apertura en la cual redefinir el tema y crear redes para los derechos de las trabajadoras sexuales¹⁸. Las redes transnacionales de promoción y defensa del movimiento de trabajadoras sexuales ha vinculado activistas a través de fronteras internacionales, para producir movilización política e intercambio de información (Kempadoo & Doezema 1998; Keck & Sikkink 1998; Sex Workers Project n.d.). De esta manera la globalización ha incrementado las ventajas para la acción política y el empoderamiento en el ámbito local. Las mujeres que trabajan en la prostitución y en el turismo sexual confrontan problemas que inherentemente atraviesan las fronteras por naturaleza y las trabajadoras sexuales en muchas partes del mundo se enfrentan con el estigma social, la criminalización, condiciones de trabajo peligrosas, violación de derechos humanos y carencia de salud y protecciones de seguridad, entre otras. El intercambio de información, las estrategias de organización, y el apoyo más allá de las fronteras nacionales ha demostrado ser fundamental para un grupo que comparte patrones comunes de discriminación y

opresión a nivel mundial¹⁹. La incorporación del lenguaje de los derechos humanos de las mujeres en sus metodologías, fortalece aún más su capacidad de construir estas alianzas globales.

Desde principios de los noventa, la organización dominicana de trabajadoras sexuales Movimiento de Mujeres Unidas (MODEMU) ha empleado el marco de los derechos humanos para articular sus demandas por el reconocimiento de sus derechos y ganar respeto social. Al apropiarse del discurso de los derechos humanos MODEMU ha tomado un espacio y una lengua para ganar legitimidad y lograr cambio social (Pérez 1998). Como se ilustra en la siguiente sección, la adopción del lenguaje de los derechos humanos ha producido un marco analítico para la movilización política y el cambio social. En consecuencia la adopción y moldeamiento de los instrumentos de derechos humanos a las situaciones vividas invierte y transforma las prácticas excluyentes del régimen de derechos humanos. En efecto, esta inserción rectifica un cuadro incompleto al llenar las carencias, vacíos y silencios de los derechos sexuales de las mujeres.

Los Derechos Humanos como Derechos de las Trabajadoras Sexuales

La retórica de los derechos humanos sirve como un vehículo para la acción política y social directa. El lenguaje de los derechos humanos – particularmente los derechos humanos de las mujeres – toma en cuenta las formas de exclusión violenta, discriminación y abusos que las trabajadoras sexuales enfrentan. Usando los discursos basados en derechos, las trabajadoras sexuales claman sus derechos como mujeres, como trabajadoras y como ciudadanas. Efectivamente el movimiento de trabajadoras sexuales ha reformulado el concepto de prostitución como trabajo y lo ha ligado al discurso de los derechos humanos para la organización y la creación de conciencia. Esta posición fue articulada en la primera conferencia nacional de MODEMU.

¿Qué significa para las trabajadoras sexuales el término prostituta? De manera unánime las compañeras rechazan ese término por ser peyorativo y referirlas a una desvalorización como mujer y ser humano. El término prostituta nos golpea la autoestima (Salas 1996, 57)

En sus boletines y otros materiales educativos, MODEMU emplea la perspectiva de empoderamiento de las trabajadoras sexuales usando un discurso feminista de

derechos. En sus fotonovelas, enumeran sus derechos sociales y civiles y sus obligaciones como ciudadanas:

Las trabajadoras sexuales exigimos se respeten nuestro derechos. Estas son nuestras demandas sociales: no ser vistas como criminales. No ser abusadas, perseguidas, ni maltratadas. No ser engañadas ni explotadas por personas y grupos que se dedican al negocio de tráfico de mujeres. Tener la oportunidad de formación laboral y fuentes de empleo como alternativa al trabajo sexual. Que se nos respete el derecho de decidir sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas. Que se nos reconozca el derecho a la crianza de nuestros hijos. Que nuestros hijos no sean discriminados por ser hijos de una trabajadora sexual. Que nuestras denuncias o querellas sean debidamente atendidas por las autoridades cuando son violados nuestros derechos (COIN 1997b).

Ellas se apropian también del concepto de “violencia contra las mujeres” para nombrar a las formas de violencia que enfrentan como trabajadoras sexuales y empoderarse al mostrar formas de resistencia. Por ejemplo en su fotonovela “¡Basta ya de violencia contra nosotras!”, discuten la permanencia de la violencia que marca su existencia cotidiana: “Las trabajadoras sexuales vivimos con violencia cada día. Somos violentadas por los dueños y administradores de los negocios, por los clientes, por nuestras parejas, por nuestras/os compañeras/os de trabajo, nuestras familias, vecinos y la sociedad en general” (COIN 1997a). El folleto ilustra cinco casos o viñetas, que muestran a los posibles perpetradores de violencia en contra de las trabajadoras sexuales, tales como clientes, dueños de los burdeles, la policía y los esposos. También proporciona información sobre las nuevas leyes que proveen recursos para violencia en contra de las mujeres y las ONGs que las pueden ayudar. En esencia, los materiales sirven como una intervención dentro de las formas particulares de la violencia en contra de las trabajadoras sexuales, empezando con la experiencia de las mismas trabajadoras sexuales.

Quizás inadvertidamente Naciones Unidas ha fortalecido y movilizado los contactos y redes de organizaciones de trabajadoras sexuales (Wijers & Lap-Chew 1997). El reporte de las comisionadas especiales de Naciones Unidas sobre las formas de violencia en contra las mujeres es un caso alusivo a este punto. La reportera especial comisionó un estudio global de violencia en contra las mujeres, incluyendo la prostitución forzada y el tráfico de mujeres para la reunión de 1997 de los derechos humanos de Naciones Unidas. Una conferencia y un taller patrocinados por la ONU reunió a trabajadoras sexuales de América Latina y el Caribe, a organizaciones de defensa y promoción de mujeres migrantes en Europa y organizaciones de mujeres y feministas de Europa Occidental y de las Américas (Nuevo El Diario 1996; El Mundo

1996)²⁰. La conferencia y taller reunió a representantes de setenta y seis organizaciones de trabajadoras para discutir sobre tráfico de mujeres y prostitución forzada. El taller subsiguiente capacitó a las organizaciones de defensa y promoción de los derechos de las trabajadoras sexuales en el uso y aplicación de los instrumentos de derechos humanos (Taller Regional 1998). Estos dos eventos se constituyeron en una oportunidad informal para intercambiar información acerca de las prácticas de comercio sexual, las estrategias de organización y los avances logrados en relación a la aceptación social en sus respectivos países.

En el taller que se realizó en Santo Domingo, República Dominicana, las leyes de derechos humanos fueron caracterizadas como un concepto elástico que debe anclarse en la vida de las mujeres y transformado en un instrumento de lucha política (Taller Regional 1998, 11). Cuestionando los términos del debate, tales como “tráfico de mujeres” algunas participantes criticaron el concepto por su discurso elitista y sexista y su inaplicabilidad en el contexto latinoamericano (Taller Regional 1998, 10)²¹. El rechazo, adaptación y flexibilización del lenguaje de los derechos humanos es fundamental en la promoción de las redes globales para hacer al régimen internacional responsable ante la vida de las, de otra manera, excluidas.

Turismo Sexual bajo los Reflectores Globales

El consumo del sexo a través de las fronteras internacionales han generado un creciente interés global y las ONGs, organizaciones de trabajadoras sexuales, los grupos feministas y otros actores están construyendo el tema sexual como un tópico de la política global. El sexo es un tema político que está siendo cuestionado, monitoreado y disciplinado más allá de las fronteras de los estados nación. Esta sección analiza la agencia de las trabajadoras sexuales en oposición a las prácticas disciplinarias del estado. El sexo como un tópico de vigilancia internacional está atrayendo además la atención de los medios de comunicación Internacional. En “Sexo Global” (*Global Sex*), Dennis Altman observa que, crecientemente las instituciones y las ideologías que vinculan sexo y política están siendo globalizadas, por el hecho de que las preocupaciones alrededor del género, la sexualidad y el cuerpo juega un papel central en la construcción de los regímenes internacionales políticos, sociales y económicos (Altman 2001, 9). Los medios de comunicación transnacionales dominados por occidente en conjunto con las ONGs y las Naciones Unidas, investigan esporádicamente al turismo sexual, las trabajadoras sexuales transnacionales y la prostitución infantil en la República Dominicana y otros países del tercer mundo. En

1997, por ejemplo, los medios de comunicación internacionales condenaron a la República Dominicana por turismo sexual y prostitución infantil en un escandaloso reportaje en el *Miami Herald* edición en español. El *Nuevo Herald* y la BBC (corporación británica) hicieron otros reportaje sobre turismo sexual en la República Dominicana (de Moya 1997; Tamayo 1997; Velásquez 1997). Las respuestas del Ministro de Turismo y MODEMU a esta mala publicidad sugieren que el marco de los derechos humanos ha solidificado la posición de las trabajadoras sexuales en desafiar a las políticas públicas. Después de escuchar los reportajes de la BBC y de *Herald*, el Secretario de Turismo respondió resucitando una legislación para concentrar el comercio sexual geográficamente a través de leyes de zonificación (Bonilla 1997). En otras palabras propuso un distrito de “luz roja” para contener todas las formas de prostitución. En una conferencia de prensa indicó que la mayoría de los turistas que llegan al país son “familias y parejas casadas” y negó que el turismo en la República Dominicana estuviera compuesto principalmente de hombres en busca de placer sexual y aventura. Sin embargo reconoció la realidad del turismo sexual, a pesar de que denegó la existencia de cualquier esfuerzo sistemático de parte del Ministerio de Turismo o de las corporaciones trasnacionales para promover esta actividad. En lugar de eso culpabilizó de su existencia a la inmoralidad de ciertos viajeros y al libertinaje de algunas dominicanas.

MODEMU, en conjunto con las ONGs que promueven y defienden los derechos de las mujeres tales como el Centro de Orientación e Investigación Integral (COIN), respondieron rápidamente al Secretario de Turismo. En una inserción en la prensa, declararon que, “La solución no puede basarse en la condena a nuestras mujeres a través de políticas discriminatorias y violaciones de sus derechos humanos”. La legislación propuesta, afirmaron, podría victimizar a las mujeres que trabajan en la prostitución. Agregaron que el problema de la prostitución es un fenómeno global que afecta a todas las naciones en crisis social y económica; por lo tanto, “su solución no puede ser basada en la condena a nuestras mujeres a través de políticas discriminatorias y violaciones de los derechos humanos” (Placencia 1997). Ellas convocaron a una reunión con el Secretario de Turismo y le enviaron una lista de asuntos a ser discutidos, incluyendo alternativas al trabajo sexual y la prostitución orientada al turismo. MODEMU demandó la creación de programas educativos para las trabajadoras sexuales en la República Dominicana y para las dominicanas que trabajan en el comercio sexual fuera del país. Solicitaron alfabetización y programas de capacitación para el trabajo, financiamiento para micro-empresas y servicios médicos, legales y psicológicos para las trabajadoras sexuales (Placencia 1997).

Finalmente MODEMU demandó que los oficiales de turismo y migración fueran capacitados para no violar los derechos humanos de “nuestras” mujeres. El Secretario de Turismo no respondió a este desafío (Ferreira 1997). No obstante, la respuesta del gobierno al escrutinio internacional y la reacción de MODEMU revelaron cómo las políticas y prácticas del estado han sido desafiadas en varios frentes en un intento de controlar y regular el comercio sexual. Las trabajadoras sexuales ganaron una victoria política, articularon una nueva subjetividad, desafiaron su relación con el estado y se posicionaron como nuevos sujetos al emplear el lenguaje de los derechos humanos para exigir trato justo y empoderamiento.

