

Nira Yuval-Davis

Género y nación



flora
tristán



centro de la mujer peruana

Nira Yuval-Davis

Género y nación

Esta publicación forma parte del proyecto «Acciones para promover la incorporación de los estándares de derechos humanos y de equidad de género en el diseño e implementación de políticas públicas de salud sexual y reproductiva», auspiciado por la Fundación Ford.

396.3

Y96

2004

Yuval-Davis, Nira

Género y nación. Lima: Flora Tristán, 2004. 217 pp.

GÉNERO / DIVERSIDAD CULTURAL / CIUDADANÍA / FUERZAS ARMADAS / RELACIÓN SEXO-GÉNERO

© Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán
Parque Hernán Velarde 42, Lima 1
Teléfono: (51-1) 433-1457 / 433-2765
Fax: (51-1) 433-9500
Correo electrónico: postmast@flora.org.pe
Página web: www.flora.org.pe

ISBN N° 9972-610-79-9

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2005-6724

Edición original en inglés: *Gender & Nation*, © Nira Yuval-Davis, 1997.
Primera edición publicada por: SAGE Publications, Ltd., 1997
Traducción: Traductoras y Editoras Asociadas, S.A.C.
Edición: Carmen Ollé / Gaby Cevalco
Diseño de carátula y diagramación: Marisa Godínez

Lima, Perú, diciembre, 2004

PRESENTACIÓN

Género y Nación de Nira Yuval-Davis ya es un clásico en la producción de teoría política feminista. De dramática actualidad, su argumento central consiste en evidenciar cómo la construcción de los nacionalismos envuelven nociones específicas de masculinidad y feminidad. Los estudios alrededor de los nacionalismos y de la nación han olvidado, generalmente, esta característica, calificando las relaciones de género como irrelevantes y los discursos de las mujeres como inexistentes. A lo largo del libro, las reflexiones y ejemplos de diferentes países y realidades nos revelan la manera en que las mujeres reproducen a las naciones, biológica, cultural y simbólicamente. Lejos de contemplar esta relación como estática o universal, Yuval subraya que el posicionamiento real y subjetivo de las mujeres varía de acuerdo a la raza, etnia, clase, región geográfica, cultura, orientación sexual. Son estas múltiples categorías o identidades las que, en su combinación particular, marcan las diferentes formas de aproximación y/o articulación con los Estados Nación. Estas múltiples determinaciones evidencian, a su vez, el hecho de que la categoría mujer no existe, no es una categoría unificada y que una de las más importantes diferencias entre mujeres es su membresía a colectividades étnicas y nacionales.

(5)

Acostumbradas a un concepto de Estado-Nación, que asume una correspondencia entre los límites de la nación y los límites de aquellas personas que viven en un estado específico, la deconstrucción que hace Yuval de las formas constitutivas del Estado-Nación nos evidencian otra realidad: los Estados albergan una enorme pluralidad de expresiones étnicas, raciales, de poder, regionales; no considerarlo así ha implicado naturalizar la hegemonía de algunas colectividades específicas tanto en el Estado como en la sociedad civil. Esta naturalización estuvo en la base de las dramáticas experiencias de limpieza étnica y en el resurgimiento de fundamentalismos religiosos, nacionalistas, políticos.

Por ello, teorizar el Estado como una esfera separada de la nación y de la sociedad civil es vital para un análisis adecuado de las interacciones entre relaciones de género y proyectos nacionales.

La autora avanza una mirada más compleja a los nacionalismos y a la construcción de la nación, al recuperar diferentes dimensiones y analizar, en cada una de ellas, la forma en que impactan en ellas las relaciones de género. La dimensión genealógica, construida alrededor del mito de un origen común de genes, sangre, raza compartidos, tiende a construir las visiones más homogéneas y excluyentes de la nación sustentadas en el rol tradicional de las mujeres –criar a los hijos o hijas– evidenciando sus implicancias tanto para la construcción de las naciones y para la perpetuación de su rol. Porque preocuparse de la pureza biológica implica, también, preocuparse por controlar las relaciones sexuales (con miembros/as de otras colectividades) y, específicamente, la sexualidad de las mujeres (controlando su reproducción en aras del bienestar de la nación). En todas estas situaciones, los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres se ven seriamente vulnerados o son inexistentes, evidenciando el serio conflicto entre los intereses individuales y la colectividad nacional.

(6) La dimensión cultural del nacionalismo asume la herencia simbólica otorgada por el lenguaje y/o religión, otras tradiciones y costumbres, como “esencia” constitutiva de la nación. Aquí también los símbolos de género juegan un rol significativo y, por lo tanto, también en las construcciones de masculinidad y feminidad, así como en la sexualidad. Las mujeres aparecen como “guardianas simbólicas” al mismo tiempo que reproductoras culturales de esta esencia. Este análisis no desconoce el lugar y sentido de la cultura, rescatando la posibilidad de entenderla como un recurso dinámico disputado, que puede ser usado en distintos proyectos y por personas que están posicionadas, también, diferentemente en la colectividad.

La dimensión civil de los proyectos nacionalistas se enfoca hacia la ciudadanía otorgada por el Estado, vista como determinante de los límites de la nación, y, por lo tanto, se relaciona directamente con nociones de soberanía estatal y territorialidad específica. Pero si bien la ciudadanía desde el Estado, como criterio de membresía a una colectividad nacional, es la forma más inclusiva de pertenecer a una comunidad porque en principio cualquiera de diferente cultura u origen puede ser reconocido como tal, en la práctica esta inclusión es generalmente dependiente de los recursos socioeconómicos y de los roles de género. La posibilidad de acceso a lo

público o el reconocimiento de derechos de las mujeres en situaciones de acuciante actualidad, como inmigración, refugio o nacionalización, son limitantes para las mujeres al ser percibidas y ubicadas como dependientes de los maridos o la familia. En la base de esta percepción se encuentra, *indudablemente, la identificación de lo privado como el espacio de la familia y de las mujeres, y lo público como el espacio de la política y de los hombres.*

Si consideramos, además, la ciudadanía como la "membresía plena a una comunidad", con derechos y responsabilidades civiles, políticas y sociales, los derechos ciudadanos no se agotan en el Estado, sino que tiene otras formas de expresarse y construirse. De allí la propuesta de Yuval de construir la ciudadanía en diferentes niveles, separándola de una relación exclusivamente con el Estado, recuperar la ciudadanía como un concepto amplio, que amplíe el terreno para la recuperación de las luchas de las mujeres en contra de sus múltiples subordinaciones y exclusiones en sus propias comunidades locales y étnicas, en sus espacios domésticos y familiares, además de sus interacciones y luchas con los Estados a nivel nacional e internacional.

Finalmente, la autora analiza los procesos de género, nación y las *políticas de empoderamiento de las mujeres*, proponiendo como forma de lidiar con los nudos de estos procesos a través de una "política transversal", de coalición, en la que los diferentes posicionamientos de individuos y colectividades puedan ser reconocidos. La política transversal es una superación de las limitaciones que trae la política de identidades, en la cual la percepción sobre la unidad y homogeneidad es reemplazada por diálogos que den reconocimiento a los posicionamientos específicos de quienes participan en él. La recuperación de una "conciencia de inacabamiento" que cada posicionamiento puede ofrecer es clave, porque da paso al dinamismo de la diferencia (étnica, racial, generacional, sexual, de clase, ciclo vital, residencia geográfica) y a un permanente reconocimiento de nuevas condiciones, nuevas actrices y actores, nuevas posibilidades de transgresión y cambio. Así, el diálogo y no la fijación de la ubicación es la base del conocimiento empoderado. La política transversal no excluye el conflicto de intereses, porque no se llega a ella devaluando la propia perspectiva, sino, más bien, posicionándola como insumo en el reconocimiento de intereses, conflictos y los posibles diálogos (o sus límites).

Para los feminismos, concluye Yuval, la lucha por una sociedad menos racista, menos sexista y más democrática, que confronte las tremendas inequidades y exclusiones, la subjetividad y el placer son fuente inagotable de creación y avance. La histórica y aguda frase de Emma Goldman: "Si no puedo bailar, no quiero ser parte de esta revolución", expresa bien esta otra dimensión que permite orientar coaliciones, alianzas y recuperar la dimensión utópica de las luchas feministas.

Virginia Vargas
Programa Estudios y Debate Feminista
Centro Flora Tristán

Contenido

Prefacio, 11

- 1 Teorizando sobre género y nación, 13
 - Analizando a las mujeres y las relaciones de género, 18
 - Teorizando las naciones y los Estados, 27
 - La noción de naciones, 32
 - Género marcado por la nación y naciones marcadas por el género, 41
- 2 Las mujeres y la reproducción biológica de la nación, 47
 - Sangre y pertenencia, 48
 - La gente como poder, 51
 - El discurso eugenésico, 54
 - El discurso maltusiano, 56
 - El contexto social, 59
 - Comentarios finales: derechos reproductivos, reproducción nacional y políticas feministas, 62
- 3 Reproducción cultural y relaciones de género, 65
 - La noción de cultura, 66
 - Diferencia cultural y los «otros», 75
 - Racismo y sexualidad, 81
 - Asimilacionismo y separatismo, 84
 - Multiculturalismo y políticas de identidad, 87
 - Cambio cultural y modernidad, 94
 - Fundamentalismo y modernidad, 95
 - Globalización y cultura, 99
 - Conclusión, 102
- 4 Ciudadanía y diferencia, 105
 - Ciudadanía, nacionalismo y comunidad, 106
 - Derechos sociales y diferencia social, 112
 - Lo privado y lo público, 119
 - Ciudadanía activa/pasiva, 125
 - Derechos y deberes ciudadanos, 133
 - Conclusión, 136

- 5 Fuerzas armadas generizadas, guerras generizadas, 139
 - Servicio militar y ciudadanía, 141
 - Las operaciones militares modernas y la incorporación de las mujeres a las fuerzas armadas, 145
 - Las mujeres como soldados, 150
 - Servicio militar y derechos de las mujeres, 156
 - Las guerras como construcciones generizadas, 158
 - La política de las mujeres y los movimientos antiguerra, 164
 - Conclusión, 168

- 6 Mujeres, etnia y empoderamiento: hacia las políticas transversales, 171
 - Feminismo y nacionalismo, 172
 - Políticas de identidad y multiculturalismo, 174
 - Activismo internacional de las mujeres, 176
 - El retroceso, 178
 - ¿Feminismo postmodernista?, 180
 - Políticas transversales, 183
 - Nota final, 193
 - Bibliografía, 195

PREFACIO

Han pasado seis años desde la primera edición de *Género y Nación* en inglés por Sage Publications. Desde entonces, hemos visto la agudización de una crisis mundial que involucra una diversidad de dimensiones sociales, políticas, económicas y morales, a menudo entremezcladas con construcciones ideológicas que naturalizan, esencializan y fijan las fronteras de la colectividad, las naciones, las «civilizaciones» y las jerarquías de poder. Estas fijaciones son usadas tanto para defender y promover posiciones privilegiadas de poder como una manera, también, de mecanismo de defensa personal y comunal de muchos que se sienten amenazados y desposeídos por esos mismos procesos. Estas dinámicas dominan diversos escenarios políticos locales en torno a temas de racismo, fundamentalismos, inmigración, así como conflictos armados étnicos y nacionales. Estas dinámicas, asimismo, se manifiestan en relaciones internacionales globales, construidas en términos de «choque de civilizaciones», «ejes del mal» y la «guerra mundial contra el terrorismo». Al mismo tiempo, también vemos evidencias de crecientes movimientos de resistencia locales y mundiales bajo consignas antiglobalización y contra la guerra.