Conclusión

Al poner a las mujeres, más que a los hombres como el punto focal de la investigación se alteran profundamente los conceptos de derechos humanos y globalización. El colocar en el centro del escenario la vida de las mujeres del tercer mundo nos ayuda a definir las brechas conceptuales en la agenda de los derechos humanos y desafía los modelos teóricos que simplifican y dicotomizan los efectos de la globalización. Los efectos de la organización internacional de las mujeres por sus derechos son discontinuos y pueden estar en contra de los intereses de algunas mujeres. Como el caso de MODEMU ejemplifica, a través de formulación de demandas de derechos civiles y políticos las mujeres pueden crear nuevas y mejores representaciones afirmativas de ellas mismas, representaciones más cercanamente alineadas con las situaciones críticas de sus vidas. Este viraje le da significación a la acción y determinación local dentro del contexto de la ciudadanía global (Whitney 2000, 241).

Logrando legitimidad a través de prácticas e identidades ilegales, las dominicanas han encontrado maneras de aplicar prácticas mercantiles y el lenguaje de los derechos humanos para amplificar sus respuestas a las demandas del capitalismo global. Esto sugiere, como lo ha explicado Carla Freeman (2001) en relación a los y las trabajadores/as informáticos/as *cum-higgler* de Barbados, que “las actoras locales son resistentes al responder a las demandas del capitalismo global”, pero también que las consecuencias de estos procesos no son fácilmente predecibles (1031).

Las estrategias económicas de la clase trabajadora dominicana están fundamentadas en los diferenciales de las ganancias establecidos por las empresas multinacionales. Los nuevos cambios sociales y culturales originados por la globalización del turismo y la industria sexual han generado nuevas formas de desigualdades de raza, género y

clase para las mujeres. Las mujeres usan los procesos y las lógicas de la globalización para conseguir oportunidades de movilidad económica a través del turismo, el trabajo sexual y el matrimonio con turistas. Ellas se apropian de la retórica de los derechos humanos para crear un lenguaje y un espacio de empoderamiento en un discurso que de otra manera hace caso omiso de sus vidas.

Tanto el turismo como la globalización generan nuevas formas de abusos a los derechos humanos junto con las posibilidades de nuevas formas de resistencia a los patrones locales y globales de explotación. Al mismo tiempo que el turismo opera como un mecanismo para la explotación, sirve como un escenario donde muchos/as de los/as más pobres del tercer mundo pueden avanzar en sus vidas. Esto no niega el hecho de que las transformaciones sociales, económicas y culturales creadas por la globalización en el turismo y la industria sexual han exacerbado las desigualdades de raza, género y clase. Pero apunta al hecho de que, en los escenarios locales y en situaciones específicas, las mujeres excluidas en términos de raza, clase, sexualidad y género han encontrado manera de hacer uso de las prácticas del mercado y de los derechos humanos para incrementar sus perspectivas. Mientras el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el capital internacional en general, imponen las estrategias de desarrollo que se dirige a las mujeres del tercer mundo como fuerza de trabajo de bajo costo en las zonas procesadoras de exportación y la industria de servicios, las mujeres dominicanas contrarrestan esta explotación y dominación rehaciendo una realidad diferente para ellas en base a la misma lógica de la globalización.

Notas

¹ Quiero agradecer a Cynthia Meillón, Tamara C. Ho y Ruth Milkman por sus comentarios en las primeras versiones de este artículo. Estoy muy agradecida también con Marguerite Waller y Sylvia Marcos por sus lecturas críticas e incisivas al presente material. Las feministas entrecruzadas participantes del *Humanities Research Institute* nos brindaron apoyo intelectual y amistad en iguales dosis. Este artículo está basado en una investigación apoyada por the *Caribbean Association for Feminist Research and Action*, *UC President's Post Doctoral Fellowship Program*, *Society for the Study of Social Problems*, the *Humanities Research Institute* y *Aché*. Muchas gracias a las ONGs dominicanas COVICOSIDA y COIN, así como a las trabajadoras sexuales que participaron en este estudio. Ninguna/o de las/os mencionadas anteriormente es responsable por cualquier omisión o comentarios contenidos en este artículo.

² Las condiciones en las prisiones son paupérrimas. Las mujeres se quejan de que las cárceles están superpobladas y de las condiciones insalubres y los pésimos servicios sanitarios.

³ Un alto número de trabajadores sexuales masculinos prevalecen en la región del caribe, referidos frecuentemente con los nombres locales de: *Beach Boys* (Barbados), *Rent-A-Dreads* (Jamaica), *Pingüeros* y *Jineteros* (Cuba) y *Sanky Pankies* (República Dominicana). Algunos/as investigadores/as afirman que en algunas islas la incidencia de prostitución masculina es más alta que la prostitución femenina.

⁴ Todos los clientes son llamados *amigos*. En el trabajo sexual orientado hacia el turismo hay un continuum de relaciones desde intercambios sexuales anónimos y pasajeros hasta romance

y matrimonio. El término *amigos* crea una identidad fluida para los clientes y refleja la ambigüedad que marca la práctica.

⁵ Este fenómeno no es exclusivo de las economías basadas en el turismo, ni del contexto caribeño. De hecho, hay muchos ejemplos muy bien documentados de negligencia sistemática por crímenes cometidos contra prostitutas en otros países. En Inglaterra, durante la investigación y el juicio del *destripador de Yorkshire*, un violador serial que asesinó a 13 mujeres y atacó a muchas más, se hicieron distinciones en el proceso judicial entre las mujeres respetables y aquellas que presumiblemente no eran merecedoras de igual protección y justicia. Hablando acerca de las víctimas el procurador general dijo en la corte “Algunas eran prostitutas, pero quizás la parte más triste de este caso es que algunas no lo eran. Los últimos seis ataques fueron a mujeres totalmente respetables” (citado en López-Jones 1999, 12).

⁶ Se debe agregar, sin embargo, que el lenguaje de la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia en Contra de las Mujeres (1993) enumera a la prostitución forzada” como una forma de violencia en contra de las mujeres. Este es un avance en relación a otros documentos de la ONU que no distinguen entre formas “voluntarias” y forzadas de prostitución. Pero como Joe Doezema lo ha planteado sucintamente, “Ningún acuerdo internacional condena el abuso de los derechos humanos de las trabajadoras sexuales que no fueron ‘forzadas’” (Doezema 1998, 41).

⁷ La Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en el Cairo (1994) avanzó en el concepto de derechos sexuales y por primera vez en un instrumento legal internacional aparecieron los términos sexo, salud sexual y sexualidad como “algo positivo en lugar de violento, abusivo - o santificado – u oculto dentro del matrimonio heterosexual y la crianza de hijos/as (Petchesky 2000, 84).

⁸ Los derechos sexuales pueden ser interpretados como derechos “negativos” en el sentido de que limitan al estado en su violencia, coerción y discriminación. Estos son también llamados primera generación de derechos dado el hecho de que derivan de los derechos de personalidad, privacidad, libertad, igualdad, conciencia, expresión y asociación. Ver a Rothschild (2000) y Heinze (1995). Finalmente, Petchesky lo considera un derecho afirmativo “a disfrutar del potencial pleno del cuerpo de una/o, para la salud, la procreación y la sexualidad” (Correa & Petchesky 2000, 84).

⁹ Petchesky rastrea el desarrollo de este término dentro de las conferencias de derechos humanos y los instrumentos derivados de estas. Ver Petchesky (2000).

¹⁰ Jo Doezema establece firmemente que las representaciones de las trabajadoras sexuales del occidente enfatiza sus capacidades para hacer decisiones independientes sean estas relacionadas con la venta de sus servicios sexuales o no, mientras que se consideran a las trabajadoras sexuales del tercer mundo como incapaces de tomar las mismas decisiones porque se les ve como “pasivas, ingenuas y fácil presas de traficantes” (Doezema 1998, 42). Ella argumenta estar en contra de las distinciones hechas por la dicotomía voluntaria/forzada porque esto encajona a las trabajadoras sexuales en un paradigma culpable/voluntaria e inocente/forzada que “refuerza la creencia de que las mujeres que transgreden las normas sexuales merecen ser castigadas” (Doezema 1998, 42).

¹¹ El modelo de “todo incluido” de los centros vacacionales ha exacerbado esta situación. Esta economía de falta de dinero en efectivo, pagado con una tarjeta de crédito en el punto de destino, limita la circulación del dinero y sus efectos redistributivos dentro de los complejos turísticos y mantienen las ganancias firmemente en las manos de los conglomerados transnacionales.

¹² Muchas mujeres de América Latina se valen de redes de familiares y amigos/as para viajar a la Europa occidental, el Medio Oriente y Asia para trabajar en la industria sexual. El número de trabajadoras sexuales dominicanas que se encuentran en el extranjero en la actualidad es de más de 50,000 (IOM 1996). Muchas tienen la esperanza de que su trabajo les proporcione suficiente dinero para mandar remisiones a casa para sostener a sus familias, enviar a sus hermanas a la escuela, construir una casa o hacerse de un pequeño negocio a su regreso (König 1998).

¹³ Basado en entrevistas conducidas por la autora durante 1996 y 1997 con mujeres de Sosúa, República Dominicana.

¹⁴ Varias investigaciones han encontrado que las dominicanas utilizan a los traficantes para obtener contactos de trabajo, visas y otros trámites para viajar. La mayoría de estas mujeres se endeudan para pagar su viaje y terminan comprometidas en trabajos de servidumbre para los traficantes. Para aquellas en la industria sexual, indican algunos estudios, la mayoría saben

que es lo que van a hacer pero no están preparadas para la discriminación y otros abusos a los que están expuestas (Azize Vargas & Kempadoo 1996; Kempadoo 1999; Wijers & Lap-Chew 1997).

¹⁵ La República Dominicana es el país con mayor exportación de trabajadoras sexuales para el comercio sexual internacional. Ver French (1992, 25-26).

¹⁶ Las leyes de inmigración de Europa occidental imponen mayor vulnerabilidad. Como explica Kofman "Todos los países imponen un periodo de prueba, que va de uno a cinco años, en el cual el estatus de la esposa es ligado al del marido y la disolución del matrimonio constituye una razón para la revocación del permiso de residencia (Kofman 1999, 133). Esta situación obliga a muchas mujeres a permanecer en una relación violenta por miedo a la deportación.

¹⁷ La Internacional Anti-Esclavista (Anti-Slavery Internacional) instrumentalizó la campaña por la abolición de la esclavitud y la elaboración del borrador de la Convención por la Abolición de la Esclavitud (1926) y la Convención Suplementaria por la Abolición de la Esclavitud (1956), el Comercio de Esclavos y las Instituciones y Prácticas Similares a la Esclavitud (1956). En 1975, ayudó a establecer el Grupo de Trabajo sobre Formas Contemporáneas de Esclavitud de la ONU. Financiado con recursos privados y públicos, difunde información e influye en la política internacional en las áreas de trabajo forzado, trabajo infantil, tráfico de seres humanos y esclavitud tradicional o "hipotecada". Ver Internet en www.antislavery.com.

¹⁸ Los homosexuales y las trabajadoras sexuales han sido considerados/as como público objetivo en la atención a la pandemia del SIDA para hacerles llegar programas de educación patrocinados por La Agencia Internacional para el Desarrollo de Estados Unidos (USAID por sus siglas en inglés) y la Organización Panamericana de la Salud. Steve Epstein, escribiendo acerca de las políticas del SIDA, nos recuerda que el estigma de enfermedad ha sido ligado al estigma de sexualidad desviada (Epstein 1996, 21). Y como Donna Guy plantea en su libro "Sexo y Peligro en Buenos Aires" (*Sex and Danger in Buenos Aires*), las prostitutas tienen una larga historia de estar siendo definidas como medicamento peligrosas en la construcción de enfermedad, marcada por el género (Guy 1990, 209).

¹⁹ Las organizaciones de trabajadoras sexuales enfrentan numerosos desafíos. Muchas de las organizaciones, especialmente aquellas que reciben apoyo de ONGs o grupos relacionados con el SIDA/VIH, pueden fácilmente tomar ventaja de las redes de comunicación para facilitar el apoyo transnacional y la cooperación e intercambiar información y recursos. Pero muchas de las organizaciones enfrentan condiciones financieras precarias y acceso limitado a los recursos tecnológicos. También es muy difícil organizar a las mujeres en el comercio sexual, porque para muchas mujeres, éste es un trabajo que toman esporádicamente, entre matrimonios, trabajos o cuando hay una emergencia en la familia. Las organizaciones de larga duración son muy difíciles porque muchas de las formas de prostitución son provisionales, fluidas y envueltas en miedo, vergüenza y discreción.

²⁰ La Conferencia se celebró en 1996 en el Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la promoción de la Mujer con sede en Santo Domingo.

²¹ Algunos de los términos del debate no aplican en contextos locales porque, como una de las participantes explicó, en la República Dominicana las mujeres migrantes, tendrían que implicar a sus madres, tías, abuelas y vecinos que están involucrados/as en redes de tráfico (Taller Regional 1998, 14).

Referencias bibliográficas

Acosta Vargas, Gladys. 1996. "La prostitución forzada como fenómeno global desde una perspectiva de los derechos humanos: Caso Colombia." Paper presented at the International Report Project for the U.N. Special Rapporteur on Violence against Women, San Juan, Puerto Rico.

Alexander, Jacqui M. 1994. "Not Just (Any) Body Can Be a Citizen: The Politics of Law, Sexuality, and Postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas." *Feminist Review* 48 (Autumn): 5-23.

Altman, Dennis. 2001. *Global Sex*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

-
- Alvarez, Sonia E. 2000. "Translating the Global: Effects of Transnational Organizing on Local Feminist Discourses and Practices in Latin America." *Meridians* 1 (1): 29–67.
- Azize Vargas, Yamile. 1998. "Empujando las fronteras: Mujeres y migración internacional desde América Latina y el Caribe." In *Taller Regional de América Latina y el Caribe Sobre Derechos Humanos de las Mujeres en el Contexto de Tráfico y Migración (Memorias), 21 al 26 de junio de 1998, República Dominicana*. Santo Domingo.
- Azize Vargas, Yamila, and Kamala Kempadoo. 1996. "International Report Project on Trafficking in Women: Latin American and Caribbean Region." Draft report prepared for the Foundation against Trafficking in Women, the Netherlands. December.
- Bell, Laurie, ed. 1987. *Good Girls/Bad Girls: Feminists and Sex Trade Workers Face to Face*. Seattle, Wash.: Seal Press.
- Bindman, Jo. 1997. *Redefining Prostitution as Sex Work on the International Agenda*. London: Anti-Slavery International. July.
- Bonilla, Juan. 1997. "Jefe de turismo estudiará fórmulas para control de la prostitución." *Periódico Hoy*, 23 June.
- Brennan, Denise Ellen. 1999. "Women at Work: Sex Tourism in Sosúa, the Dominican Republic." *Critical Matrix* 11 (2): 17-41.
- Bunch, Charlotte, and Susana Fried. 1996. "Beijing '95: Moving Women's Human Rights from Margin to Center." *Signs* 21 (3/4, Autumn): 200–04.
- Cabezas, Amalia Lucía. 1999. "Women's Work Is Never Done: Sex Tourism in Sosúa, the Dominican Republic." In Kamala Kempadoo, ed., *Sun, Sex and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*. Boulder, Colorado: Rowman and Littlefield.
- . 2002. "Tourism, Sex Work, and Women's Rights in the Dominican Republic." In Alison Brysk, ed., *Globalization and Human Rights*. Berkeley, CA: University of California Press.
- . 2004. "Between Love and Money: Sex, Tourism and Citizenship in Cuba and the Dominican Republic." *Signs* 29 (4):
- COIN (Centro de Orientación e Investigación Integral). 1997a. *¡Basta ya de violencia contra nosotras!* Santo Domingo, Dominican Republic.
- . 1997b. *Nosotras también tenemos derechos*. Santo Domingo: Dominican Republic.
- Corrêa, Sônia and Rosalind Petchesky. 1994. "Reproductive and Sexual Rights: A Feminist Perspective." In Gita Sen, Adrienne Germain, and Lincoln C. Chen, eds., *Population Policies Reconsidered: Health, Empowerment, and Rights*. Boston, Mass.: Harvard School of Public Health.
- Deere, Carmen Diana, Peggy Antrobus, Lynn Bolles, Edwin Meléndez, Peter Phillips, Marcia Rivera, and Helen Safa. 1990. *In the Shadows of the Sun: Caribbean Development Alternatives and U.S. Policy*. Boulder, Colo.: Westview.
- Delacoste, Frederique, and Priscilla Alexander, eds. 1987. *Sex Work: Writings by Women in the Sex Industry*. Pittsburgh, Penn.: Cleis Press.

-
- De Moya, E. Antonio. 1997. Personal communication. July.
- Doezema, Jo. 1998. "Forced to Choose: Beyond the Voluntary vs. Forced Prostitution Dichotomy." In Kamala Kempadoo and Jo Doezema, eds., *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*. New York: Routledge.
- El Mundo*. 1996. "Conferencia acusa a países complicidad tráfico mujeres." *El Mundo*, Santo Domingo, 14 December, p. 22.
- Ferreira, Francisca. 1996. "Prostitución y tráfico de mujeres en la República Dominicana." Paper presented at the regional meetings of Traffic in Women and Forced Prostitution, Latin America and the Caribbean, San Juan, Puerto Rico. May.
- . 1997. Personal communication. August.
- Freeman, Carla. 2001. "Is Local : Global as Feminine : Masculine? Rethinking the Gender of Globalization." *Signs* 26 (4, Summer): 1007-1037.
- French, Howard. 1992. "Santo Domingo Journal: For the World's Brothels, Caribbean Daughters." *New York Times International*, 20 April.
- Friedman, Elizabeth. 1995. "Women's Human Rights: The Emergence of a Movement." In Julie Peters and Andrea Wolper, eds., *Women's Rights/Human Rights: International Feminist Perspectives*. New York: Routledge.
- Guy, Donna J. 1990. *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press.
- Harrison, David. 1992. *Tourism and the Less Developed Countries*. New York: John Wiley & Sons.
- Heinze, Eric. 1995. *Sexual Orientation: A Human Right*. Dordrecht: The Netherlands, Marinus Nijhoff Publishers.
- International Organization for Migration (IOM). 1996. "Trafficking in Women from the Dominican Republic for Sexual Exploitation." Budapest. June.
- Jiménez, Felucho. 1999. *El turismo en la economía dominicana*. Santo Domingo: Secretaría de Estado de Turismo.
- Keck, Margaret E., and Kathryn Sikkink. 1998. *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Kempadoo, Kamala. 1996–97. "Sandoms' and Other Exotic Women: Prostitution and Race in the Caribbean." *Race and Reason* (October): 3–54.
- Kempadoo, Kamala, ed. 1999. *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*. Boulder, Colo.: Rowman and Littlefield.
- Kempadoo, Kamala, and Jo Doezema, eds. 1998. *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition*. New York: Routledge.
- Kempadoo, Kamala, and Ranya Ghuma 1999. "For the Children: Trends in International Policies and Law on Sex Tourism." In Kamala Kempadoo, ed., *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*. Boulder, Colo.: Rowman and Littlefield.

-
- Kofman, Eleonore. 1999. Gender, Migrants and Rights in the European Union. In Tovi Fenster, ed., *Gender, Planning and Human Rights*, London and New York: Routledge: 125-139.
- König, Ilse, ed. 1998. *Traffick in Women*. Vienna, Austria: LEFÖ (Lateinamerikanische Emigrierte Frauen in Österreich).
- LeMoncheck, Linda. 1997. *Loose Women, Lecherous Men: Feminist Philosophy of Sex*. Oxford: Oxford University Press.
- Ley No. 24-97. 1997. *Contra la Violencia Intrafamiliar*. Santo Domingo, Dominican Republic: Editorial Taller.
- Lim, Lin Lean. 1998. *The Sex Sector: The Economic and Social Bases of Prostitution in Southeast Asia*. Geneva: International Labour Office.
- López-Jones, Nina, ed. 1999. *Some Mother's Daughter*. London: Crossroads Books for the International Prostitutes Collective.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: "The Master's Tool Will Never Dismantle the Master's House."* Freedom, Calif.: Crossing Press.
- Mathieson, Alison and Wall, Geoffrey. 1982. *Tourism, Economic and Social Impacts*. London: Longman.
- McAfee, Kathy. 1991. *Storm Signals: Structural Adjustment and Development Alternatives in the Caribbean*. London: Zed Books.
- Mellon, Cynthia. 1999. "A Human Rights Perspective on the Sex Trade in the Caribbean and Beyond." In Kamala Kempadoo, ed., *Sun, Sex, and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*. Boulder, Colo.: Rowman and Littlefield.
- Navarro, Marysa. 1982. "First Feminist Meeting of Latin America and the Caribbean." *Signs* 8 (1): 154-57.
- Nuevo El Diario*. 1996. "Prostitutas piden mayor participación social." *Nuevo El Diario*, Santo Domingo, 18 December, p. 12. Pérez, Emma. 1998. "Irigaray's Female Symbolic in the Making of Chicana Lesbian *Sitios y Lenguas* (Sites and Discourses)." In Carla Trujillo, ed., *Living Chicana Theory*. Berkeley, Calif.: Third Women Press.
- Petchesky, Rosalind Pollack. 1995. "The Body as Property: A Feminist Re-Vision." In Faye D. Ginsburg and Rayna Rapp, eds., *Conceiving the New World Order*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- . 2000. "Sexual Rights: Inventing a Concept, Mapping an International Practice." In Richard Parker, Regina Maria Barbosa, and Peter Aggleton, eds., *Framing the Sexual Subject*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Pheterson, Gayle, ed. 1989. *A Vindication of the Rights of Whores*. Seattle, Wash.: Seal Press.
- Placencia, Luchy. 1997. "Estima fracasaría plan zonas de tolerancia." *Ultima Hora*, Santo Domingo, Dominican Republic 13 July: p. 51.

-
- Raynolds, Laura T. 1998. "Harnessing Women's Work: Restructuring Agricultural and Industrial Labor Forces in the Dominican Republic." *Economic Geography* 74 (2, April): 149–69.
- Rothschild, Cynthia. 2000. *Written Out: How Sexuality Is Used to Attack Women's Organizing*. San Francisco, Calif.: International Gay and Lesbian Human Rights Commission.
- Safa, Helen. 1995. *The Myth of the Male Breadwinner: Women and Industrialization in the Caribbean*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Salas, Sonia. 1996. "Definición de conceptos." *Memorias Primer Congreso Dominicano de Trabajadoras Sexuales*, pp. 57–59. República Dominicana: Imprenta La Unión.
- Sex Workers Project. n.d. Internet website: www.walnet.org.
- Shaw, Gareth, and Allan M. Williams. 1994. *Tourism and Economic Development*. London: Blackwell Publishers.
- Sullivan, Donna. 1995. "The Public/Private Distinction in International Human Rights Law." In Julie Peters and Andrea Wolper, eds., *Women's Rights Human Rights: International Feminist Perspectives*. New York: Routledge.
- Taller Regional. 1998. *Taller Regional de América Latina y el Caribe Sobre Derechos Humanos de las Mujeres en el Contexto de Tráfico y Migración (Memorias) 21 al 26 de junio de 1998, República Dominicana*. Santo Domingo.
- Tamayo, Juan O. T. 1997. "Turistas viajan a Dominicana en busca de prostitución." *El Nuevo Herald*, 24 June.
- Tuduri, Carles. 2001. "El impacto social del turismo en el Caribe." *Editur* 2 (134) 2 February: 28-37.
- Truong, Than Dam. 1990. *Sex, Money, and Morality*. London: Zed Books.
- United Nations Fourth World Conference on Women. 1995. "Beijing Platform for Action." Beijing.
- Velásquez, Kelly. 1997. "Campaña contra turismo sexual de menores." *El Nacional*, 9 July.
- Wallace, Rebecca. 1997. *International Human Rights Text and Materials*. London: Sweet and Maxwell.
- Wijers, Marjan, and Lin Lap-Chew. 1997. *Trafficking in Women: Forced Labor and Slavery-like Practices in Marriage, Domestic Labour, and Prostitution*. The Netherlands: Foundation Against Trafficking in Women.
- Whitney, Diana. 2000. "Postmodern Principles and Practices for Large-Scale Organization Change and Global Cooperation." In David L. Cooperrider, Peter F. Sorensen, Jr. Diana Whitney and Therese F. Yaeger, eds., *Appreciative Inquiry*. Champaign, Ill.: Stipes Publishing.
- World Tourism Organization (WTO). 2000. "International Tourism Arrivals and Tourism Receipts by Country of Destination." WTO database, available at www.world-tourism.org.