Los discursos de derechos humanos y seguridad humana son afectados y, algunas veces, son construidos por estos discursos, con especiales efectos excluyentes «racializados» (a partir de argumentos raciales) que operan en una diversidad de niveles, desde masacres y guerras a políticas de inmigración y leyes internacionales. Al mismo tiempo, las construcciones de género, sexualidad y relaciones familiares juegan papeles centrales en la justificación de estas políticas y tienen un alto valor simbólico, cuyo efecto es directo en las vidas de las mujeres y las minorías sexuales en muchos lugares.

El libro *Género y Nación* explora algunos de los temas teóricos que subyacen a estos desarrollos, especialmente en sus dimensiones de género. Tuve el privilegio de que durante los últimos años haya sido traducido al croata, alemán, húngaro, macedonio, ruso y turco, y así los contenidos del libro se han hecho accesibles para lectores y lectoras locales que no contaban con ese acceso. Sin embargo, me siento especialmente satisfecha con su traducción al castellano. No sólo porque el público de habla hispana es mayor que la mayoría de los otros lectores locales del libro, sino también

porque ha sido traducido y publicado por la organización Flora Tristán en Lima, Perú.

Conocí el Centro Flora Tristán y, especialmente, a su principal fuerza movilizadora –Gina Vargas– desde hace más de diez años. Su combinación de trabajo político y teórico, local, regional y mundial, es uno de los mejores ejemplos de organizaciones y redes feministas que han estado practicando la política transversal en el espíritu, promovido y defendido por el último capítulo del libro. De hecho, han sido parte de la inspiración del libro cuando fue escrito originalmente. Tuve el especial privilegio de participar en una discusión que ellas organizaron, en la que feministas de todo América Latina discutieron temas de ciudadanía, así como de conocer a algunas de las organizadoras de los comedores populares con quienes Flora Tristán estaba trabajando, quienes practicaban la ciudadanía generizada activa de forma innovadora.

Espero que la publicación del libro en castellano abra un nuevo capítulo en el diálogo político que hemos estado llevando a cabo a lo largo de estos años y espero recibir respuestas de las y los lectores hispanohablantes del libro.

Nira Yuval-Davis
Londres, noviembre de 2003

1. TEORIZANDO SOBRE GÉNERO Y NACIÓN

*Si la mujer no desea ser madre, la nación está en camino a morir¹
Las madres de la nación, el conjunto de mujeres del pueblo son los
titanes de nuestra lucha².*

En este libro nos ocuparemos de las relaciones de género y las maneras como afectan a los proyectos y procesos nacionales, y cómo dichas relaciones, a su vez, son afectadas por estos mismos. El principal eje del libro radica en las posiciones y posicionamientos de las mujeres, sin por ello perder de vista a los hombres y la masculinidad como asuntos centrales.

Como solía decir Eric Cohen, uno de mis profesores de sociología en la Hebrew University: «Hablar sobre las mujeres sin hablar sobre los hombres es como aplaudir con una sola mano». A pesar de haber cuestionado mucho lo que me fue enseñado durante esos años, sigo estando de acuerdo con el sentimiento de esta frase. «La condición de mujer» (*womanhood*) es una categoría relacional y tiene que ser entendida y analizada como tal. Más aún, uno de los argumentos capitales del libro radica en el hecho de que las construcciones de la nación, usualmente, involucran nociones específicas tanto de la «condición de hombre» (*manhood*) como de la «condición de mujer».

(13)

El marco epistemológico del libro se basa en el reconocimiento de que el conocimiento está situado (Haraway, 1990) y que el conocimiento que emana de un punto de vista no puede estar «terminado» (Hill-Collins, 1990). Pese a que he leído muchos libros y artículos escritos por académicos y activistas con diferentes puntos de vista —antes y durante la escritura de este volumen—, soy consciente, por supuesto, de que la perspectiva del libro se ve, inevitablemente, afectada por mi propio posicionamiento específico y de que un alto porcentaje de los ejemplos concretos que he escogido para ilustrar muchos de los puntos teóricos se sustenta en eventos que tuvieron lugar en las sociedades en las que he vivido (principalmente Israel y Gran

¹ Msg. Karaman, en *Narod* (Zagreb, Croacia), n° 10, 9 de setiembre de 1995, p. 14, citado en Meznaric (1995: 12).

² Consigna del Comité Ejecutivo Nacional del Congreso Nacional Africano (1987: 8), citado en Goitskell y Unterhalter (1989: 71).

Bretaña) o en aquellas de mis colegas y amigos más cercanos. No obstante, creo que decir «no terminado» no es lo mismo que decir «no válido» y ello me da el valor para escribir este libro.

La mayoría de las teorizaciones hegemónicas sobre las naciones y el nacionalismo (por ejemplo, Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990; Kedourie, 1993; Smith, 1986; 1995), aun incluyendo, a veces, aquellas escritas por mujeres (por ejemplo, Greenfeld, 1992) ha ignorado las relaciones de género por considerarlas irrelevantes. Lo dicho se vuelve más sorprendente ya que una escuela importante de académicos del nacionalismo, los «primordialistas» (Geertz, 1963; Shils, 1957; van den Berghe, 1979) ha visto en las naciones un fenómeno natural y universal, el cual sería una extensión «automática» de las relaciones de parentesco.

Y, sin embargo, cuando se discuten temas de «producción» o «reproducción» nacionales, la literatura sobre el nacionalismo, usualmente, no establece relación con las mujeres y sí con los burócratas estatales o con los intelectuales. Los análisis materialistas, como los de Amin (1978) y Zubaida (1989), han dado una importancia mayor a la burocracia estatal y a otros aparatos del Estado en el establecimiento y reproducción de las ideologías y límites nacionales (así como a las étnicas). Aunque las divisiones nacionales y étnicas también operan dentro de la sociedad civil, es el acceso diferenciado de las distintas colectividades al Estado lo que dicta la naturaleza del ethos nacional hegemónico en la sociedad.

(14) Otros teóricos del nacionalismo y la sociología del conocimiento, como Gellner (1983) y Smith (1986), subrayan la importancia particular que han tenido los intelectuales en la creación y reproducción de ideologías nacionalistas, especialmente en aquellas colectividades oprimidas. Al estar excluidos de la intelectualidad hegemónica y del acceso abierto al aparato del Estado, estos intelectuales «redescubren» las «memorias colectivas», transforman las tradiciones populares y los idiomas orales en textos escritos y presentan una «edad nacional de oro» en el pasado distante mítico o histórico, cuya reconstrucción se vuelve la base para las aspiraciones nacionalistas.

Sin embargo, son las mujeres —y no sólo la burocracia y la intelectualidad— las que reproducen las naciones, biológica, cultural y simbólicamente. Entonces, ¿por qué están usualmente las mujeres ocultas o escondidas en las diversas teorizaciones del fenómeno nacionalista?

Pateman (1988) y Grant (1991) ofrecen explicaciones que pueden ser relevantes. Carole Pateman estudió las teorías clásicas del «contrato social»

que influyen ampliamente y han establecido las bases del sentido común del orden social y político occidental. Estas teorías dividen la esfera de la sociedad civil en los dominios público y privado. Las mujeres (y la familia) están ubicadas en el dominio privado, el cual no es visto como políticamente relevante. Pateman y otras feministas han desafiado la validez de este modelo y la división público / privado, aun dentro de sus propios supuestos, y Pateman reivindica que:

el dominio público no puede ser entendido plenamente en ausencia de la esfera pública y, de modo similar, el significado del contrato original es mal interpretado sin ambas mitades, mutuamente dependientes de la historia. La libertad civil depende del derecho patriarcal (1988:4).

En tanto el nacionalismo y las naciones han sido discutidos usualmente como parte de la esfera política pública, la exclusión de las mujeres de ese campo también ha afectado su exclusión del discurso.

Siguiendo a Pateman, Rebecca Grant (1991) brinda una interesante explicación de la razón por la cual las mujeres fueron localizadas fuera del dominio político relevante. Ella reivindica que las teorías fundantes, tanto la de Hobbes como la de Rousseau, presentan la transición del estado imaginado de la naturaleza a la sociedad ordenada exclusivamente en términos de lo que ambos asumen como características masculinas naturales —la naturaleza agresiva de los hombres (en Hobbes) y la capacidad para razonar en los hombres (en Rousseau). Las mujeres no forman parte de este proceso y, por tanto, son excluidas de lo social, permaneciendo más cercanas a la naturaleza. Las teorías posteriores continuaron siendo fieles a estos supuestos.

Algunas notables excepciones a las teorizaciones sobre el nacionalismo, ciegas al género, han sido las de Balibar (1990a), Chatterjee (1990) y Mosse (1985). Sus aportes estuvieron influenciados y nutridos por un pequeño pero creciente grupo de académicas feministas que han trabajado en esta área (por ejemplo, Enloe, 1989; Jayawardena, 1986; Kandiyou, 1991a; Parker et al., 1992; Pateman, 1988; Yuval-Davis, 1980; 1993; Yuval-Davis y Anthias, 1989). No obstante, creo que es indicativo que, en la antología *Nationalism* de Oxford University Press (editada por John Hutchinson y Anthony D. Smith, 1994), los editores colocaran el único extracto alusivo al nacionalismo y las relaciones de género: «Más Allá del Naciona-

lismo», en la última sección del libro. Dicho extracto fue tomado de la introducción al libro *Women-Nation-State*: Yuval-Davis y Anthias, 1989, y se incluyó con las siguiente palabras:

La entrada de las mujeres a la arena nacional, como reproductoras culturales y biológicas de la nación y como transmisoras de sus valores, también ha redefinido el contenido y los límites de la etnia y la nación (1994:287).

Por supuesto, las mujeres no sólo «entraron» a la arena nacional sino que estuvieron siempre allí y fueron centrales a las construcciones y reproducciones de aquélla. Sin embargo, es verdad que incluir a las mujeres de modo explícito en el discurso analítico sobre las naciones y nacionalismos es sólo un esfuerzo muy reciente y parcial.

El objetivo de este libro es promover el proyecto analítico de una comprensión —marcada por el género— de las naciones y los nacionalismos por medio del examen sistemático de la contribución crucial de las relaciones de género en varias dimensiones principales de los proyectos nacionales; reproducción nacional, cultura nacional y ciudadanía nacional, así como conflictos nacionales y guerras.

(16) Los proyectos nacionalistas están agudamente diferenciados en el libro de los «Estados-nación» y se enfatiza que la membresía de las «naciones» puede estar por debajo, por encima y a través de los Estados a medida que los límites de las naciones virtualmente nunca coinciden con aquellos de los así llamados «Estados-nación». Como se torna claro conforme se lee el libro, mi análisis es deconstructivista. Sin embargo, al mismo tiempo, rechazo la construcción, extremadamente postmoderna, de los ciudadanos contemporáneos como «significadores libres flotantes» desarraigados (Wexler, 1990). Por el contrario, resalto la importancia crucial de las relaciones de poder social y económico y las divisiones sociales transversales, en las cuales cualquier categorización histórica concreta está engarzada. Estas divisiones sociales tienen formas organizativas, experienciales y representacionales que pueden tener implicancias para los modos en los cuales están ligadas a otras relaciones y acciones sociales (Anthias, 1991; Brah, 1992). Estas divisiones no son reducibles a cada una de ellas y tienen diferentes bases ontológicas (Anthias y Yuval-Davis, 1983; 1992).