Capítulo Nueve

“Feminismo y Derechos Humanos en la Encrucijada de África: Reconciliando Universalismo y Relativismo Cultural”

Joy Ngozi Ezeilo

Generalidades

Los derechos humanos universales suelen plantear que las normas universales o estándares son aplicables a todas las sociedades humanas. Sin embargo la libertad, dignidad e igualdad de las mujeres han sido flagrantemente erosionadas en las leyes y en los hechos. La desigualdad que emana de patrones culturales le quita a las mujeres la oportunidad de participar plenamente y en condiciones de igualdad como ciudadanas dentro de sus propias sociedades y dentro de la sociedad internacional.

Esta paradoja reestablece la perenne interrogante jurisprudencial acerca de la legitimidad universal cultural de los derechos humanos. ¿Podemos extrapolar una noción globalmente válida de derechos humanos del contexto histórico en el cual fueron estos concebidos? ¿Es la ley internacional un vehículo apropiado para fortalecer la igualdad de las mujeres? Estas preguntas encierran el dilema de las feministas africanas que trabajan en este campo. La circuncisión femenina (o Cirugía Genital Femenina o Mutilación Genital Femenina) ha sido uno de los mayores campos de batalla en el debate universalista/relativista, mucho de la inconformidad de incluso las feministas en África. Los cuestionamientos planteados por quienes desafían a la circuncisión femenina y otras prácticas culturales y sus respuestas, por los y las africanas en particular, plantean asuntos problemáticos no sólo en relación al relativismo cultural sino también acerca de la dicotomía público/privado. Estos también plantean aspectos relacionados a cómo pueden aplicarse los derechos humanos entre ciudadanos/as privados/as – acerca de la aplicación horizontal y vertical de los derechos humanos. ¿Son aplicables los derechos humanos dentro de culturas como las que practican la circuncisión femenina y cómo hacemos para encontrar un equilibrio entre autodeterminación cultural de la sociedad y la protección de las y los individuos con respecto la violación a sus derechos humanos?

Mi contribución a este debate, como una africana que vive en África, está fundamentada en mis experiencias personales tanto en el trabajo de campo de una

investigación, como en mi trabajo como una activista abogada. Yo exploro algunos casos relacionados a los derechos de las mujeres en África para ilustrar cómo estos debates pernean las decisiones judiciales. También analizo cómo podemos, fuera del marco metafísico occidental, engancharnos en un diálogo *cross-cultural* que no solamente reconozca las diferencias, sino que también muestre cómo usar esas diferencias para lograr lo que aún considero como los derechos humanos universales.

Este ensayo está dividido en cinco partes. Parte 1 es una introducción a los instrumentos internacionales que promueven y protegen a los derechos humanos. Parte 2 considera el concepto de derechos humanos en África con un punto de vista sobre la determinación de si la noción de derechos humanos es ajena a la cultura africana. En particular, discuto el debate de universalismo cultural versus relativismo cultural y sus implicaciones para los derechos de las mujeres. Parte 3 es un análisis del feminismo africano. ¿Quién es una feminista africana? ¿Son las visiones, valores y objetivos del feminismo occidental lo mismo que, o compatibles, con el feminismo africano? ¿Cuáles son las diferencias y similitudes?. En la parte 4, discuto como las activistas/ feministas africanas están transformando los conceptos de los derechos humanos. La parte 5 conclusiva trata sobre las maneras en que podemos, a través de redes y defensoría transnacionales, explorar las posibilidades de entablar diálogos *cross-culturales* entre feministas. Más importante aún, ¿cómo podemos usar las diferencias como un recurso en la búsqueda de derechos humanos universales para las mujeres?

1. Introducción

El concepto universal de los derechos humanos ha sido seriamente buscado desde el fin de la segunda guerra mundial, principalmente en respuesta a las flagrantes violaciones a los derechos humanos perpetradas durante la guerra (Robertson & Merrills 1989; Donnelly 1997, 3-4). Las Naciones Unidas y la Carta que la estableció en 1945 no dejó dudas acerca del compromiso de la ONU para la promoción y protección de los derechos humanos de todos los pueblos del mundo¹. En el preámbulo de la Carta se reafirma claramente una fe en los derechos humanos fundamentales y en la dignidad y el valor de los seres humanos así como en la igualdad de derechos entre hombres y mujeres (United Nations Charter, Preamble 1945). Para promover la agenda de los derechos humanos, fueron promulgados varios tratados internacionales de derechos humanos por la Asamblea General de las Naciones Unidas². Entre ellos son fundamentales los siguientes: La Declaración

Universal de los Derechos Humanos (UDHR por sus siglas en inglés)³; La Convención Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos⁴ y la Convención Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales⁵. Estos documentos en conjunto son llamados la Ley Internacional de Derechos y son considerados como la base para el desarrollo de otras normas internacionales de derechos humanos. Otros tratados importantes incluye: La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW por sus siglas en inglés)⁶ y La Convención de los Derechos del/la niño/a (CRC por sus siglas en inglés)⁷.

Estos tratados y muchos otros que emanan de las Naciones Unidas, son considerados de aplicación universal porque son multilaterales (Shaw 1991, capítulo 15). Sin embargo está por verse si los tratados de derechos humanos adoptados por la Asamblea General de las Naciones Unidas compuesta de todos los estados soberanos son aplicables y realizables *ipso facto* en todas las culturas.

De gran importancia es el hecho de que todos estos instrumentos internacionales incluyen lo que es conocido ahora como el principio de igualdad y no discriminación. Los siguientes puntos están igualmente articulados en todos los instrumentos de derechos humanos:

- (i) La discriminación sexual está prohibida;
- (ii) A hombres y mujeres se les otorga la igualdad en el goce de sus derechos y libertades fundamentales.
- (iii) Todas las personas tienen iguales derechos ante la ley (*Universal Declaration of Human Rights 1948, Art I,II,VII; Covenant on Economic, Social and Cultural Rights 1966, Art. II; Covenant on Civil and Political Rights 1966, Art XXVI*).

Sin embargo la situación de las mujeres en todo el mundo, particularmente en África y en otras partes del mundo en desarrollo, ha demostrado que, especialmente para las mujeres, las garantías formales de derechos humanos no se traducen en igualdad en la práctica. El asunto de qué es lo que significa un “derecho” es controvertido y sujeto a intenso debate jurisprudencial (Shaw 1991, 187). La no observancia de los derechos humanos de las mujeres ha resultado en la formulación del todavía controversial slogan “Los derechos de las mujeres son derechos humanos” más de 50 años después de la Declaración Universal de los Derechos Humanos que reconoció que

“todos los seres humanos son nacidos libres y en igualdad de dignidad y derechos (UDHR 1948, Art.I).

La Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena en 1993 reiteró que: “los derechos humanos de las mujeres y de las niñas son una parte inalienable, integral e indivisible de los derechos humanos universales [...]” (*Vienna Declaration and Programme of Action June 1993*, 18). Mientras que este estamento plantea una cuestión importante acerca de la legitimidad cultural universal de los derechos humanos, demuestra también que las normas de los derechos humanos habían sido centradas en el hombre y raramente asumían la voz femenina (Mackinnon 1989, 163). Este reconocimiento vuelve a poner en duda a la ley internacional de derechos humanos y su eficacia y efectividad en relación a los problemas de las mujeres. Además, como lo pregunta Andrew Byrnes ¿vale la pena preocuparse acerca de los “derechos” del todo, dejar derechos establecidos solamente por un sistema internacional, que parece hacer muy poco para asegurar que esos derechos sean realmente disfrutados en la práctica (Byrnes 1992, 205-210)? Tal vez la Ley Internacional no es un vehículo apropiado para fortalecer los derechos humanos de las mujeres dado que estos derechos dependen finalmente de su aplicación a nivel nacional. La gran cantidad de “reservas” que tiene la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra las Mujeres (Ezeilo 1995)⁸ y las dificultades de adoptar un protocolo opcional a la CEDAW confirman este miedo acerca del compromiso real de la comunidad internacional a la universalidad, indivisibilidad e independencia de los derechos humanos de las mujeres (Byrnes & Connors 1996, XXI: 707).

2. El Concepto de Derechos Humanos en África: Conciliando Universalismo y Relativismo Cultural

Es importante tomar en consideración el concepto de derechos humanos en África, ya que esto nos revelará los problemas que confrontan las feministas y activistas en este Continente. La cuestión de si el concepto de derechos humanos es ajeno a la cultura africana ha sido sujeta a debate político y legal que ha involucrado a académicas/os, activistas y juristas por más de dos décadas. Me disculpo con mi audiencia por no exponer mecánicamente todo el debate aquí. En lugar de eso voy a intentar hacer una síntesis de los puntos de vista de dos escuelas.

La escuela de pensamiento que favorece la universalidad de los preceptos de los derechos humanos es opuesta a la idea de que los derechos humanos son ajenos a África (Shivji 1989, 159-183; Lindholt 1997, 26)⁹. Los/as exponentes de este punto de vista suponen la universalidad al definir los derechos humanos como derechos que le pertenecen a cada ser humano en virtud de su condición humana (Renteln 1990,47). De esta manera Asante observó,

Estoy en desacuerdo con la noción de que los conceptos de los derechos humanos sean peculiarmente o incluso esencialmente burgueses u occidentales y sin relevancia para los/as africanos/as. Esa noción confunde la articulación de las bases teóricas de los conceptos occidentales de los derechos humanos con el objetivo definitivo de cada filosofía de los derechos humanos. Los derechos humanos, muy simple, están relacionados con la afirmación y protección de la dignidad humana y están íntimamente basados en un reconocimiento del valor del individuo. Este es un fenómeno eterno y universal y es tan vital para los/as nigerianos/as y malayos como a los ingleses o norteamericanos [...] (Shivji 1989).

Sin embargo, los/as proponentes del relativismo cultural desafían la supuesta universalidad de los estándares de los derechos humanos profundamente arraigados en la filosofía occidental como algo no lejano al imperialismo cultural (Lindholt 1997, 27)¹⁰. Ellos/as argumentan que los derechos humanos son Euro-americano-centrados y están basados en nociones de autonomías individuales (Donnelly & López 1997, 32-34). De acuerdo a ellos la tradición africana no conoce tal individualización. “Lo individual pertenece primariamente al contexto y dentro de éste se mueve el/ella su ser existe. Esta es la filosofía la que forma el orden social africano y el sistema dual-sexual de la organización socio- política” (Nnaemeka 1998, 54). Zulu Sofola opina más ampliamente que la visión del mundo de los/as africanos/as tiene sus raíces en una filosofía de armonía y comunalismo más que en un aislamiento individualista, característico del pensamiento europeo (Nnaemeka 1998, 54).

De esta manera el debate entre universalidad y relativismo cultural dentro del contexto africano *parece* centrarse sobre los derechos individuales versus los derechos colectivos. Pero ahora permítanos preguntarnos ¿qué garantizará que los derechos individuales¹¹ o colectivos, protejan mejor los derechos de las mujeres? Incluso en la construcción de los derechos humanos como universales, las diferencias de género no han sido tomadas en cuenta. Aquellos que están a favor de la idea de que los derechos humanos no son ajenos a África pueden estar todavía en contra de extender el mismo argumento para incluir los derechos de las mujeres. Como Charlotte Bunch

ha hecho notar, las definiciones dominantes de derechos humanos han tendido a excluir en mucho las experiencias de las mujeres (Bunch 1995, 13).

Desafortunadamente los derechos de las mujeres han quedado atrapados en este debate de “Universalidad versus Particularidad” y parecen estar en la encrucijada buscando hacia dónde dirigirse. Las feministas occidentales han apoyado predominantemente la universalidad de los derechos humanos, de acuerdo a lo cual los derechos humanos tienen el mismo significado en todas las culturas (Van Hook 1999, 10) mientras que sus contrapartes en África tienen sus reservas basadas en experiencias vividas – colonialismo, neocolonialismo y desplazamiento en el des(orden) económico mundial. Además, muchas mujeres africanas que están en el centro de las redes económicas y familiares, sienten mucha dificultad para separarse de lo que sucede alrededor de ellas. Las nociones de valores africanos, conceptos de familia (el cual incluye a la familia extendida), matrimonio¹² y comensalismo están ancladas en una práctica de poner primero a la comunidad y al final al individuo, con sus concomitantes consecuencias para los derechos de las mujeres.

Las críticas al relativismo cultural, sin embargo, han rebatido la acusación de “que los derechos humanos son un proyecto neocolonialista, que es ajeno a la cultura africana, argumentando que la posición cultural relativista “ha servido durante años como una excusa conveniente para justificar las violaciones masivas de los derechos humanos por los gobiernos dictatoriales más interesados en adquirir un alto grado de poder personal que en el bienestar de la gente (Lindholt 1997, 11). En el mismo sentido, Rodha Howard escribe:

[...]Algunos/as intelectuales africanos/as persisten en presentar el modelo comunal de organización social en África como si esto fuera un hecho y en mantener que el sistema de valores orientado grupalmente, consensual y redistributivo es el único sistema de valores y que por tanto éste debería ser la base de un modelo africano único de derechos humanos. Las negaciones ideológicas de las desigualdades económicas y políticas han ayudado a los miembros de la clase gobernante a permanecer en el poder (Shiviji 1989, 12; Deng & An-Na'im 1990, 115-183).

En verdad, han habido tan tremendas reorganizaciones y cambios sociales en África desde los tiempos coloniales que es difícil, si no imposible, encontrar “valores africanos puros” o “cultura africana pura” *stricto sensu*. De hecho, estos mismos trastornos se han convertido en una fuente de resistencia a los derechos humanos universales basados en modelos eurocentristas. Como Kwasi Wiredu lo explica:

Por medio de un (no necesariamente explícito) retroceso auto-crítico desde un previo auto-engrandecimiento del occidente, algunos movimientos muy articulados de pensamiento más en el postmodernismo –notablemente, pero no solamente – están desplegando un extremo abstencionismo con respecto a las afirmaciones de universalidad. A la vez, personas previamente marginadas (por razones de colonialismo y adversidades relacionadas) se encuentran en la necesidad, en la búsqueda para redefinir sus identidades, en insistir en particularidades – sus propias particularidades previamente no respetadas o desatendidas – en lugar de en universalidades (Wiredu 1996, 1).

De esta manera, incluso un tipo de postmodernidad crea una tensión o incompatibilidad entre el universalismo y el particularismo. Esta tensión puede impactar negativamente sobre los derechos de las mujeres en general, ya que no provee un ambiente que permita tomar en cuenta los problemas de las mujeres.

Con frecuencia, lo que parecen ser violaciones a los derechos de las mujeres son justificadas en términos de diferencias culturales y particularidades¹³. La circuncisión femenina y otras prácticas perjudiciales tradicionales que afectan la salud de las mujeres y las niñas son justificadas con argumentos culturales, religiosos y tradicionales. Sin lugar a dudas, los regimenes autoritarios en África han usado también estos argumentos de especificidades culturales para galvanizar sentimientos nacionalistas, algunas veces con el total apoyo de las mujeres, que resultan en la negación de los derechos humanos de las mujeres.

El argumento de que África practica el comunalismo y no el individualismo oculta el hecho de que los hombres ejercen mayor influencia en estas comunidades que las mujeres y que frecuentemente cuando dices primero comunidad, segundo individuo, eso significa, de hecho, primero los hombres, mientras que las mujeres toman la posición secundaria y subordinada. Las comunidades son jerárquicas; así como lo son también los derechos reconocidos dentro de esas comunidades. El estatus social y económico del individuo dentro de la comunidad determina quién disfruta qué derechos y a las mujeres usualmente se les otorgan bajos estatus.

Las leyes de usos y costumbres, un componente permanente en los sistemas legales municipales en África, son usadas para negarles a las mujeres un estatus de igualdad en las leyes y en la práctica (Ezeilo 1994-1997, 50-80). En el caso nigeriano de *Onwuchekwe vs Onwuchekwe*, la corte de apelamientos rechazó como repugnante a la justicia natural, equidad y buena conciencia una costumbre bajo la cual las mujeres son dueñas de su propiedad (*Onwuchekwe vs Onwuchekwe*, 5 NWLR 273 CA [1991]).

Similarmente, el caso de *Nzekwe vs Nzekwe* (*Nzekwe vs Nzekwe*, 2 NWLR 373 [[1991]) se apoyó en la ley comunal Igbo que no reconoce los derechos de las mujeres a la herencia (*Nezianya & Anor Vs Okagbue & Anor*, NLR 352 SC [1963]). De acuerdo con la Corte en otro caso “*la ley de usos y costumbres de que una viuda no puede heredar las propiedades de su difunto esposo se está haciendo tan notoria por frecuentes pruebas en la corte, que se ha convertido en judicialmente notable*” (*Oshilaja vs Oshilaja*, 10CCHJ [1972]).

En el caso keniano de *Virginia Edith Wambui vs Joash Ochieng Ougo & Anor* (Cotran 1987), la corte se negó a otorgar a la mujer el derecho a enterrar a su esposo por ser contrario a la costumbre Luo. De acuerdo a la Corte, “[...] no hay manera en la cual una ciudadano africano de Kenia pueda renunciar a sus derechos asociados con la tribu de su padre si estas son patrilineales. *De esta manera es claro que Mr. Otieno habiendo nacido y crecido como un Luo, sigue siendo un miembro de la Tribu Luo y sujeto a la ley de usos y costumbres de la Tribu Luo. Los Luos son un pueblo patrilineal*”¹⁴

La Carta Africana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos¹⁵, que puede, cuando menos, ser considerada como una compilación de lo que los africanos en su totalidad aceptan como un concepto válido de Ley Africana de Derechos Humanos, ordena a los estados partes a “asegurar la eliminación de toda discriminación en contra de las mujeres y también a asegurar la protección de los derechos de la mujer y el niño como se estipula en las Declaraciones y Convenciones Internacionales” (African Charter, Art XVIII, § 3). Sin embargo, queda como discutible si la disposición en el artículo XVIII, § 3 de que “la promoción y protección de los valores morales y tradicionales reconocidos por la comunidad deben ser un deber del estado” facilita la derogación de la obligación de proteger los intereses de las mujeres y los/as niños/as dentro del contexto internacional de derechos humanos¹⁶, más aún, cuando las instituciones familiares y creencias tradicionales han sido identificadas como factores que militan en contra de las luchas de las mujeres por la igualdad. En la sección 4 de este ensayo, analizaremos con mayor detalle ¿cómo las feministas/activistas africanas han actuado en este contexto? En particular, cómo están transformando los conceptos de derechos humanos para que les sirvan a sus intereses. Por ahora permítanme concluir esta sección con la observación de Gwendolyn Mikell de que:

Como africanistas, estamos observando cuidadosamente los desarrollos contemporáneos en África en anticipación a la formulación de un conjunto de

relaciones de género más equitativas en el estado africano y en la vida social de sus comunidades. Estamos concientes de que este nuevo conjunto de relaciones debe surgir desde dentro en lugar de ser impuestas desde afuera, como los occidentales han estado inclinados a hacer desde décadas pasadas [...] las nuevas relaciones de género serán acompañadas por cambios sustantivos en la estructura social y tal vez de desequilibrios en otros ámbitos. El consuelo es que estas nuevas relaciones desaprobaban los penetrantes estereotipos que los roles de género africanos han empantanado en un pasado arcaico y demostraran que estos roles pueden cambiar así como la misma cultura es remodelada por la experiencia (Mikell 1997, 6).

También me gustaría traer nuevamente aquí el estamento de la Declaración de Viena que plantea:

Todos los derechos humanos son universales, indivisibles, interdependientes e interrelacionados. La comunidad internacional debe tratar a los derechos humanos globalmente de una manera justa e igual, en un pie de igualdad y con el mismo énfasis. Mientras que las particularidades de significado nacional o regional y los diversos antecedentes históricos, culturales y religiosos deban tenerse presentes, es la obligación de los estados, independientemente de su sistema político, económico y cultural, promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales (Vienna Declaration and Programme of Action 1993, ¶ 5)¹⁷.

3. ¿Está el Feminismo Africano en la Encrucijada?

Algunas académicas (y activistas) africanas han interpretado erróneamente el feminismo para significar simplemente feminismo occidental y de esta manera distanciarse a sí mismas del análisis de género que porta tal etiqueta.

(–Nzomo, Gender Studies in Africa at Crossroads?)

Para explicar significativamente el fenómeno llamado feminismo africano, este no es feminismo occidental sino que en realidad es al ambiente africano al que nos debemos referir. El feminismo africano no es reactivo sino proactivo. Tiene su propia vida con sus raíces en el ambiente africano. Su particularidad emana de la especificidad cultural y filosófica de su procedencia. El lenguaje del feminismo africano es menos una respuesta al lenguaje del feminismo occidental y más una manifestación de las características (equilibrio, conectabilidad, reciprocidad, compromiso, etc.) [...].

(– Nnaemeka, Sisterhood, Feminisms and Power, 9)

Las feministas del Tercer Mundo han criticado a las teorías feministas predominantes, que están fundamentadas en la experiencia histórica del occidente y que han fallado en considerar las experiencias de las mujeres negras tanto en las sociedades occidentales, como en las del tercer mundo. Este contexto documenta la naturaleza localizada del feminismo occidental y su inhabilidad para resolver la opresión de las mujeres en las naciones del Tercer Mundo, que han atestiguado y continúan experimentando un proceso único de

cambio – colonialismo, imperialismo, neocolonialismo, crisis de la deuda, crisis alimentaria, etc. [...]. Por esta razón, el feminismo africano puede ser mejor explicado dentro de las diferentes épocas históricas – precolonial, colonial y postcolonial. (– Nnaemeka, Sisterhood, Feminisms and Power, 69)

Estos tres epígrafes no dejan duda alguna de que los feminismos africanos existen, a pesar de que no hay consenso entre las investigadoras y activistas africanas acerca del concepto de feminismo, o de quién es una feminista africana. Debido a que las definiciones son puramente mnemotécnicas y frecuentemente de principios, prefiero limitarme a hacer descripciones del feminismo africano. Hay puntos de vista divergentes acerca de lo que es o debería ser el feminismo africano. El volumen *Sisterhood, Feminism and Power* editado por Obioma Nnaemeka aborda los conflictos en el feminismo y articula brillantemente lo que “es” y lo que “no” es el feminismo africano. Resumo los seis puntos expuestos en ese libro como sigue:

1. El feminismo africano no es un feminismo radical.
2. El feminismo africano resiste la estridencia del feminismo radical contra la maternidad.
3. El lenguaje de la militancia feminista en África es diferente que el lenguaje de la academia y militancia feminista occidental.
4. El feminismo africano es opuesto al excesivo e implacable énfasis del feminismo occidental en sexualidad.
5. Hay desacuerdos en relación a las prioridades entre el feminismo africano y el feminismo occidental.
6. El feminismo africano se opone a la exclusión de los hombres en los asuntos de las mujeres, al contrario involucra a los hombres como compañeros en la solución de problemas y el cambio social (Nnaemeka 1998).

Analizo en mayor detalle los últimos cuatro puntos, con base en cierta experiencia práctica obtenida a través de mi trabajo de campo en donde sea necesario. Intento unir los puntos 3 y 4 mencionados arriba y discutirlos juntos, dado que éstos están relacionados y son centrales con el problema de la circuncisión femenina que quiero abordar aquí.