Tampoco acepto acríticamente que todos estemos verdaderamente en la «era postmoderna». El postmodernismo incluye el supuesto acrítico de

que todos hemos pasado a través de la era «moderna». A pesar del aceleramiento del proceso de globalización, éste es un supuesto muy occidente-céntrico³ (ver una mayor discusión sobre el tema en el capítulo 3). Más aún, como admite Raffansi —mientras que, al mismo tiempo, se promueve «el marco postmoderno» (1994:16-17)— varias características que han sido promovidas por él y por otros, como típicas de la era postmoderna, han sido características de otras formas de sociedad. Su insistencia en la necesidad de «des-centrar y des-esencializar tanto a «sujetos» como a «lo social» para analizar la temporalidad y la espacialidad como «características constitutivas de lo social, de la subjetividad y de los procesos de identificación»; y —lo que sería la piedra de toque de cualquier análisis feminista, de cualquier sociedad, en cualquier momento— buscar «un compromiso con las cuestiones de la sexualidad y la diferencia sexual», constituyen las partes de lo que un buen análisis sociológico siempre debe ser. Sobre todo en un momento donde los movimientos religiosos fundamentalistas están creciendo en todas las regiones, tanto en el Norte como en el Sur, resulta absurdo el *describir la sociedad contemporánea como una sociedad en la cual las grandes narrativas han terminado*. De otro lado, inclusive las grandes narrativas más hegemónicamente naturalizadas en sociedades históricas, nunca han tenido un control homogéneo unificado sobre los miembros diferentemente posicionados de esas sociedades.

En este sentido, el proyecto del libro intenta introducir un marco para discutir y analizar las diferentes maneras en que los discursos sobre género y nación tienden a intersectarse y a ser construidos mutuamente. Sin embargo, previamente, existe la necesidad de mirar a cada discurso por separado, lo cual se hará en las dos secciones siguientes de este capítulo. El eje de la discusión sobre «género» se da sobre la base de los debates teóricos alrededor de la categoría de «mujer», así como sobre la relación entre las nociones de «sexo» y «género». La comprensión de estos debates es crucial para cualquier intento de analizar las maneras en que las relaciones entre mujeres y hombres afectan y son afectadas por varios proyectos y procesos nacionales, así como los modos en que son construidas las nociones de feminidad y masculinidad dentro de los discursos nacionalistas.

La noción de «la nación» tiene que ser analizada y relacionada con las ideologías y movimientos nacionalistas, por un lado, y las instituciones del

(17)

³ En el libro utilizo el término "occidente-céntrico" en vez de "eurocéntrico", porque quiero resaltar el hecho de que el "frente occidental" se extendió más allá de Europa.

Estado, por el otro. Las naciones están situadas en momentos históricos específicos y son construidas por el cambio de los discursos nacionalistas promovido por diferentes grupos que compiten por una hegemonía. Su carácter de género debe ser comprendido sólo dentro de esa contextualización.

Siguiendo estas dos secciones, la última de este capítulo delinea las principales dimensiones de las intersecciones entre género y nación. Éstas son examinadas en los siguientes capítulos, yendo de los roles más «naturalizados» de las mujeres como reproductoras biológicas de la nación, a través de sus roles en las construcciones culturales de las naciones, hasta los modos en que la construcción civil del nacionalismo, vía los derechos y deberes de la ciudadanía, son generados. El penúltimo capítulo mira la naturaleza de género de los militares y la guerra. El libro concluye con un examen de la compleja relación entre el feminismo y el nacionalismo y señala las políticas transversales como un modelo de políticas feministas, que toma en cuenta lo nacional, así como otras formas de diferencia entre las mujeres, sin caer en la trampa de las políticas de identidad.

Analizando a las Mujeres y las Relaciones de Género

A pesar de su gran variedad y cantidad, uno puede reducir a grosso modo las preocupaciones de la literatura feminista a tres preguntas principales. La primera pregunta fue un intento de analizar las causas de una preocupación común de las feministas: ¿por qué / cómo son oprimidas las mujeres? Ha habido una búsqueda de principios organizadores que determinen las diferencias de poder entre hombres y mujeres. Las teorías concernientes al «patriarcado» (Eisenstein, 1979; Walby, 1990) o —como otros prefieren llamarlo— el sistema sexo/género (Rubin, 1975), o los «régimenes de género» (Connell, 1987), han estado en el centro de la teoría feminista desde sus inicios. Las construcciones dicotómicas de las esferas sociales tales como los dominios público/privado o civilización/naturaleza han sido centrales a estos análisis.

La segunda pregunta se relaciona con las bases ontológicas de las diferencias entre hombres y mujeres: ¿son estas diferencias determinadas biológicamente, socialmente o por una combinación de las dos? La discusión sobre este tema es conocida generalmente como «el debate sexo/género» (Assiter, 1996; Butler, 1990; Delphy, 1993; Hood-Williams, 1996; Oakley, 1985). Las pesquisas sobre las bases y los límites de las categorías «mujer» y «hombre» se tornaron más problemáticas con el surgimiento de

los marcos posestructuralistas y posmodernistas de análisis (Barrett y Phillips, 1992).

La tercera pregunta surgió, en gran medida, como reacción a algunas de las perspectivas más simplistas —así como etnocéntricas y occidentecéntricas— de la literatura feminista inicial. Esto mismo concierne a las diferencias entre las mujeres y entre los hombres y sus efectos sobre las nociones generalizadas de las relaciones de género. La pregunta fue hecha primero por la mayoría de mujeres de las minorías negras y étnicas (Hooks, 1981) y, luego, se incorporó a los análisis feministas deconstructivistas postmodernos (Barrett, 1987).

Dadas las limitaciones de espacio y alcance de este capítulo, no es posible siquiera intentar dar una revisión sistemática de todos los debates sobre estas tres preguntas. Sin embargo, cualquier discusión sobre los temas levantados en este libro, implica y basa su información de acuerdo a ciertas posiciones sobre dichas preguntas, a las cuales, por tanto, se necesitará hacer referencia aquí, aunque sea someramente.

Mucha de la explicación de la opresión de las mujeres ha sido relacionada a su ubicación en una esfera social diferente a la de los hombres. Dos de estas divisiones binarias fueron los dominios público/privado y naturaleza/civilización. Buena parte de la literatura feminista, pese a señalar y objetar el hecho de que las mujeres han sido «escondidas de la historia» (Rowbotham, 1973), aceptan las ubicaciones naturales de los hombres en la esfera pública y de las mujeres en la esfera privada.

En el capítulo sobre ciudadanía (Capítulo 4), se discutirán algunos de los problemas de la dicotomía de los dominios público/privado y los modos en que se relacionan con el posicionamiento de las mujeres como ciudadanas. Se argumentará que dicha división es, hasta cierto punto, ficticia así como específica de género y etnia; y que, con frecuencia, esta división ha sido usada para excluir a las mujeres de la libertad y sus derechos (Phillips, 1993:63). Más aún, ha habido reclamos (Chatterjee, 1990) de que la línea entre lo público y lo privado es una herramienta completamente inadecuada para analizar construcciones de sociedades civiles en naciones postcoloniales y que un análisis de las relaciones de género, que no esté centrado en Occidente, no puede asumir el límite entre lo público y lo privado como algo dado.

Sin embargo, la dicotomía público/privado es sólo una de las dicotomías en las cuales las mujeres han sido posicionadas en un polo opuesto al de los hombres en la literatura de las ciencias sociales, incluyendo la feminis-

ta. La otra es la división naturaleza/civilización. La identificación de las mujeres con la «naturaleza» ha sido vista no sólo como la causa de su exclusión del dominio político público «civilizado» (Grant, 1991), sino también como la explicación del hecho que, en todas las culturas, las mujeres estén menos valorizadas socialmente que los hombres. Simone de Beauvoir sostuvo que:

No es sólo dando vida sino arriesgando la vida, que el hombre se eleva por sobre el animal; es por eso que la humanidad ha acordado la superioridad no para el sexo que procrea sino para aquél que mata (citado en Harding, 1986:148).

(20) Sherry Ortner (1974) ha discutido, de modo más general, que las mujeres tienden a ser identificadas con la «naturaleza», mientras que los hombres a ser identificados con la «cultura». Y es así porque al criar niños, las mujeres crean nuevas «cosas» naturalmente, mientras que los hombres están libres/forzados a crear culturalmente. Como resultado, las mujeres son también más confinadas a la esfera doméstica y crían niños que son seres «prosociales». Desde que los seres humanos, en todas partes, clasificaron sus propios productos culturales en una posición superior al del reino del mundo físico, en tanto cada cultura tiene como objetivo el control y/o el trascender la naturaleza, las mujeres terminan con una posición simbólica inferior. Henrietta Moore (1988) añade, luego de Goodale (1980), el concepto de contaminación para reforzar la devaluación simbólica de la mujer y su conexión con la naturaleza, en tanto las mujeres son frecuentemente construidas como «contaminando» cuando están sangrando en la menstruación o luego del parto. Sin embargo, ella también señala algunos de los problemas que pueden levantar tales nociones generalizadas sobre la posición de las mujeres, ya que homogenizan y descartan la diversidad de las diferentes sociedades. También asumen valores culturales occidentales específicos de «naturaleza» como inferior a «cultura», como universales y compartidos por todas las sociedades. Por último, pero no por ello menos importante, asumen que no existe diferencia entre los diferentes miembros de la sociedad, entre hombres y mujeres, y en cómo se valoran a sí mismos y al otro género. De esta manera, las nociones de conflicto social, dominación, resistencia y, lo más importante, cambio social, parecen quedar fuera de la definición. Es más, la búsqueda de una razón universal, «original» para la subordinación de las

mujeres puede desviar la atención de maneras históricamente específicas, en las cuales las relaciones de género son construidas en diferentes sociedades y en los modos en que son reproducidas. La crítica de las nociones generalizadas de la posición de las mujeres se mantiene también con relación a la noción de «patriarcado», la cual ha sido ampliamente usada por las teóricas feministas para describir el sistema autónomo de la subordinación de las mujeres en la sociedad.

En los años 70 y 80, las políticas feministas fueron divididas cuidadosamente entre diferentes escuelas de feminismos liberales, socialistas, radicales y, algunas veces, de sistemas duales (Walby, 1990). La diferencia entre estas escuelas de pensamiento estuvo centrada principalmente en la cuestión de aquello que se consideraba como «la» causa de la opresión de las mujeres —si era la ley, el capitalismo o sólo los hombres que se aferraban a sus privilegios. Asimismo, hubo mucha discusión sobre el «infeliz matrimonio» entre el marxismo y el feminismo (Hartman, 1981) y los modos en que se debería teorizar la opresión patriarcal en relación con la explotación de clase.

En sí misma, la noción de «patriarcado» es altamente problemática. Aunque con frecuencia se reconoció que la ley del «pater», el padre, ha sido aplicada tradicionalmente a hombres jóvenes, no sólo a las mujeres, ello no jugó un papel teórico significativo en los usos feministas generalizados del término. Permaneció así, incluso, cuando dichos usos fueron desarrollados en modelos teóricos más sofisticados, tales como el trabajo de Sylvia Walby (1990) (ver también el número especial de *Sociology*, 1989), el cual diferenciaba entre distintas formas de funcionamiento patriarcal en los diferentes dominios sociales del empleo, la producción doméstica, la cultura, la sexualidad, la violencia y el Estado. (21)

Cuando el patriarcado se consigna a un periodo histórico específico o a una región geográfica, se pueden encontrar excepciones a esta regla de uso generalizado. Por ejemplo, en los trabajos de Carole Pateman (1988), el patriarcado es específico al periodo histórico premoderno. Según la autora, en el Estado liberal moderno el sistema es transformado del patriarcado a una fraternidad. Mientras que en el patriarcado, el padre (o el rey como una figura paterna) rige sobre hombres y mujeres, en una fraternidad, los hombres tienen el derecho de regir sobre sus mujeres en la esfera doméstica privada, de acuerdo a un contrato de orden social de igualdad dentro de la esfera pública política.