Hablando sobre feminismo y lenguaje, Obioma Nnaemeka opina que el lenguaje de la participación feminista en África funciona en contrario con respecto al lenguaje de la academia y militancia feminista occidental. De acuerdo a ella, el lenguaje africano es

más neutral al género y más una manifestación de las siguientes características: Equilibrio, conectividad, reciprocidad y compromiso. Por otro lado, el feminismo occidental es expresado en un lenguaje desafiante, destructivo y disruptivo. En el punto cuatro, el feminismo occidental es visto también como poniendo un excesivo e implacable énfasis en sexualidad. Esto, concluye Nnaemeka, ha condicionado la naturaleza, el tono, espectáculo y sobre todo el *modus operandi* la insurgencia feminista occidental en contra de la circuncisión femenina en África y el Mundo Árabe (Nnaemeka 1998, 6).

Déjenme considerar estos asuntos seriamente: ¿Qué tiene que hacer el lenguaje con la campaña en contra de la circuncisión femenina? ¿Es el lenguaje usado por las feministas/ activistas capaz de descarrilar la campaña o hacerla contraproductiva?. Es del conocimiento común que la circuncisión femenina es predominante en África y tanto africanas como no africanas han hecho campañas dirigidas a su erradicación. Ciertamente, no africanas o feministas occidentales han estado al frente de la batalla para eliminar la circuncisión femenina y otras prácticas tradicionales dañinas que afectan a las mujeres y a las niñas. Y hablando de la importancia de nominación/lenguaje, las no-africanas han introducido otros términos para la circuncisión femenina: “Mutilación Genital Femenina”, “Cirugía Genital Femenina” y “Clitoridectomía”. El hecho de que no hay consenso con respecto a la terminología a ser empleada es una evidencia de la profundidad del problema para las feministas/ activistas africanas, particularmente aquellas que viven en el continente, quienes tienen que engancharse en un balance cuidadoso de universalismo y relativismo cultural. Las feministas occidentales insisten en llamarlo “mutilación genital femenina”, en tanto que algunas feministas africanas (no todas) prefieren usar el término “circuncisión femenina”. “Mutilación Genital Femenina” (MGF) se ha convertido en el término del discurso internacional. Este es el usado en *The Human Rights Sheet Fact* (United Nations. Fact Sheet No. 23. *Harmful Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children*) Un documento emanado del cuerpo Mundial de las Naciones Unidas como parte de la campaña mundial por los derechos humanos. Éste documento sugiere, además, que es erróneo llamar circuncisión femenina a esta práctica (United Nations. Fact Sheet No. 23, 7) y el uso de “MGF” ha ganado popularidad, incluso dentro de las/os africanas/os. La *Association of African Women for Research Development (AAWORD)*¹⁸, a la vez que condena la postura y el enfoque occidental de erradicación de la circuncisión femenina, usa el término Mutilación Genital Femenina (Steiner & Alston 1996, 252).

¿Es realmente ofensivo el término “MGF”? Como una académica feminista y activista local africana, pienso que la terminología Mutilación Genital Femenina es ofensiva, particularmente cuando una intenta traducirlo a lenguajes locales. Por ejemplo, si Mutilación Genital Femenina es traducida a Igbo (que es uno de los lenguajes dominantes en Nigeria) o Kikuyu (lenguaje tribal de Kenia) ello viola tabúes culturales en contra del discurso sexual explícito. De hecho, el término pone a el/la que habla en una mala posición por usar malas palabras. La violación de este tabú, por supuesto, no implica solamente insensibilidad cultural, sino que también es contraproducente para la campaña. Nunca se me ha ocurrido traducirlo cuando he dado pláticas en programas de difusión para abogar por la erradicación de esa práctica. Además, no todas las categorías de circuncisión femenina llegan a ser mutilación en un sentido real. En la mayoría de las comunidades de Nigeria, se practica lo que es llamado tipo 1 de MGF. Remueven la punta del clítoris, que es parecido a remover el prepucio del pene en la circuncisión masculina. En tal situación ¿es aún adecuado llamarlo MGF? Quiero aclarar aquí que estoy totalmente en contra de esta práctica en todas sus formas y he participado en la campaña para lograr cambios sociales y legales hacia su erradicación. Sin embargo, siento fuertemente que debemos ser muy concientes acerca de los términos que usamos y evitar usar los términos que sólo confirman los ya de por sí existentes, miedos al imperialismo cultural. El énfasis debería hacerse en programas educativos sobre derechos legales y reproductivos. La organización donde yo trabajo ha puesto más énfasis sobre las implicaciones de salud, los efectos físicos y emocionales posteriores en la mujer circuncidada. Esto ha probado ser correcto para atraer el apoyo de comunidades hacia la campaña. Planteando, por ejemplo, que una puede contraer VIH/SIDA a través de la circuncisión femenina ha sido una forma poderosa de hacer que la gente se abstenga de esta vieja práctica.

Otro problema percibido es la tendencia de las feministas occidentales a ubicar la motivación de estas prácticas de control de la sexualidad femenina¹⁹ en supersticiones y/o la pasiva aceptación de la dominación patriarcal. Ellas ignoran otras influencias y factores igualmente importantes que inducen a la continuación de la práctica (Lewis 1995, 31; United Nations. Fact Sheet No. 23. *Harmful Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children* Human Rights Fact Sheet No. 23, 20)²⁰. Ostracismo social y la negación de los derechos de herencia de la tierra son algunas de las sanciones que alientan efectivamente la práctica de la circuncisión femenina (El Dareer 1982; Slack 1988). En efecto las creencias acerca de las consecuencias de la no observancia de la práctica de la circuncisión femenina están profundamente asentadas incluso para que las africanas de la diáspora en el mundo occidental

continúen la tradición en sus nuevos espacios o que sus mujeres y niñas sean enviadas a casa para efectuar los rituales. En defensa de la circuncisión femenina en Kenia se ha planteado que “no es inteligente discutir las actitudes emocionales de ambos lados de la cuestión sin comprender las razones por las cuales la Kikuyu [una importante tribu en Kenia] educada e inteligente todavía está apegada a esta costumbre” (Slack 1988, 463). Alison Slack articuló adecuadamente el problema de esta manera: “La controversia está en encontrar un equilibrio entre la autodeterminación cultural de una sociedad y la protección de los individuos de la violación a sus derechos humanos” (Slack 1988 10: 439). Dado que la práctica tradicional de la circuncisión femenina ha sido por largo tiempo el punto de conflicto entre los valores occidentales y africanos, es necesario ser cuidadosas con el lenguaje, el enfoque y las estrategias para las campañas en contra de la eliminación de esa práctica. Como AAWORD lo ha observado correctamente:

La lucha en contra de la mutilación genital, no obstante que es necesaria, no debe tomar una proporción tal que el bosque no pueda ser observado desde los árboles [...] luchar contra la mutilación genital ... sin cuestionar las estructuras y relaciones sociales, que perpetúan esta situación es como tapar el sol con un dedo. Sin embargo este es el enfoque que han tomado muchas occidentalizadas, y es altamente sospechoso, ya que precisamente las occidentalizadas han lucrado con la explotación de los pueblos y las mujeres de África, ya sea directa o indirectamente (Steiner & Alston 1996, 252)²¹.

Es importante que ubiquemos la práctica de la circuncisión femenina dentro del contexto histórico, social, cultural y económico específico. Esto no solamente nos permitirá ser más sensibles en el enfoque sino que también nos ayudará a establecer nuestras prioridades.

El problema de la priorización es una de las mayores áreas de desacuerdo entre las feministas africanas y las occidentales. El discurso feminista occidental no resuena con la misma urgencia para las mujeres africanas, para quienes otros aspectos básicos de la vida cotidiana resultan en formas más opresivas (Nnaemeka 1998). Si las mujeres africanas hablaran más fuerte, una podría discernir que las necesidades urgentes a enfocarse serían los derechos socioeconómicos, que parecen ser las causas que subyacen bajo las violaciones de los derechos humanos en África y en otras partes del mundo en desarrollo²². La pobreza de las mujeres es la forma dominante de violación de los derechos de las mujeres y, como expliqué anteriormente, pueden impedir efectivamente que las mujeres disfruten sus derechos civiles y políticos incluyendo los derechos reproductivos. Los derechos a la

alimentación, albergue y atención adecuada a la salud son los problemas más importantes para las mujeres en África (Chinkin & Wright 1993). Por esta razón las mujeres africanas necesitan establecer su agenda y participar activamente, si hay que lograr algún cambio significativo. Cuando sus necesidades no son puestas en primer término y el discurso es culturalmente insensible, las mujeres africanas se resisten siempre a las definiciones y conceptos occidentales de derechos humanos (Shivji 1989, 26; Digby 1998).

El último punto que quiero tratar aquí es el la participación de los hombres en los asuntos sobre el avance de las mujeres. Ha sido reconocido que el feminismo africano no está de acuerdo con la exclusión de los hombres de los asuntos de las mujeres, que ha sido la práctica de las feministas occidentales. "Mujeres en Nigeria" (*Women in Nigeria, WIN*) una organización no gubernamental nigeriana que lucha por igualdad y justicia de género ha tenido membresía masculina desde sus inicios²³. Esto muestra la naturaleza de colaboracionismo del feminismo africano y un reconocimiento de la participación de los hombres para eliminar todas las formas de discriminación contra las mujeres. Desde la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing en 1995, se ha estimulado ampliamente la participación masculina y se ha estado haciendo aparente que los hombres pueden ser no sólo objetos, sino también sujetos del pensamiento feminista.

Para concluir la discusión en esta sección, permítanme reiterar que el feminismo africano es fluido dinámico y proactivo. Cuando han sido confrontadas por la oposición entre universalismo y relativismo cultural, las activistas feministas africanas han hecho esfuerzos para equilibrar estos conceptos, ya que han sido generados tanto interna como externamente (Mikell 1997, 2).

4. La Transformación de los Conceptos de Derechos Humanos por las Feministas/Activistas Africanas

Esta parte del ensayo considera cómo las feministas africanas que ya están trabajando en la cuerda floja de una política de género (Mikell 1997), están transformando las nociones sociales de género y roles en la familia usando las normas de los derechos humanos.

El cumplimiento de los derechos humanos en las propias naciones es de una importancia fundamental para las mujeres. Los estados parte de los instrumentos

internacionales de derechos humanos deben asegurar remedios efectivos a la violación del derecho fundamental otorgado a una persona, a través de tribunales nacionales competentes (*U.N. Universal Declaration of Human Rights. Covenant on Civil and Political Rights*, Art. 8, Art. 3). Por ejemplo, los estados partes de la CEDAW condenan la discriminación de las mujeres en todas sus formas y están de acuerdo, entre otras cosas, en “establecer protección legal a los derechos de las mujeres sobre bases de igualdad con los hombres y asegurar la protección efectiva de las mujeres, a través de tribunales nacionales competentes, contra cualquier acto de discriminación”. Además el estado está de acuerdo en “tomar todas las medidas adecuadas, incluyendo legislación, para modificar o abolir leyes, reglas, costumbres y prácticas existentes que signifiquen discriminación contra las mujeres” (*U.N. Universal Declaration of Human Rights Art. II ¶ c and f*)²⁴.

Prácticamente, la aplicación de los derechos humanos por jueces y administradores nacionales dependerá sobre el sistema constitucional de un estado en particular (Ezeilo 1994, 62). La mayoría de los países africanos, particularmente en aquellos que fueron colonias inglesas, requieren que un tratado sea primero incorporado en el sistema legal para especificar legislación antes de que las disposiciones puedan hacerse efectivas nacionalmente. En otras palabras, la ratificación de un tratado no tiene efecto formal en el orden interno, a pesar de que el estado esté vinculado a éste internacionalmente (*Vienna Convention on the Law of Treaties*, Art. 26). De manera que, difícilmente podría una tener éxito, ante un juez interno, a través de invocar un tratado, ratificado por su país.

Sin embargo, en el caso de discriminación sexual, *Sarah Longwe contra Hoteles Intercontinental* (*Longwe v. Intercontinental Hotels*, 4 LRC 221 [1993]), una corte de Zambia tomó en cuenta algunas disposiciones judiciales de tratados internacionales – la Carta Africana y la CEDAW – aún cuando el gobierno de Zambia no las había incorporado aún en sus leyes internas. Y en un caso en Botswana, *Dow contra el Procurador General*, Botswana (*Dow v. Attorney General*, LRC (const.) 574; 1992 LRC (const.) 623, CA [1991]), la corte calificó como inconstitucional el Acta de Ciudadanía de 1984, que denegaba ciudadanía a los hijos de las mujeres casadas con padres extranjeros. En este caso, la justicia de la Corte de Apelaciones de Botswana observó que no se interpretaría el Acta de Ciudadanía de una manera que pudiera entrar en conflicto con las obligaciones internacionales de Botswana. En otro caso en Kenia relacionado con derechos de las mujeres, sin embargo, la corte se opuso a aplicar tratados internacionales de derechos humanos que no estuvieran incorporado a la

legislación nacional (Cotran 1987)²⁵. Se hace más fácil implementar tratados internacionales de derechos humanos si las constituciones nacionales contienen una carta de derechos y en particular prohíben la discriminación de género y sexual.

A pesar de los problemas asociados con la implementación interna de los documentos de derechos humanos, las activistas en África los han usado para defender los derechos de las mujeres y hacer responsables a sus gobiernos de sus obligaciones bajo las leyes internacionales. Por ejemplo, en la campaña por los derechos de igualdad de herencia de las mujeres, las mujeres africanas usando el enfoque basado en derechos han empezado a llevar record de éxitos notables. En Tanzania, la corte desaprobó la aplicación de las leyes de usos y costumbres que discrimina a las mujeres en relación al derecho a poseer, tener el dominio y disponer de una propiedad (*Ephrahim & Anor v. Pastory & Anor* (const.) 757 [1990]).

Pero el enfoque basado en derechos no funciona siempre. Recientemente, instruí una acción en representación de mi misma y otras organizaciones de derechos de las mujeres en la Corte Superior del estado de Enugu en Nigeria (*Ezeilo & 9 Ors. V The Government of Enugu State of Nigerian & Ors.*, Suit No. E/240/99) en contra de que no se hubiera nombrado ni una mujer al Consejo Ejecutivo del Estado (de los 11 comisionados que entonces se nombraron ninguno era mujer). Nuestro argumento fue que la acción del gobierno significó discriminación sexual y marginación política de las mujeres quienes participaron (al votar) en las elecciones de transición a la democracia en Nigeria. Yo personalmente argumenté la moción en la corte, apoyándome fuertemente en la Constitución Nigeriana, que prohíbe la discriminación sexual y en la Carta Africana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos, que ha sido ratificada por Nigeria e incorporada como una ley interna. Además, usamos las disposiciones de la CEDAW y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos para argumentar nuestro caso, que las mujeres tienen el derecho de participar en el gobierno de sus países.

El Juez Supremo del estado de Enugu, de la Corte de Justicia de Nigeria, en su moción de autoridad dijo,

También he escuchado los argumentos del consejo de aprendizaje presentado con un toque femenino y tradición de Beijing [...]. Simpatizo y aprecio la ansiedad y preocupación de las demandantes. Sin embargo, la ley no es concerniente a sentimientos y es un infortunio que las demandantes/aplicantes no han escalado las vayas que ellas están requeridas a aclarar ante esta corte

antes de escuchar sus quejas [...] las demandantes/aplicantes, con excepción del hecho de que son mujeres de Enugu no han mostrado su derecho o el daño que ellas han sufrido más allá que cualquier otra persona o grupo en Enugu. El Gobierno del Estado de Enugu no está obligado a nombrar a una persona en particular a su Consejo Ejecutivo (Ezeilo & 9 Ors. V. The Government of Enugu State of Nigerian & Ors., Suit No. E/240/99, 2-3).

Este caso ilustra vívidamente la gran laguna entre la teoría y la práctica. Esto prueba que la ley en el libro (*de jure*) es una cosa y la ley en la acción (*de facto*) es otra. La legislación es algunas veces inefectiva, particularmente si no es el resultado de las luchas de los pueblos o es al menos precedida por una fuerte lucha por cambios en actitudes y conductas²⁶.

Otro obstáculo fundamental para la aplicación de los derechos de las mujeres es la división público/privado. Sin duda, la mayoría de las violaciones de los derechos de las mujeres tuvieron lugar en la así llamada esfera privada (Cook 1994; Mikell 1997). La cuestión es si la garantía de protección de los derechos fundamentales constriñe solamente a las actividades públicas (del estado), o si se deben regular también las relaciones privadas. Además, ¿las disposiciones de los derechos fundamentales son aplicables no solamente entre el estado y el individuo, es decir “verticalmente” sino también entre entidades privadas, es decir “horizontalmente”?

El estado es visto tradicionalmente como un abusador de los derechos humanos y por eso las leyes internacionales se han enfocado en él, excluyendo de esta manera a los abusos en la esfera privada del escrutinio público. Aún más la postura de no interferencia del estado en la vida privada y familiar casi hace que se consideren como asuntos inexistentes los abusos cometidos por personas privadas. Actualmente, muchos eventos en el mundo que tiene que ver con los derechos de las mujeres han mostrado la necesidad de revisar esta posición y hacer a las personas privadas responsables e incluso a corporaciones, responsables por violaciones de derechos humanos. Como correctamente ha planteado Catherine Mackinnon, “Para las mujeres, la medida de intimidad, ha sido la medida de la opresión. Esta es la razón por la cual el feminismo ha tenido que hacer explotar lo privado. Esta es la razón por la cual el feminismo ha visto lo personal como lo político” (MacKinnon 1989, 191).

En África, muchos abusos a los derechos humanos de las mujeres ocurren en la esfera familiar. Por ejemplo, las prácticas perjudiciales que afectan la salud de las mujeres y las niñas son raramente hechas con la aprobación del estado²⁷. Los estados han usado la división entre lo público y privado para excusar su falta de acción y evadir

de esta manera sus obligaciones internacionales para garantizar y respetar los derechos humanos de las mujeres. El argumento que estoy inclinada a seguir es que los estados están obligados a tomar acciones positivas en contra de las prácticas tradicionales perjudiciales como la circuncisión femenina si esta práctica constituye una grave violación a los derechos humanos.

Considerar a la esfera privada como fuera de los límites de la participación del estado y considerar irrelevante al discurso de los derechos en materias que afectan a la mayoría de las mujeres del mundo no es solamente injusto y discriminatorio. Eso equivale a una conspiración para mantener perpetuamente a las mujeres en posiciones subordinadas y negarles los remedios por los errores perpetrados en contra de ellas en los espacios privados y públicos. La violencia sexual experimentada por las mujeres incluyendo la abierta mutilación genital femenina, puede ser fácilmente vinculada con las desigualdades atrincheradas en las estructuras políticas, sociales, culturales y económicas de las sociedades en las cuales son practicadas²⁸. Las respuestas tanto de las Naciones Unidas como del régimen regional de derechos humanos, como la Carta Africana sobre Derechos Humanos y de los Pueblos, presenta una vez más el problema de la fragmentación de los derechos de las mujeres en las leyes internacionales. La distinción entre lo público y lo privado permite a los estados continuar evadiendo sus obligaciones a respetar y garantizar los derechos de las mujeres.

El reconocimiento y la definición de la violencia como un asunto de derechos humanos, así también como superar la tradición de la ley internacional centrada en el Estado, con nociones revisadas de responsabilidad del estado, confrontando la dicotomía público/privado ya que es una barrera para una acción internacional efectiva contra la violencia basada en el género, y otros derechos de las mujeres. Esta es la manera para avanzar hacia la desinstitucionalización de la violencia y de la discriminación sistemática en contra de las mujeres. El argumento en el caso de *Sarah Longwe contra Hoteles Intercontinentales* (*Longwe v. Intercontinental Hotels*, 4 LRC 221 [1993]) de que el violador de su derecho a estar libre de discriminación sexual es una corporación privada, Hoteles Intercontinentales, y por lo tanto no sería responsable por ser actores no estatales, fue rechazado por la Corte de Zambia, afirmando así una aplicación horizontal de los derechos humanos.

5. Conclusión: Reconociendo y Usando La Diferencia como un Recurso feminista

Hemos visto desde esta mirada panorámica que la noción de derechos humanos como universales se topa con dificultades en términos de implementación, particularmente en el ámbito nacional/interno. De esta manera, las leyes y sistemas internacionales podrían no ser el vehículo apropiado para el avance de los derechos humanos de las mujeres. La continuación de muchas prácticas que violan los derechos de las mujeres en todas partes son una prueba de esto. La autodeterminación cultural permanece como el mayor desafío para un reconocimiento y protección universal de los derechos humanos y los derechos de las mujeres. ¿Por qué desde que la Conferencia de Viena, que reafirmó fuertemente la universalidad de los derechos humanos y el hecho de que los derechos de las mujeres son derechos humanos y son también una parte integral e indivisible de los derechos humanos universales, no es mucho lo que se ha logrado? Se ha hecho imperativo desarrollar nuevos marcos, no necesariamente para contrarrestar el argumento del relativismo cultural, pero para comprometernos en diálogos transculturales con el fin de establecer nuevas razones para pretender universalismos (Pollis 1996, 316-344). Tal como Abdullahi An-Na'im ha argumentado, los discursos culturales internos y un diálogo *cross-cultural* son el *sine qua non* para el surgimiento de doctrinas genuinamente universales (An-Na'im 1992). No podemos borrar nuestras diferencias como feministas. Nuestro foco por el contrario debería estar en cómo reconocer las complejidades y las diferencias en las experiencias de vida de las mujeres y en cómo usarlas positivamente para lograr metas comunes. Hablando y escuchando con aquellas culturas que están fuera del marco metafísico occidental tienen que ver con considerar percepciones y concepciones alternativas y no solamente aceptar una como universal. Nosotros/as no podemos nunca ser lo mismo y no puede haber nunca una cultura universal. Siempre hay algo en cada cultura sobre lo cual podemos fundamentar. Pero si cada quien toma la perspectiva de que su cultura es superior y objetiva a otras cuyas cultura son repugnantes y bárbaras, nunca lograremos los derechos humanos universales. Esto es lo que sucede en el caso de las leyes de usos y costumbres en la mayoría de los países coloniales de África. Muchas prácticas y leyes de usos y costumbres fueron derogadas y declaradas bárbaras y repugnantes a la justicia natural, la equidad y las buenas conciencias por los amos coloniales quienes impusieron sus propios valores y costumbres occidentales. Sin embargo, mucho tiempo después de la caída del poder colonial, estas costumbres son aún reconocidas y, de hecho, han sido restablecidas y codificadas, convirtiendo ahora en rígidas y resistentes al cambio, las que antes fueron

no escritas y flexibles. Hay explicaciones para esta resistencia anticolonial a la imposición de la cultura y las actitudes del poder colonial, que se mofan de las leyes de usos y costumbres africanas y que objetifican a sus practicantes como gente incivilizada. La preservación de estas leyes de usos y costumbres y prácticas de esta manera se ha asociado con las luchas nacionalistas para terminar con la autoridad colonial y ganar independencia. En Kenia, por ejemplo, donde los misioneros occidentales y las autoridades coloniales hicieron una campaña para terminar con la práctica de circuncisión femenina en los veinte (Keck & Sikkink 1998, 39), uno de los primeros nacionalistas – que fuera presidente del país por una sola vez - jugó un papel muy importante para hacer muy político lo personal al reinstalar el debate sobre la circuncisión femenina desde un argumento por la salud y el cristianismo a uno acerca de nacionalismo, la tierra y la integridad de una cultura tradicional.

Entre más nos involucremos genuinamente en diálogos *cross-culturales*, más podremos ver las conexiones entre los pueblos/feministas a través de las fronteras, conexiones que nos vinculan en el trabajo hacia sociedades en las cuales los derechos de las mujeres sean respetados tanto en la ley como en la práctica. Las redes transnacionales de defensa y promoción de derechos deben ser entendidas como espacios políticos en los cuales actores diferencialmente situados negocian – formal e informalmente – los significados sociales y políticos de sus empresas conjuntas (Keck & Sikkink 1998, 3).