De otro lado, Val Moghadam (1994) sigue al demógrafo John Cald-

wel y ubica al patriarcado en una zona geográfica específica, «el cinturón patriarcal», el cual se extiende desde el Norte de África a través del Medio Este a las llanuras norteñas del subcontinente de la India y partes de la China rural. En este «cinturón» de «patriarcado clásico» (Kandiyou, 1988), la familia extensa patriarcal es la unidad social central, en la cual el hombre gobierna a todos y el honor de la familia está estrechamente vinculado a la «virtud» controlada de la mujer.

Aunque limitar el patriarcado a instituciones sociales específicas, períodos históricos o regiones geográficas no apunta a diferenciar entre formas diversas de relaciones sociales en diferentes sociedades, todavía resulta un instrumento analítico muy grueso. Por ejemplo, no permite ver el hecho de que en la mayoría de sociedades algunas mujeres tienen poder, al menos sobre algunos hombres, así como sobre algunas mujeres. Tampoco toma en cuenta el hecho de que en situaciones concretas, la opresión de las mujeres se cruza y articula con otras formas de opresión social y divisiones sociales.

(22) Razón por la cual, en otro lugar, Floya Anthias y yo hemos rechazado la noción de patriarcado como un sistema social distinto, autónomo de otros tipos de sistemas sociales, tales como el capitalismo y el racismo (Anthias y Yuval-Davis, 1992:106-9). Al contrario, argumentamos que la opresión de las mujeres es endémica e integral a las relaciones sociales con respecto a la distribución del poder y los recursos materiales en la sociedad. El género, la etnia y la clase, aunque con bases ontológicas distintas y discursos separados, están entremezclados unos con otros y articulados entre sí en relaciones sociales concretas. No pueden ser vistos como añadidos y ninguno puede ser priorizado de modo abstracto. Como ha sugerido Avtar Brah (1992:144), resulta imperativo que no compartimentalicemos las opresiones. En las teorizaciones sobre el patriarcado –inclusive las más sofisticadas (Ramazanoglu, 1989; Walby, 1990)– las relaciones de género terminan, al menos de manera implícita, reducidas y aisladas a efectos necesarios de la diferencia sexual biológica, lo cual, obviamente, no es el caso. Contrariamente a lo que sugiere la noción de patriarcado, las mujeres no son usualmente sólo receptoras pasivas y no participativas en la determinación de las relaciones de género. Probablemente lo más importante sea el hecho de que no todas las mujeres están oprimidas y/o subyugadas de igual manera o en el mismo grado, aun dentro de la misma sociedad y en un momento específico.

Sin embargo, ello no sugiere que no existan discursos y prácticas so-

ciales hegemónicos en diferentes sociedades y en diferentes localidades dentro de estas sociedades que se relacionan con la organización de la diferencia sexual y la reproducción biológica y establecen formas de representación alrededor de éstas. Gayle Rubin (1979) las llamó «los sistemas sexo/género». R.W. Connell (1987), escribiendo doce años después, ha soltado el «sexo» biológico natural de su noción similar de «regímenes de género». Dado el estado del debate contemporáneo sexo/género, algunos discuten que puede existir la necesidad de decir «adiós» a ambos (Hood-Williams, 1996) para concentrarse solamente en la noción de diferencia.

La cuestión de la fijación de la diferencia entre mujeres y hombres ha sido central al debate feminista sobre la base ontológica de esa diferencia. Desde su inicio, las políticas feministas han dependido de la diferenciación entre sexo y género. Los reclamos acerca de que la división sexual del trabajo, el poder y que las disposiciones no son biológicas («sexo»), sino que son socialmente construidas («género»), han permitido a las feministas de varias escuelas argumentar que la posición social de las mujeres puede/debe ser transformada hacia la igualdad sexual. Es una «categoría explicativa y organizadora central de sus recuentos de la construcción social y familiar y/o discursiva de la subjetividad» (Gatens, 1991: 139) y es defendida contra el «peligro del reduccionismo biológico».

Christine Delphy (1993) ha esquematizado el desarrollo del debate sobre sexo y género como algo que se extiende a lo largo del trabajo de Margaret Mead, las teorías de Parson de los roles sexuales y, finalmente, el novedoso trabajo de Ann Oakley «Sex, Gender and Society» (1985). Existe una desnaturalización progresiva de las divisiones de trabajo y de las diferencias psicológicas entre hombres y mujeres y un énfasis en la variación cultural. Sin embargo, de acuerdo a Delphy, ninguno de estos trabajos, ni el trabajo feminista posterior, han cuestionado el supuesto de que el género está basado en una dicotomía sexual, natural. Judith Butler añade que cuando el «género» es entendido como construido por la «cultura» del mismo modo que el «sexo» es construido por la «naturaleza», entonces, «no es la biología sino la cultura la que se vuelve destino» (1990:8).

Este último punto es de importancia crucial y será discutido en mayor detalle en el capítulo sobre cultura (Capítulo 3). Sin embargo, lo más relevante aquí es el hecho de que a pesar de las grandes diferencias teóricas entre ellas, tanto Delphy como Butler sostienen que el «género precede al sexo» y que la construcción cultural de la división social del trabajo (Delphy

y del significado (Butler) son los medios por los que se construyen (y se usan) las diferencias sexuales como naturales y presociales. Las llamadas pruebas «objetivas» «científicas» han buscado la presencia o ausencia del cromosoma Y para determinar si una persona en particular es hombre o mujer, o, más recientemente, a la luz de la ambigüedad empírica en algunas personas, han buscado un gen específico —como el SRY, aislado en 1991 por Goodfellow y su equipo. Sin embargo, como Hood-Williams apunta, este proyecto científico es tautológico y tiene una lógica circular: los científicos «deben saber qué es ser un hombre [socialmente], antes de que lo puedan confirmar genéticamente» (1996:11). De acuerdo a lo que Foucault (1980a) y Laqueur (1990) señalaron, la simple necesidad de construir a cada ser humano, ya sea como masculino o femenino es históricamente —y por lo tanto culturalmente— específica.

Como Floya Anthias y yo hemos argumentado (Anthias y Yuval-Davis, 1983:66), no existen efectos sociales «naturales» necesarios de las diferencias sexuales o la reproducción biológica y, por lo tanto, no constituyen una base material equivalente para el género como la producción lo es para la clase. En los análisis que intentaron descubrir un materialismo feminista en las relaciones sociales de la reproducción, observamos la sobreimposición de un proyecto materialista sobre un objeto diferente, que reproducía sus términos de referencia de manera inapropiada.

(24) El género debe ser entendido no como una diferencia social «real» entre los hombres y las mujeres, sino como un modo de discurso que se relaciona a grupos de sujetos cuyos roles sociales son definidos por su diferencia sexual / biológica en contraposición a sus posiciones económicas o su membresía en colectividades étnicas y raciales. Las diferencias sexuales también deben ser entendidas como un modo de discurso, en el cual los grupos de sujetos sociales son definidos como quienes cuentan con diferentes constituciones sexuales / biológicas. En otras palabras, tanto el «género» como el «sexo» pueden ser analizados como modos de discurso, pero con diferentes agendas.

La insistencia en la construcción discursiva del significado y la insistencia en la naturaleza no natural, no esencialista, tanto del «sexo» como del «género», han llevado a que las fronteras entre estas dos construcciones se tornen borrosas. Cualquiera que haya estado involucrada en las políticas feministas en los países de habla no inglesa sabría, sin embargo, que una de las primeras y más urgentes tareas de las feministas allí es «inventar» una palabra en el idioma local para «género». A menos que haya una separa-

ción entre el discurso del «sexo» y el de «género», la biología se construiría como destino en el discurso moral y político de esa sociedad.

No obstante, la objeción al hecho de que las fronteras se desdibujen puede ser tanto teórica como política. Gatens señala que el abordaje teórico no esencialista al sexo y género puede involucrar:

la suposición no razonada, no argumentada de que tanto el cuerpo como la psiquis son una tábula rasa pasiva postnatal. Es decir, para las teóricas del género, la mente de cualquiera de los sexos es una entidad neutral, pasiva, un estado en blanco sobre el cual se inscriben diversas «lecciones» sociales. El cuerpo, según ellas, es el mediador pasivo de estas inscripciones. (1991:140).

De aquí a lo «políticamente correcto» el camino puede ser corto y directo. Si tan sólo se pudiera construir una «caja de Skinner» para proveer las condiciones ambientales sociales correctas en la socialización de los jóvenes y en «re-educar» a los viejos, todos los hombres y las mujeres podrían alcanzar la igualdad —porque, en principio, todas podrían igualarse.

La crítica de Gatens a esta línea de pensamiento parte del hecho de que está basada en una dicotomía simplista de la teoría social, sea ambientalista o esencialista, y señala que por lo menos el cuerpo nunca es pasivo. Siempre es un cuerpo sexuado y, por lo tanto, un mismo comportamiento tendría un significado personal y social bastante diferente, dependiendo de si es realizado por un hombre o por una mujer. En otras palabras, el yo está siempre situado en un cuerpo.

(25)

La insistencia de Gatens sobre el último punto, siguiendo el concepto de Donna Haraway (1990) de «conocimiento situado» y otras, es de suma importancia en el análisis de las relaciones de género. Sin embargo, la decisiva importancia de la insistencia en que «el yo está siempre situado» concierne al análisis no sólo de las relaciones de género sino a todas las relaciones sociales. La situación del cuerpo no es construida solamente en torno a las diferencias sexuales (biológicas o discursivas), ni la situación del yo es sólo —ni siquiera siempre principalmente— afectada por el cuerpo. Para Gatens y otras teóricas feministas como ella, la diferencia sexual es crucial porque observa a la sociedad a través de los ojos de la teoría psicoanalítica centrada en Occidente, de la clase media, especialmente la de Lacan (1982). Sin embargo, las divisiones macrosociales de clase, etnia, «raza» y nación, así como diferencias más subjetivas relacionadas al cuerpo

de «tipos» físicos particulares, edad y capacidad, son vitales en este proceso. De la misma manera que el niño o la niña al mirarse al espejo no sabría que es macho y hembra a menos que haya tenido acceso a aquellos/as que son diferentes a ellos/as, las identidades subjetivas siempre están situadas con relación a otros según todas estas dimensiones, y no sólo las sexuales. La otredad, en el mundo social concreto de los niños, ya sea micro o macro, es rara vez dicotómica y/o restringida exclusivamente al sexo.

La categoría «mujer» puede ser percibida como una categoría unificada sólo si todas estas otras diferencias son suprimidas, como fue la situación en los «grupos de autoconciencia» de feministas blancas de clase media en la década de los años 70, dirigidos a que sus participantes «descubran» que la condición de todas las mujeres es esencialmente la misma (Yuval-Davis, 1984).

Si las mujeres son diferentes unas de otras, la pregunta que ha sido planteada por muchas feministas postmodernas ha sido en qué medida existe algún significado para el término «mujeres». Denise Riley percibe a las «mujeres» como una identidad fluctuante y argumenta que la categoría «mujeres» es construida histórica y discursivamente, siempre en relación con otras categorías que cambian» (1987:35). Sin embargo, Elizabeth Weed sostiene que:

(26)

La falta de una identidad positiva confiable no implica una infinita proliferación de diferencias. Más bien, significa que las propias categorías de diferencia son desplazadas y desnaturalizadas a través de la articulación de esas categorías con las estructuras de dominación en las que son históricamente producidas (1989:xix).