Notas

¹ De acuerdo con el artículo 1 de la Carta de la ONU uno de los propósitos de las Naciones Unidas es promover y alentar el respeto a los derechos humanos y las libertades fundamentales para todos sin distinción de raza, sexo, lenguaje o religión. Los artículos 55,56,62,68 y 70 hacen referencia a los derechos humanos.

² Los instrumentos internacionales de derechos humanos no son menos de 70.

³ Esta declaración fue adoptada en Diciembre 10 de 1948 por la asamblea General de las Naciones Unidas. El cincuentavo centenario de esta Declaración fue conmemorado en 1998.

⁴ Esta fue adoptada el 16 de diciembre de 1966 pero entró en vigor el 23 de marzo de 1976.

⁵ Ésta fue adoptada también en 1966 por la Asamblea General de la ONU y fue puesta en vigor en enero de 1967.

⁶ La Asamblea General de la ONU adoptó esta Convención que marcó un hito el 18 de diciembre de 1979. La Convención entró en vigor el 3 de septiembre de 1981.

⁷ Adoptada el 20 de noviembre de 1989 (UN Doc. A/44/25). La Convención entró en vigor el 2 de Septiembre de 1990.

⁸ Por el artículo 28 de la CEDAW los estados miembros tienen permitido hacer reservaciones lo cual los provee con la posibilidad de no acatar el objeto y propósito de la Convención y tiene el efecto de hacer nulas las disposiciones de ésta. Ver Joy Ezeilo, *Implementation of the Women's Convention in Nigeria: Realities and Possibilities*, presentado en el *Gender Institute*, CODESRIA, Dakar, Senegal, 1995.

⁹ Rohda Howard y otras plantean que los derechos humanos tienen que ser universales.

¹⁰ Cassesse, en Lone Lindholt, *Questioning the Universality of Human Rights* 27, afirma que dado que los derechos humanos son concebidos y observados de manera diferente, “La universalidad es cuando menos por ahora, un mito”.

¹¹ Ver el caso de *Lovlace vs. Canadá*.

¹² El matrimonio no es visto como como la unión de las dos partes involucradas sino como la unión de dos familias frecuentemente trascendiendo a dos villas o pueblos.

¹³ Por ejemplo Jomo Kenyatta, un prominente nacionalista africano dijo, “Por ahora es imposible para un miembro de una tribu imaginar una iniciación sin clitoridectomía. De esta manera, la abolición de este elemento quirúrgico en esta costumbre significa para los Kikuyu la abolición de toda la institución ...[C]litoridectomía, como la circuncisión judía, es puramente una mutilación corporal, la cual, sin embargo, es considerada como la condición sine qua non de toda una enseñanza de la ley tribal, religión y moralidad” (citada por Keck & Sikkink 1998, 70). De acuerdo con Amina Maria, “Muchos de estos nacionalistas que heredaron el poder de sus amos coloniales fueron abiertamente conservadores en lo que se refiere a políticas sexuales” (Alexander & Mohanty 1997, 55).

¹⁴ Mi énfasis.

¹⁵ La Asamblea 18ª. de Jefes de Estado y Gobiernos de la Organización de Africa Unida adoptó la carta, conocida también como la Carta de Banjul, en junio 17, 1981. El tratado entró en vigor el 21 de octubre, 1986.

¹⁶ Ver también el artículo 27, que establece lo siguiente: 1. “Cada individuo tiene obligaciones hacia su familia, sociedad, estado y las comunidades legalmente reconocidas así como la comunidad internacional. 2. Los derechos y libertades de cada individuo deben ser ejercidos con debida consideración de los derechos de otros, la seguridad colectiva, la moralidad y el interés común”.

¹⁷ La Declaración y el Programa de Acción de Viena fue adoptada en la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos Viena, 1993.

¹⁸ Nota de la traducción – Asociación de Mujeres Africanas para el Desarrollo de la Investigación.

¹⁹ En efecto, nosotras hemos descubierto en algunas comunidades de Nigeria (predominantemente en el sur) que allí se ha intentado al menos a través del tipo de circuncisión practicada allí fortalecer la sexualidad. Una participante en un Foro que conduje sobre prácticas tradicionales dañinas observó “Nuestras mujeres son sexualmente activas y señaladas como muy eróticas incluso por los hombres de otros grupos étnicos”. En efecto, es del conocimiento común que las mujeres de *Akwa-Ibom* y *Cross Rivers States* en el sur de Nigeria son consideradas como muy eróticas, aún cuando la circuncisión femenina es practicada en amplia escala en la localidad. Actualmente se están llevando a cabo estudios para probar esta aparente contradicción de lo que creemos comúnmente como destructor del apetito sexual de las mujeres. Como feministas africanas necesitamos expandir nuestros horizontes y buscar otras razones más allá de lo que vemos como un control de la sexualidad femenina.

²⁰ También el miedo a pérdidas económicas por las parteras tradicionales que llevan a cabo la circuncisión, sino es sacada adelante adecuadamente, puede obstruir la campaña para su erradicación.

²¹ Mi énfasis.

²² Ver Amine Mama & Ayesha Imam en M.J. Alexander & Chandra T. Mohanty. 1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York & London: Routledge.

²³ WIN fue establecida en 1982. “El grupo fundador cree, y la organización aún mantiene que la liberación de las mujeres no puede lograrse afuera del contexto de liberación de los oprimidos y las mayorías empobrecidas del pueblo de Nigeria” Ayesha Imam “*Dynamics of WINning: An análisis of Women in Nigeria (WIN)*” in Alexander & Mohanty 1997, 281).

²⁴ Artículo 3 – “Los estados partes deben tomar todas las medidas apropiadas, en todos los campos, en particular en los ámbitos político, social, económico y cultural, para asegurar el desarrollo pleno y el avance de las mujeres, con el propósito de garantizarles el ejercicio y goce de sus derechos humanos y libertades fundamentales sobre bases de igualdad con los hombres” (UDHR Article 3).

²⁵ Ver a *Virginia Edith Wambui v. Joash Ochieng Ougo & Anor* Court of Appeal at Nairobi, February 13, 1987.

²⁶ En Costa de Marfil, una ley que prohibía los matrimonios poligámicos falló en la prevención de relaciones poligámicas y concubinato. Igualmente, en Nigeria, la ley que criminaliza la

bigamia es muy inefectiva. Como lo ha planteado Taslim Elias, ex presidente de la Corte Internacional de Justicia: Si los nigerianos fueran enjuiciados por bigamia 95 por ciento de ellos estarían en la cárcel.

²⁷ Hay muy pocos casos, en los cuales el estado sanciona, por ejemplo, la práctica de la circuncisión femenina y permite a los hospitales a practicar la cirugía.

²⁸ Esta es una reflexión sobre la discriminación en contra de las mujeres en las esferas pública y privada. La legitimidad y legalización de la violencia basada en el género es vista en la falla de los estados para proteger adecuadamente a las víctimas de violación, permitiendo que las defensas en estos casos crean erróneamente en consentimiento, que fallen en la criminalización de la violación en el matrimonio, el maltrato de las esposas, los ataques sexuales, la pornografía y el tráfico de mujeres.

Referencias Bibliográficas

African Charter, Art XVIII, § 3.

Alexander, M.J. and Chandra T. Mohanty (eds). 1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge Press.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed (ed). 1992. Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment, in *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Byrnes, Andrew. 1992. Women, Feminism and International Human rights Law – Methodological Myopia, Fundamental Flaws or Meaningful Marginalization? *The Australian Yearbook of International Law*. 205:216-23

Byrnes, Andrew and Jane Connors. 1996. Enforcing the Human Rights of Women: A complaints procedure for the Women's Convention? *Brooklyn Journal of International Law*. XXI:707-32.

Bunch, Charlotte. 1995. Trans-forming Human rights from a Feminist Perspective. In Julie Peters and Andrea Wolper (eds.) *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*. New York: Routledge Press.

Chinskin, Christine and Shelley Wright. 1993. The Hunger Trap: Women, food, and self-determination. *Michigan Journal of International Law*. 14:262 – 321.

Cook, Rebecca J (ed.) 1994. *Human Rights of Women: National and International Perspectives*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Cotran, Eugene. 1987. *Casebook on Kenya Customary Law*. U.K: Butterworths Tolley.

Deng, Francis M and Abdullahi A. An-Na'im. 1990. *Human Rights in Africa: Cross Cultural Perspectives*. Washington D.C: The Brokkins Institution.

Digby, Tom (ed). 1998. *Men Doing Feminism*. New York/ London: Routledge Press.

Donnelly, Jack & George A Lopez (eds). 1997. *International Human Rights (Dilemmas in World Politics Series)*. Boulder, CO: Westview Press.

-
- El Dareer, Asma. 1982. *Woman, Why Do You Weep?: Circumcision and Its Consequences*. U.K: Zed Books.
- Ezeilo, Joy. 1994-1997. The Influence of International Human Rights Law on African Municipal Legal Systems. *The Nigerian Juridical Review* 6: 50-87.
- _____. 1995. Implementation of The Women's Convention in Nigeria: Realities and Possibilities. Presented to Gender Institute, CODESRIA, Dakar Senegal.
- Joy Ezeilo & 9 Ors. v The Government of Enugu State of Nigerian & ors*. Suit No. E/240/99
- Keck, Margaret E. and Kathryn Sikkink. 1998. *Activists Beyond Borders*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lewis, Hope. 1995. Between IRUA and "Female Genital Mutilation": Feminist Human Rights Discourse and the Cultural Divide. *Harvard Human Rights Journal*. 8:1-55
- Lindholt, Lone. 1997. *Questioning the Universality of Human Rights*. Ashgate: Dartmouth Press.
- MacKinnon, Catherine A. 1989. *Toward A Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard University, Press.
- Mikell, Gwendolyn (ed.). 1997. *African Feminism, The Politics of Survival in sub-Saharan African*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nezianya & Anor v Okagbue & Anor*, NLR 352 SC (1963)
- Nzekwe v. Nzekwe*, 2 NWLR 373 (1991)
- Nnaemeka, Obioma. 1998. *Sisterhood Feminisms and Power: From Africa to Diaspora*. Trenton and Asmara: African World Press.
- Nzomo, Marie. 1998. Gender studies in Africa at Crossroads? Some reflections. Paper presented at the 9th General Assembly of CODESRIA, 14 – 18 December, 1998; Dakar, Senegal.
- Onwuchekwe v. Onwuchekwe*, 5 NWLR 273 CA (1991)
- Pollis, Adamantia. 1996. Cultural Relativism Revisited: Through a State Prism. *Human Rights Quarterly* 18: 316-344.
- Renteln, Alison D. 1990. The Development of International Human Rights Standards. In: *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*. Newbury Park: Sage Publications.
- Robertson, A. H. and J.G. Merrills. 1989. *Human Rights in the World*, 3rd Edition. Manchester University Press: Manchester/New York.
- Shaw, M.N. 1991. *International Law, Third Edition*. Cambridge University Press.
- Shivji, Issa G. 1989. *The Concept of Human Rights in Africa: CODESRIA Book Series 69-92*. Conseil Pour Le Developement De LA Series.

Slack, Alison T. 1988. "Female Circumcision: A critical Appraisal". *Human Rights Quarterly*. 10:437-486.

Steiner, Henry J. and Philip Alston. 1996. *International Human Rights in Context*
Oxford: Clarendon Press.

United Nations. 1945. *United Nations Charter*.

United Nations. 1948. *Universal Declaration of Human Rights*.

_____. a. 1966. *Covenant on Civil and Political Rights*.

_____. b. 1966. *Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*.

_____. 1989. November 20, 1989. Document A/44/25.

United Nations. Fact sheet No. 23. *Harmful Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children*.

Van Hook, Jay M. 1999. Universalism and Particularism: African Philosophy or Philosophy of Africa? *African Philosophy*, 12:11-19.

Vienna Convention on the Law of Treaties

Vienna Declaration and Programme of Action June 1993

Wiredu, Kwasi. 1996. *Cultural Universals and Particulars, An African Perspective*
Indianapolis: Indiana University Press.