Estas estructuras históricas de dominación, por lo tanto, determinan las diferencias que son consideradas social y políticamente relevantes y cuáles no. Sin embargo, como Elizabeth Spelman postula, las similitudes entre las mujeres se presentan en el contexto de las diferencias entre ellas, y «existe un debate continuo sobre los efectos que tales diferencias tienen sobre esas similitudes... no todas las participantes en ese debate obtienen igual tiempo para expresar sus ideas o se les ha conferido la misma autoridad» (1988:159).

Entonces, la preocupación no debería ser las diferencias entre las mujeres per se, como tampoco es sólo lo que es común entre las mujeres

en diferentes posicionamientos sociales. La preocupación radica en cómo construir una movilización política feminista que incluya todo lo anterior. Se intentará abordar este tema en el último capítulo del libro (Capítulo 6).

Una de las diferencias más importantes entre las mujeres es su membresía en colectividades étnicas y nacionales, el tema del presente libro. Al igual que otras diferencias entre las mujeres, su membresía en diferentes colectividades debiera ser entendida dentro de estructuras de dominación y de acuerdo a su articulación con otras relaciones sociales. Éstas pueden afectar no sólo el estatus y el poder de algunas mujeres versus otras, dentro y entre las colectividades a las que pertenecen, sino también el grado en que su membresía en la colectividad constituye una «identidad forzada» (usando la terminología de Amrita Chhachhi de 1991) o puede convertirse en poco más que un «significado» postmoderno «flotando libremente» de identidad (Wexler, 1990). Las relaciones entre naciones y Estados en circunstancias históricas específicas juegan un rol central en estas construcciones.

Teorizando las Naciones y los Estados

El concepto de «Estado-nación» asume una total correspondencia entre las fronteras de la nación y las fronteras de aquellos que viven en un Estado específico. Es, por supuesto, una ficción en casi todas partes. Siempre hay personas que viven en sociedades y Estados particulares que no son consideradas (y a menudo no se consideran a sí mismas) integrantes de la nación hegemónica, existen integrantes de colectividades nacionales que viven en otros países y existen naciones que nunca tuvieron un Estado (como los palestinos) o que están divididas en varios Estados (como los kurdos). Sin embargo, esta ficción ha estado en la base de las ideologías nacionalistas. Gellner ha definido el nacionalismo como una

(27)

teoría de legitimidad política que requiere que las fronteras étnicas no crucen las políticas y, en particular, que las fronteras étnicas dentro de un Estado dado...no separen a quienes sustentan el poder del resto...y, por lo tanto, el Estado y la cultura deben ahora estar vinculados (1983:1, 36).

El efecto de esta ficción es naturalizar la hegemonía de una colectividad y su acceso a los aparatos ideológicos tanto del Estado como de la sociedad civil. Esta naturalización está en la base de la conexión inherente

que existe entre el nacionalismo y el racismo. Construye a las minorías como supuestas desviaciones de la «norma», y las excluye de importantes recursos de poder. También puede conducir a una eventual «limpieza étnica». Debemos deconstruirlo para abordar el racismo, por un lado, y para entender al propio Estado, por otro.

La discusión en esta sección del capítulo introductorio está orientada, en primer lugar, a la noción de los Estados modernos y a debates en torno a su especificidad y heterogeneidad, así como a la necesidad de teorizar los Estados como una esfera analítica separada de la sociedad. En el capítulo se argumenta sobre la necesidad de diferenciar analíticamente entre el Estado, la sociedad civil y la familia, tratándolos como tres esferas sociales y políticas separadas, aunque interrelacionadas. Luego se define la especificidad de los proyectos nacionales y cómo éstos se relacionan con el Estado. Esta sección del capítulo concluye con una breve discusión de diferentes dimensiones de proyectos nacionalistas, relacionadas con las nociones míticas de origen común (*Volknation*), con el mito de cultura común (*Kulturnation*) y con naciones basadas en el mito de la ciudadanía igualitaria en los Estados (*Staatnation*).

Estado y Sociedad

(28) Teorizar el Estado como una esfera separada tanto de «la nación» como de «la sociedad civil» es de vital importancia para cualquier análisis adecuado de las relaciones entre las relaciones de género y los proyectos nacionales, en los que el Estado a menudo juega roles cruciales.

Stuart Hall define el «Estado moderno» como aquel que incluye las siguientes características:

el poder es compartido; los derechos para participar en el gobierno son legal y constitucionalmente definidos; la representación es amplia; el poder del Estado es totalmente laico, y las fronteras de la soberanía nacional están claramente definidas (1984:9-10).

Esta definición es, por supuesto, altamente idealista e inexacta, incluso con relación al contexto europeo en el que él la describe. Hall observa las variantes de los Estados europeos tardíos, de tendencias tanto liberales como colectivas (tanto de los tipos bolcheviques como fascistas) así como

al Estado de bienestar. Sin embargo, no toma en cuenta el Estado imperial, que se ha convertido en parte de la mayoría de Estados europeos modernos, y que posicionaron a diferentes sociedades civiles y naciones en relaciones muy diferentes con el mismo Estado. Una no puede entender, por ejemplo, las formas en que los nacionalismos contemporáneos se interrelacionan con el racismo sin considerar esto último, tanto en Europa misma como en los Estados postcoloniales del Tercer Mundo.

El Estado ha sido analizado en formas muy diferentes desde distintas perspectivas teóricas (para algunos panoramas generales ver, por ejemplo, Held, 1984; Peterson, 1992; Yuval-Davis y Anthias, 1989). Es interesante que en las relaciones internacionales, los Estados generalmente son considerados como identidades únicas, individuales. De otro lado, al abordar las relaciones entre el Estado y la sociedad, los Estados se convierten en criaturas mucho más heterogéneas, sino totalmente incluyentes. Las teorías clásicas del «contrato social» que son ampliamente influyentes y que han sentado las bases para un entendimiento de sentido común del Estado y la sociedad han sido examinadas por Carole Pateman (1988). Estas teorías dividen la esfera de la sociedad civil en los dominios público y privado. Las mujeres (y la familia) están localizadas en el dominio privado, que no es considerado políticamente relevante. Dado que el nacionalismo y las naciones generalmente han sido discutidos como parte de la esfera política pública, la exclusión de *las mujeres de esa esfera ha afectado también su exclusión de ese discurso.*

Una excepción bienvenida en este aspecto ha sido el trabajo de George L. Mosse (1985; ver también la discusión en la introducción de Parker et al., 1992). Él vinculó el surgimiento de la moralidad de la familia burguesa con el surgimiento del nacionalismo en Europa a fines del siglo dieciocho. En cierto sentido, Mosse sigue la tradición antropológica de Lévi-Strauss (1969), más consciente de los vínculos centrales entre relaciones de género y cohesión social. Lévi-Strauss percibió el intercambio de mujeres como el mecanismo original para la creación de solidaridad social entre los hombres de diferentes unidades de parentesco y, así, como la base de la construcción de colectividades más grandes. No es el intercambio de mujeres sino el control de ellas (o su subordinación, para usar la terminología de Pateman) lo que a menudo se encuentra en la base del orden social (Yuval-Davis, 1980). Sin embargo, hubiera sido de gran beneficio para la teoría política el haber estado más abierta a la literatura antropológica en lugar de continuar contando, incluso sin haber sido ésa la intención, con el «estado natural precontrato del hombre» que nunca ha sido más que una

ficción conveniente. También habría ayudado localizar el fenómeno del nacionalismo más allá de las estrechas fronteras occidente-céntricas (Yuvai-Davis, 1991b).

Uno de los principales temas debatidos sobre el Estado es la medida en que debe ser considerado como independiente de la sociedad. Las posiciones han variado desde los crudos abordajes marxistas que percibieron el Estado como reflectores estrictos de los intereses de la «clase dominante», a aquellos que lo apreciaron como una institución independiente mediadora entre grupos de interés pluralistas en contienda, al estilo de *Polyarchy* de Dahl (1971). No obstante, la división entre estos dos abordajes no es tan extrema como se pudiera creer, porque incluso Lenin (1977) vio el surgimiento del Estado moderno como un «producto y manifestación del carácter irreconciliable de los antagonismos de clase» que ha adquirido una relativa autonomía. Cita a Engels expresando el punto de vista marxista sobre la naturaleza del Estado como

un poder, que aparentemente se yergue por encima de la sociedad, que aliviaría el conflicto y lo mantendría dentro de los límites del orden; y este poder, surgido de la sociedad pero colocándose por encima de ella, y alienándose a sí mismo de ella cada vez más, es el Estado (1977:10).

(30) Aunque Lenin advierte que el Estado puede convertirse en el órgano para la reconciliación de las clases diferenciadas, este tipo de explicación ha sido usada con mayor frecuencia con relación al surgimiento del Estado de bienestar (Marshall, 1950).

Otro debate lo constituye la medida en que el Estado debe ser percibido como instrumento estrictamente coercitivo que impone la ley y el orden en una diversidad de formas (vía los poderes legal, constitucional y ejecutivo), o incorporando una diversidad de instituciones, como educación y medios de comunicación así como la economía y el bienestar (Althusser, 1971; Balibar, 1990a). En este sentido, cabe la siguiente pregunta: en qué medida podemos percibir al Estado como un «ser» homogéneo y coherente, en contraposición a uno en el cual diferentes partes operan en diferentes direcciones y con distintas orientaciones ideológicas, que incluso pueden entrar en conflicto. La coexistencia de legislación antifirracista y leyes migratorias racistas son un caso al respecto.

Con la creciente hegemonía de paradigmas foucaultianos y postmo-

ernos, el punto anterior ha llevado a muchos a rechazar por completo la idea de un Estado unitario y, al contrario, a enfocarse en políticas sociales, en la ley y en arreglos institucionales y discursos como elementos heterogéneos que no son reducibles al Estado. La perspectiva de Foucault (1980b) ha sido que las tramas de poder horizontal existen en todos los niveles en la sociedad y entran en acción cuando encuentran resistencia.

No obstante, las perspectivas teóricas que han prescindido del Estado por completo como categoría analítica significativa no pueden explicar la centralidad de las luchas en la sociedad civil para ganar mayor acceso al Estado y al poder estatal, o la medida en que los diferentes posicionamientos de hombres y mujeres, unidades de parentesco y diversas colectividades étnicas (así como otras agrupaciones en la sociedad civil) son determinados por su acceso diferencial al Estado. Tanto analítica como políticamente, por lo tanto, el Estado debe ser diferenciado de la sociedad civil. Pero el Estado no es unitario en sus prácticas, sus proyectos y sus efectos. Como Floya Anthias y yo hemos expuesto con mayor amplitud en otro documento, el Estado puede ser definido como:

Un cuerpo de instituciones que están organizadas de manera centralizada en torno a la intencionalidad del control con un determinado aparato de cumplimiento de las normas (jurídico y represivo) a sus ordenes y en su base... Diferentes formas del Estado involucrarán diferentes relaciones entre el dúo control/coerción que es la característica residente del Estado (Anthias y Yuval-Davis, 1989: 5).

(31)

Diferentes instituciones sociales, principalmente aquellas de la educación y los medios de comunicación, pueden ser usadas para la producción ideológica en el Estado democrático liberal moderno. Sin embargo, no son parte inherente del Estado como tal y, a menudo, ni siquiera son de propiedad de éste.

Como se argumentará en el capítulo 4, ha habido una fusión entre la dicotomía de Estado y sociedad civil y aquella entre los dominios público y privado. A fin de evitar una lectura occidente-céntrica de los Estados y las sociedades, es necesario diferenciar entre instituciones estatales, como se menciona arriba, instituciones de la sociedad civil, y el dominio de la familia y las relaciones de parentesco. La sociedad civil incluye aquellas instituciones, colectividades, agrupaciones y agencias sociales que yacen fuera de la

rúbrica formal de parámetros estatales delineados, pero a la vez que informan son informados por ellos. Ello puede incluir asociaciones e instituciones voluntarias que controlan la producción de señas y símbolos, así como el mercado económico (Cohen, 1982; Keane, 1988; Melucci, 1989). El dominio de la familia incluye redes sociales, económicas y políticas y hogares que están organizados en torno a relaciones de parentesco o amistad.

Los tres dominios (el Estado, la sociedad civil y el dominio familiar) producen sus propios contenidos ideológicos y en diferentes Estados tendrían acceso diferenciado a los recursos económicos y políticos. Por lo tanto, la ideología no reside (en un sentido privilegiado) en ninguna de estas esferas. Ninguna de estas esferas es homogénea, y diferentes partes del Estado pueden actuar de maneras contradictorias entre sí –y sus efectos en diversas agrupaciones étnicas, de clase, de género y otras en la sociedad podrían ser distintos. Los diversos Estados (y el mismo Estado en distintas circunstancias históricas) también difieren en la medida en que sus poderes de control estén concentrados en el gobierno estatal central o en gobiernos estatales locales. Es más, también se distinguen por su tolerancia hacia diferentes proyectos políticos que están en conflicto con aquellos que son hegemónicos dentro del gobierno central. Estas cuestiones de correspondencia en los proyectos políticos de los distintos componentes y niveles del Estado también involucran las preguntas sobre cuáles son los mecanismos por los que estos proyectos están siendo reproducidos y/o cambiados; cómo el control estatal puede ser delegado de un nivel a otro; y, probablemente de mayor importancia, cómo secciones y agrupaciones de los dominios de la sociedad civil y de la familia logran acceso a los poderes coercitivos y de control del Estado. Es en este contexto que la relación entre «naciones» y «Estados», así como entre otras formas de agrupaciones étnicas y el Estado, debe ser analizada –como condición previa para entender las formas en que las mujeres afectan y son afectadas por estos procesos. Por lo tanto, examinaremos la noción de «nación» como un constructo ideológico y político separado de aquel del «Estado-nación».

(32)

La Noción de Naciones

Existe un rumor (nunca he logrado encontrar la referencia exacta) de que Enoch Powell, el primer teórico de la «nueva derecha» británica, cierta vez definió «la nación» como «dos machos o más defendiendo un territorio con las mujeres y los niños». Esta definición está basada en una imagen

naturalizada de la nación (o en realidad, una imagen etologista claramente basada en el comportamiento de una manada de lobos) que otros teóricos «primordialistas» de la nación también comparten (por ejemplo, Van den Berghe, 1979). Según estas teorías, las naciones no sólo son eternas y universales sino que también constituyen una extensión natural de las relaciones familiares y de parentesco. La familia y las unidades de parentesco en estas construcciones están basadas en divisiones sexuales naturales del trabajo, en las que los hombres protegen a las «mujeres niños» (para usar el término de Cynthia Enloe de 1990).

Contra esta imagen naturalizada, Ben Anderson (1983) ha presentado su ya clásica construcción de «la nación» como una «comunidad imaginada». Según Anderson y otros «modernistas» (por ejemplo, Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990), las naciones no son un fenómeno eterno y universal, sino específicamente moderno y un resultado directo de desarrollos particulares en la historia europea. Las naciones pudieron surgir, según Anderson, sólo cuando las innovaciones tecnológicas establecieron el «capitalismo de la imprenta», cuando la lectura se esparció de las elites a otras clases y la gente empezó a leer publicaciones masivas en sus propios idiomas en vez de idiomas religiosos clásicos, estableciendo, de esta manera, «comunidades imaginadas» lingüísticas nacionales. Sin embargo, Anderson enfatiza la importancia del hecho de que la gente sienta que su pertenencia a la nación es «natural» y no elegida: «Precisamente porque dichos vínculos no son elegidos, tienen un halo de falta de interés» (1991: 143). Por esa razón, declara Anderson, la nación, como la familia, puede pedir sacrificios —incluyendo el último de los sacrificios de matar y ser matado. Kitching (1985) ha señalado que el abordaje de Anderson al nacionalismo empieza a explicar las pasiones (para diferenciar de los justos intereses) involucradas en el apego de las personas a sus naciones⁴.

(33)

Gellner (1983) expone las pasiones nacionalistas de manera algo diferente. Él rastrea el desarrollo del nacionalismo en la necesidad de las sociedades modernas de homogeneidad cultural a fin de funcionar con fluidez. Esta necesidad, cuando es satisfecha, es auspiciada por el Estado-nación moderno; pero cuando no es cumplida estimula el crecimiento de movimientos ideológicos entre las agrupaciones excluidas (aquellas que

⁴ Revisando el texto de este capítulo durante la locura colectiva de Euro '96, una no puede sino relacionar esta pasión al campo de juego y las "identidades tribales" del deporte de competencia (ver Mongan, 1996).

no han sido absorbidas a la cultura hegemónica), que hacen un llamado al establecimiento de Estados-nación alternativos.

Otro análisis influyente al estudio de las naciones es el de Anthony Smith (1986) enfocado en los «orígenes étnicos de las naciones». Aunque concuerda con los «modernistas» en que el nacionalismo, tanto como ideología y como movimiento, es un fenómeno totalmente moderno, Smith argumenta que:

La «nación moderna» en la práctica incorpora varias características del etne premoderno y le debe mucho a un modelo general de etnicidad que ha sobrevivido en muchas zonas hasta el albor de la «era moderna» (1986: 18).

Smith sostiene que la especificidad de las colectividades étnicas se encuentra en su «componente mito-símbolo» que es muy durable en el tiempo (aunque el significado específico de los mitos y símbolos puede cambiar), en vez de cualquier otra característica social, económica o política de la colectividad. Nos advierte contra las nociones sobresimplificadas de las comunidades imaginadas y las «tradiciones inventadas» (Hobsbawm y Ranger, 1983; Smith, 1995).

(34) Al criticar este abordaje, Sami Zubaida (1989) ha anclado la durabilidad de las etnicidades en ciertos procesos socioeconómicos y políticos. Él argumenta (usando ejemplos de las historias tanto de Europa como de Medio Oriente) que la homogeneidad étnica no es causa sino más bien un resultado de una larga historia de gobiernos centralizados que crearon una «unidad nacional» en la era premoderna. «No fue otorgada, sino que fue alcanzada precisamente por los procesos políticos que facilitaron la centralización» (1989:13).

Ya sea que el Estado homogeniza la etnicidad o sean otros procesos socioeconómico y políticos (Balibar, 1990a), es importante reconocer, como lo han hecho Smith y Zubaida, que existe una conexión inherente entre los proyectos étnico y nacional. Aunque es importante mirar a la especificidad histórica de la construcción de colectividades, no hay diferencia inherente (pero algunas veces hay una diferencia en escala) entre las colectividades étnica y nacional: ambas son las «comunidades imaginadas» de Anderson.

Lo específico del proyecto y discurso nacionalista es la demanda por una representación política separada para el colectivo. A menudo —pero no siempre— toma la forma de una demanda por un Estado y/o territorio

separado, a pesar de que algunos Estados están basados en principios bi o multilaterales (como Bélgica o Líbano), y algunos proyectos políticos supra estatales como la Unión Europea pueden, en momentos históricos específicos, desarrollar características de Estado. Las demandas nacionalistas también pueden ser alcanzadas al establecer una autonomía regional, en vez de un Estado separado, como es el caso de Escocia o Cataluña; o pueden ser irredentistas, abogando por una unión a un Estado vecino en lugar del establecimiento de uno propio, como el movimiento republicano en Irlanda del Norte o el movimiento Kashemir por la unificación con Pakistán. A pesar de que el Estado y la nación han estado estrechamente ligados, ha habido casos de movimientos nacionalistas que claman por un Estado establecido en un territorio diferente de aquel en el que han estado activos. Tanto el movimiento Judío Sionista (que estableció el Estado de Israel), como el movimiento negro Sionista (que estableció Liberia), convocaron a la emigración en masa de sus miembros de los países donde vivían. Otros no han articulado fronteras territoriales específicas para su independencia nacional. Lo que separa a la «Nación Negra» de otros «activistas comunitarios negros» es la demanda de soberanía política; o aquellos que claman por el «Califa», la nación global del *Islam*, se distinguen de otros musulmanes comprometidos. Otto Bauer, el marxista austriaco (1940; ver Nimni, 1991; Yuval-Davis, 1987a) pugnaba por la separación del nacionalismo y el Estado como la única solución viable para la desesperanzada mezcla de colectividades en los territorios que constituían el imperio Austro-Húngaro. Una situación similar está sucediendo hoy en día con la caída del Imperio soviético y en muchas otras partes del mundo post-colonial (tales como Ruanda).

(35)

No obstante, la separación de la nacionalidad y el Estado también se produce en otros casos. En muchas partes del mundo, existen comunidades inmigrantes que están cultural y políticamente comprometidas en continuar «perteneciendo» a su «madre patria» —o más específicamente, a su colectividad nacional de donde vinieron ellos, sus padres y ancestros. El surgimiento de estas «diásporas comprometidas» ha sido determinado por muchos factores. En primer lugar, los avances tecnológicos, tanto en medios de transporte internacionales como en medios de comunicación, han facilitado la preservación del vínculo con su «madre patria», permitiendo la reproducción cultural y lingüística intergeneracional. Los «videos étnicos», por ejemplo, constituyen uno de los más grandes mercados de videos y han sido adquiridos por personas que tienen poco o ningún acceso a los medios masivos de los países donde viven. Y los sistemas de cable o satélite

han brindado a mucha gente acceso directo a sus propios medios de comunicación nacionales y étnicos, así como han hecho posible el establecimiento de nuevas colectividades étnicas difusas (como la comunidad internacional Sudasiática). Deutch (1966) y Schlesinger (1987) han señalado que:

La membresía a un pueblo consiste en una amplia complementariedad de la comunicación social. Consiste en la habilidad de comunicarse más efectivamente, y sobre una gama más amplia de temas, con miembros de un gran grupo, que con foráneos (Deutch, 1966:97).

Para las comunidades diaspóricas, ahora es más fácil que nunca mantener la comunicación dentro de las fronteras de sus colectividades y, por lo tanto, reproducirlos.

(36) Al mismo tiempo, como resultado de determinados éxitos de los movimientos antirracistas y de derechos civiles, ha habido un cierto cambio en las ideologías nacionales en muchos países occidentales, y el multiculturalismo se ha convertido en una ideología hegemónica que, con todas sus problemáticas (ver discusión en el capítulo 3), de alguna forma ha suavizado las presiones sobre los inmigrantes en el proceso de asimilación. A esto ha contribuido el hecho de que en el mundo poscolonial haya muchas luchas nacionalistas en curso, donde diferentes colectividades compiten no sólo por acceso a los poderes y recursos de sus Estados, sino también por la naturaleza constitutiva de los mismos. Una no puede imaginarse las continuas luchas nacionalistas del Ejército Republicano Irlandés, por ejemplo, sin la ayuda financiera, política, etc. de las comunidades irlandesas de la diáspora, especialmente en los EE.UU. En cuanto a la diáspora judía –la antigua diáspora establecida– la hegemonía del sionismo ha significado para muchos la transformación de Israel en su «madre patria» *ex post facto* (después de los hechos), incluso en el caso de aquellos que nunca estuvieron –y menos aún, vivieron– allí; y el apoyo judío internacional ha jugado un papel importante en el establecimiento y desarrollo de Israel (Yuval-Davis, 1987b). Como comentó Anderson (1995), no se concede suficiente reconocimiento al papel de las comunidades en diáspora en las luchas nacionalistas contemporáneas.

Sin embargo, una tiene que distinguir entre las «comunidades en diáspora» (Brah, 1996; Lavie y Swedenburg, 1996; Lemelle y Kelly, 1994) y los exilios políticos. Los últimos son generalmente individuos o familias que

han tomado parte en luchas políticas en la madre patria; su identidad y membresía a la colectividad continúan estando dirigidas singularmente, o al menos principalmente, hacia allá, y ellos aspiran a «regresar» en el momento que cambie la situación política. Para las comunidades en diáspora, por otro lado, la participación en las luchas nacionales en la madre patria, incluyendo el envío de municiones a Irlanda o «lingotes de oro» para construir el templo Hindú en lugar de la mezquita musulmana en Ayodhya que fue quemada en diciembre de 1992, puede realizarse principalmente dentro de un discurso étnico y no nacionalista, como un acto de afirmación de su pertenencia a la colectividad. Sus destinos están ligados principalmente con el país donde viven y donde crecen sus hijos, y no con su país de origen —aunque como híbridos, pertenecen y son foráneos de ambas colectividades nacionales al mismo tiempo. Sin embargo, sus ambivalencias son más agudas, mientras más racializada sea su colectividad étnica en su país de inmigración.

Bhabha (1990) ha hablado acerca del papel específico de la gente en los márgenes nacionales que, como híbridos, tienen en la reconstrucción continua de naciones produciendo sus contra-narrativas. Nora Rätzel (1994) ha encontrado que los inmigrantes tienden a imaginar el *Heimat* (hogar), como un lugar mucho menos físico que el que imaginan los «nativos», y más como un lugar donde ellos se sienten cómodos y donde también viven sus seres más cercanos y queridos. Por otro lado, el apego de los exiliados políticos a sus madres patrias, a menudo se concentra en el clima, los olores y otras características físicas del país, y existen sentimientos mucho más ambivalentes hacia la gente, y más aún hacia el Estado.

(37)

Si las «naciones» no se identifican como «naciones-estados», una debe preguntarse si hay algunas características «objetivas» de acuerdo a las cuales se pueden reorganizar las naciones. Ésta no es una pregunta simplemente teórica, dado el amplio consenso, afirmado por las Naciones Unidas, relativo al «derecho de las naciones a la autodeterminación».

Ha habido muchas definiciones de «la nación». Algunas de ellas sueñan como un listado, como, por ejemplo, la siguiente y muy influyente «definición de fórmula» de «la nación» de Stalin, que desarrolló como «experto en la cuestión nacional» entre los bolcheviques antes de la Revolución de Octubre. Según Stalin:

Una nación es una comunidad históricamente evolucionada, estable de idioma, territorio, vida económica y composición psicológica, manifestada en una comunidad de cultura (1972: 13).

Otras definiciones hacen caso omiso de este listado completamente. Greenfeld, por ejemplo, persuasivamente argumenta que

territorio común o idioma común, la condición de Estado o tradiciones compartidas, historia o raza – ninguna de estas relaciones han probado ser inevitables... La identidad nacional ... es una identidad que se deriva de la membresía en un «pueblo», cuya característica fundamental es que es definida como una «nación». Cada miembro de la «nación», así interpretada, participa en su calidad superior, de elite, y es así, como consecuencia, que una población nacional estratificada es percibida como esencialmente homogénea, y las líneas de estatus y clase son superficiales. Este principio yace en la base de todos los nacionalismos ... Aparte de esto, los diferentes nacionalismos comparten muy poco (1992: 7).

(38) Greenfeld ve una afinidad histórica entre la noción de *natio* y la de *ethne*, que originalmente, tanto en latín como en griego, respectivamente, significaron «un grupo de extranjeros». No obstante, siguiendo la transformación de la idea de la nación en la historia europea, ella argumenta fuertemente que «nacionalismo no es necesariamente una forma de particularismo» y que «una nación tan extensa como la humanidad de ninguna forma es una contradicción de términos» (1992: 7). Esta perspectiva difiere ampliamente de la de Anthony Smith, quien insiste en el «origen étnico de las naciones» (1986) y sus particularismos intrínsecos:

El éxito [de su nacionalismo] depende de contextos culturales e históricos específicos, y ello significa que las naciones que ayuda a crear a su vez se derivaron de patrimonios culturales y formulaciones étnicas preexistentes y altamente particularizadas (1995: viii).

Sin embargo, el ingrediente olvidado de todas estas definiciones es el elemento enfatizado por Otto Bauer (1940; Yuval-Davis, 1987a) –del «destino común», que es de crucial importancia para la construcción de las naciones. Éste está orientado hacia el futuro, en vez de sólo hacia el pasado, y puede brindar explicaciones más allá de las asimilaciones individuales y colectivas dentro de naciones particulares. Por otro lado, puede explicar el sentido subjetivo de compromiso de la gente a colectividades y na-

ciones, tales como en las sociedades de colonos o en los Estados postcoloniales, en los cuales no existe un mito compartido de origen común (Stasiulis y Yuval-Davis, 1995). Al mismo tiempo, también puede explicar la naturaleza dinámica de cualquier colectividad nacional y el perpetuo proceso de reconstrucción de fronteras que se llevan a cabo dentro de ellas, vía inmigración, naturalización, conversión u otros procesos sociales y políticos similares.

«Los Estados Unidos del Mundo», que Greenfeld percibe como una posible nación, tendrían que ganar este sentido de destino compartido que diferiría de otros destinos colectivos (¿intergalácticos?), antes de que *puedan evolucionar en una colectividad nacional, como colectividades que están organizadas alrededor de fronteras que dividen al mundo en «nosotros» y «ellos».*

La Multidimensionalidad de los Proyectos Nacionalistas

Hubo muchos intentos por clasificar las diferentes formas de movimientos nacionalistas e ideologías nacionalistas que surgieron en el mundo durante los últimos 200 años (por ejemplo, Smith, 1971: Capítulo 8; Snyder, 1968: Capítulo 4). Algunas clasificaciones han tratado de mantener una «neutralidad» científica, y desarrollaron taxonomías históricas (enfocadas exclusivamente en Europa) o taxonomías sociológicas (enfocadas en varias locaciones sociales y metas específicas de movimientos nacionales, que buscaban la secesión, la liberación pan-nacional y otras). Una clasificación influyente ha sido la desarrollada por Anthony Smith (1971; 1986), basada en el carácter específico del proyecto nacionalista, incluyendo al movimiento «étnico-genealógico» y al movimiento «cívico-territorial». Él continúa una tradición alemana que tiende a diferenciar entre estados-naciones y naciones-estados, o para usar la terminología alemana *Kulturation* y *Staatnation* (ver Neuberger, 1986; Stolcke, 1987).

Libros recientes sobre el nacionalismo de Michael Ignatieff (1993) y Julia Kristeva (1993) mantienen básicamente esta clasificación dicotómica, pero con un tono moralista mucho más explícito que Smith de «buen» y «mal» nacionalismo. Ignatieff promueve el «nacionalismo cívico» como uno que permite a los individuos «reconciliar sus derechos para modelar sus propias vidas con la necesidad de pertenecer a una comunidad» (1993: 4). Él ve la promoción del «nacionalismo cívico» como una forma de reducir las presiones del surgimiento del «nacionalismo étnico», que es exclusivo,

autoritario y consumido por el odio racial. Dichas presiones a menudo se incrementan en tiempos de crisis y de transición, como después del colapso del Imperio Soviético.

De forma similar, Kristeva percibe el nacionalismo étnico y el culto a los orígenes como una reacción de odio provocada por profundas crisis de *identidad nacional*. Para ella, el nacionalismo democrático es bueno no en sí mismo, sino como la mejor opción disponible, dada la realidad del mundo moderno, donde la gente sin una nacionalidad usualmente es privada de ciudadanía y de derechos. Robert Fine (1994) ha hecho una crítica a estos enfoques y a Habermas (1992), al que también incluye en el paradigma del «nuevo nacionalismo». (Fine argumenta que el concepto de Habermas de patriotismo «post-nacionalista» no es, finalmente, tan diferente del «nuevo nacionalismo» de Ignatieff y Kristeva). Señala que (usando algunos de los discernimientos de Hannah Arendt, 1975, quien disertó sobre los cambios políticos en Europa durante los años de entreguerras) no puede haber separaciones simplistas mutuamente exclusivas entre estos dos tipos de nacionalismos. Hannah Arendt afirma que las antinomias del Estado-nación democrático moderno ya existen en su constitución, así como los gobiernos representativos están contruidos sobre la exclusión de la vida política de la mayoría de los ciudadanos. Como discutiremos en el capítulo 4, la ciudadanía en sí misma ha sido excluyente y, por lo tanto, no puede ser la negación polar de la exclusión étnica. Como lo expresa Fine: «[‘El nuevo nacionalismo’] se presenta como el antídoto a la conciencia étnica, pero no hay esfera ni momento de inocencia dentro de la vida política moderna» (1994: 441).

(40)

La conciencia de que una teoría del nacionalismo debe abarcar tanto «buenos» como «malos» nacionalismos y que no puede haber una fácil separación de movimientos nacionalistas específicos entre uno y otro, es lo que llevó a Thomas Nairn (1977) a llamar al nacionalismo «el Jano moderno». Jano, el dios romano que se paraba en las entradas de los hogares de la gente, tenía dos caras: podía mirar hacia atrás y hacia adelante al mismo tiempo.

Es más, los proyectos nacionalistas generalmente son múltiples, aunque a menudo, en diferentes momentos históricos, una versión es mucho más hegemónica que las otras. Los diferentes miembros de la colectividad tienden a promover construcciones en contienda que suelen ser más o menos excluyentes, a estar más o menos ligadas a otras ideologías, como el socialismo y/o la religión. Los intentos por clasificar los diferentes Estados

y sociedades de acuerdo a estos diferentes tipos de proyectos nacionalistas constituirán una misión ahistórica, imposible y equivocada, como son todas las clasificaciones de los fenómenos sociales. Al contrario, necesitamos tratar estos «tipos» como dimensiones importantes de ideologías y proyectos nacionalistas, que están combinados de diferentes maneras en casos históricos específicos.

En vez de usar las clasificaciones dicotómicas planteadas por los escritores anteriores, me gustaría diferenciar entre tres dimensiones importantes de los proyectos nacionales (Yuval-Davis, 1993). En mi opinión, es muy importante el hecho de no fusionar preocupaciones emanadas de construcciones de naciones basadas en nociones de origen y aquellas basadas en cultura. Ambas necesitan, también, ser distinguidas analíticamente de aquellas construcciones basadas en la ciudadanía de los Estados. Diferentes aspectos de las relaciones de género juegan un papel importante en cada una de estas dimensiones de los proyectos nacionalistas y son cruciales para cualquier teorización válida sobre ellas, como se desarrollará a lo largo del libro. Una dimensión importante de los proyectos nacionalistas vinculada con las relaciones de género en el libro es la dimensión genealógica, construida en torno al origen específico de las personas (o su raza) (*Volknation*). El mito del origen común o sangre / genes compartidos tiende a construir las visiones más excluyentes / homogéneas de «la nación» (ver capítulo 2). Otra dimensión importante de los proyectos nacionalistas es la dimensión cultural, en la cual el patrimonio simbólico proporcionado por el idioma y/o religión y/u otras costumbres y tradiciones es construido como la «esencia» de «la nación» (*Kulturnation*). A pesar de que dicha construcción permite la asimilación, tiende a tener poca tolerancia hacia la diversidad «no orgánica» (ver capítulo 3). La dimensión cívica de los proyectos nacionalistas se enfoca en la ciudadanía (*Staatnation*) (ver capítulo 4), como determinante de las fronteras de la nación y, por lo tanto, la relaciona directamente con nociones de soberanía estatal y territorialidad específica.

(41)

Género marcado por la Nación y Naciones marcadas por el Género

En las secciones anteriores del capítulo revisamos algunos temas concernientes a género y nación, según han sido teorizados y debatidos como fenómenos sociales separados. El objetivo de este libro, sin embargo, como se mencionó antes, es mostrar que un entendimiento apropiado de cual-

quiera de los dos no puede permitirse ignorar las formas en que ambos son informados y contruidos por el otro. En esta última sección del capítulo introductorio, me gustaría resaltar algunas de estas intersecciones en la construcción tanto de las subjetividades individuales y las vidas sociales, como de los proyectos sociales y políticos de naciones y Estados. Cada una de estas intersecciones será desarrollada más extensamente en los siguientes capítulos del libro.

Las Mujeres y la Reproducción Biológica de la Nación

La lucha de las mujeres por los derechos reproductivos ha estado en el seno de las luchas feministas desde el inicio del movimiento. El derecho de las mujeres a decidir si tener hijos o no, así como cuántos tener y cuándo, ha sido visto por muchas feministas como la «piedra de toque» de las políticas feministas.

La mayoría de las discusiones de los derechos reproductivos de las mujeres, al menos hasta la última década, estuvo concentrada en los efectos de la existencia o ausencia de estos derechos en las mujeres como individuos. Hubo discusiones, por ejemplo, sobre cómo estos derechos afectan la salud de las mujeres; cómo afectan sus vidas laborales y oportunidades para escalar posiciones; y cómo inciden en sus vidas familiares.

(42) Sin embargo, a menudo las presiones sobre las mujeres para tener hijos o no las relaciona no como individuos, trabajadoras y/o esposas, sino como miembros de colectividades nacionales específicas. Según diferentes proyectos nacionales, bajo circunstancias históricas específicas, algunas o todas las mujeres en los grupos en edad reproductiva serán exhortadas, a veces sobornadas, y otras veces obligadas, a tener más o menos niños. Los tres discursos principales discutidos en el capítulo 2 aplicados en estos casos son: el discurso de la «gente como poder», que ve el mantenimiento y ampliación de la población de la colectividad nacional como vital para el interés nacional; el discurso Malthusiano, que, en contraste con el primero, mira la reducción de la cantidad de niños como la forma para prevenir futuros desastres nacionales; y el discurso eugenésico, que busca mejorar la «calidad de la provisión nacional» alentando a aquellos que son «adecuados» en términos de origen y clase a tener más niños y desalentando a los otros de hacerlo.

Estas políticas, como lo demostraron los acalorados debates antes y durante la Conferencia de la ONU sobre Población y Políticas de Desarrollo

llo, Cairo, 1994, son centrales en la mayoría de las políticas contemporáneas, tanto en el Norte como en el Sur. Cualquier discusión sobre los derechos reproductivos de las mujeres que no tome en consideración esta dimensión nacional puede ser considerada incompleta. Al mismo tiempo, cualquier discusión de políticas nacionales (e internacionales) relativa al desarrollo, la economía, el bienestar, etc., estaría incompleta si el carácter de inclusión del género de sus políticas de población no fuera tomado en cuenta.

Una dimensión central de estas políticas generalmente sería, en mayor o menor grado, una preocupación sobre el «banco genético» de la nación. Los proyectos nacionalistas que se enfocan en la genealogía y origen como los principales principios organizativos de la colectividad nacional tenderían a ser más excluyentes que otros proyectos nacionalistas. Una podría ser un miembro pleno de una cierta colectividad sólo habiendo nacido en ella. El control del matrimonio, procreación y, por lo tanto, la sexualidad, tendería a ser alta en la agenda nacionalista. Cuando las construcciones de «raza» son añadidas a la noción de banco genético común, el temor al mestizaje deviene en un asunto central al discurso nacionalista. En los extremos se incluye la «regla de una gota» (Davis, 1993), que dicta que si «una sola gota de sangre» de miembros de la «raza inferior» está presente, ésta puede «contaminar» e «infectar» la sangre de la «raza superior».

Reproducción Cultural y Relaciones de Género

(43)

Sin embargo, la noción de «banco genético» es un modo de imaginar las naciones. La «cultura» y «tradición» de los pueblos, que usualmente están compuestas en parte por una versión específica de una religión específica y/o un idioma específico, son otras dimensiones esencializadas, que en diferentes proyectos nacionales adquieren un significado más alto o más bajo que aquél de la genealogía y sangre. La unidad mítica de «comunidades imaginadas» nacionales que divide al mundo entre «nosotros» y «ellos» es mantenida e ideológicamente reproducida por todo un sistema de lo que Armstrong (1982) llama «centinelas de fronteras» simbólicos. Estos «centinelas de fronteras» pueden identificar a la gente como miembros o no miembros de una colectividad específica. Ellos están estrechamente ligados a códigos culturales específicos de estilos de vestido y comportamiento, así como a cuerpos más elaborados de costumbres, religión, literatura y modos artísticos de producción y, por supuesto, de idioma.

Los símbolos de género juegan un papel significativo particular en este sentido y, por lo tanto, las construcciones de las condiciones de hombre y de mujer, así como la sexualidad y las relaciones de poder de género, necesitan ser exploradas con relación a dichos procesos. El capítulo 3 discute los roles de las mujeres como centinelas de fronteras simbólicas y como personificaciones de la colectividad, mientras que, al mismo tiempo, son sus reproductoras culturales. Esta dimensión de las vidas de las mujeres es decisiva para el entendimiento de sus subjetividades, así como de sus relaciones unas con otras, con los niños y con los hombres. Del mismo modo, los discursos y luchas en torno a temas de la «emancipación de las mujeres» o de «mujeres siguiendo la tradición» (como fue expresado en varias campañas por y contra el uso del velo por las mujeres, el voto, la educación y el empleo) han estado en el centro de la mayoría de las luchas nacionalistas modernistas y antimodernistas.

Para poder entender esta centralidad de las relaciones de género en los proyectos nacionalistas, se necesita analizar la cultura como un recurso dinámico disputado, que puede ser usado de manera diferente en diferentes proyectos y por gente que está posicionada de distinta manera en la colectividad. El capítulo 3 explora temas relativos a proyectos de multiculturalismo, por un lado, y, por otro, los fundamentalismos culturales y religiosos dentro de los procesos contemporáneos de globalización. También discute los efectos particulares que éstos tienen en las relaciones de género y en las nociones de identidades culturales y diferencia social.

(44)

Ciudadanía y Diferencia

Como se mencionó en la sección previa de este capítulo, una tercera dimensión importante de los proyectos nacionalistas, además del *Volknation* y *Kulturnation*, es el del *Staatnation*, o ciudadanía relacionada al Estado. En el capítulo 4, el libro explora temas referentes a las relaciones de género, ciudadanía y diferencia. De alguna forma, la ciudadanía estatal como un criterio de membresía en la colectividad nacional es el modo más inclusivo de integrarse a una colectividad, porque en principio cualquiera – de cualquier origen o cultura – puede ser capaz de integrarse. En la práctica, esta inclusividad usualmente depende no sólo de los recursos socioeconómicos de aquellos que están solicitándolo, sino de una mirada de normas y regulaciones relativas a inmigración y naturalización, las cuales generalmente aseguran un acceso más fácil para ciertas categorías de perso-

nas que para otras. Las mujeres han tendido a ser reguladas en forma diferente de los hombres en la legislación sobre nacionalidad, inmigración y asilo, siendo construidas, a menudo, como dependientes de los hombres de sus familias y se espera que los sigan y vivan donde ellos lo hacen. A pesar de que la legislación de igualdad de oportunidades en el Occidente ha debilitado esta aguda diferenciación durante los últimos quince años, no ha sido eliminada (Bhabha y Shutter, 1994).

Sin embargo, la ciudadanía en este libro es tratada en un sentido mucho más amplio que sólo el derecho formal de tener un pasaporte o incluso residir en un país específico. Ésta sigue la definición de ciudadanía de T. H. Marshall (1950; 1975; 1981), como «plena membresía en la comunidad» que abarca derechos y responsabilidades civiles, políticas y sociales. Así, la ciudadanía es percibida como de múltiples capas y a menudo diversa, relacionada a comunidades locales, étnicas, estatales y, frecuentemente, transestatales. La ciudadanía de las mujeres en estas comunidades es usualmente de naturaleza dual: por un lado, están incluidas en el cuerpo general de ciudadanos; por otro, siempre hay normas, regulaciones y políticas que son específicas para ellas.

De hecho, el género no es el único factor que afecta a la ciudadanía de las personas. La etnia, la clase, la sexualidad, la habilidad, el lugar de residencia, entre otros factores, también lo hacen. La medida en que la ciudadanía debería ser vista como un atributo individual o colectivo, y cómo esto mismo afecta las construcciones y distribuciones de los derechos ciudadanos, son temas que son explorados en el capítulo 4.

(45)

El capítulo también examina la clásica ubicación de las mujeres en el ámbito privado y la de los hombres en el ámbito público, y cómo ha incidido en las construcciones de la ciudadanía. Similarmente, explora las nociones de ciudadanía pasiva y activa, que, como la dicotomía privada / pública, han sido una base para la tipología comparativa de la ciudadanía (Turner, 1990).

Ejércitos marcados por el Género y Guerras marcadas por el Género

La ciudadanía activa involucra no sólo los derechos sino también las obligaciones y las responsabilidades. La responsabilidad fundamental de la ciudadanía solía ser la de estar preparada para morir por su país. El capítulo 5 examina las construcciones de las condiciones de hombre y de mujer

que han estado vinculadas a la participación en los ejércitos y en la guerra, y cómo éstos han estado unidos a los derechos ciudadanos y otras divisiones sociales, tales como la etnia y la clase. El capítulo examina los efectos de la tecnología moderna y la profesionalización de las fuerzas militares en la participación de las mujeres sobre las fuerzas militares y sus construcciones como soldados. También examina los efectos que éstos pueden tener en las ideologías nacionalistas que movilizan a los hombres a pelear por el bien de «mujeresniños» (Enloe, 1990).

A continuación, el capítulo analiza el carácter marcado por el género de las guerras y las divisiones sexuales que se dan no sólo entre los combatientes, sino también entre las víctimas de la guerra –las personas asesinadas, violadas, prisioneras y refugiadas. El carácter simbólico de las violaciones sistemáticas en la guerra es discutido dentro de este contexto. Y termina con una discusión de las relaciones entre «feminidad», feminismo y «paz».

Mujeres, Etnia y Empoderamiento: Hacia las Políticas Transversales

El capítulo final del libro examina las cuestiones de género, nación y las políticas del empoderamiento de las mujeres. Dentro de este marco, el capítulo analiza la cooperación de las mujeres y la resistencia a las luchas nacionalistas, por un lado, y las políticas internacionales feministas, por el otro. Como una forma de tratar algunos de los temas difíciles incluidos, el capítulo comienza a desarrollar un modelo de políticas transversales, un modo de políticas de coalición en el cual serán reconocidas las posiciones diferenciales de los individuos y colectivos involucrados, así como el sistema de valores que subyace a sus luchas. Como tal, el modelo de políticas transversales se adhiere a la advertencia de Elizabeth Spelman:

La noción de la «mujer» genérica en el pensamiento feminista funciona en gran medida de la forma en que la noción de «hombre» genérico [o «persona»] ha funcionado en la filosofía occidental: oscurece la heterogeneidad de las mujeres y cercena el examen del significado de dicha heterogeneidad para la teoría y la actividad política feminista (1988: ix).

2. LAS MUJERES Y LA REPRODUCCIÓN BIOLÓGICA DE LA NACIÓN

Las mujeres afectan y son afectadas por procesos nacionales y étnicos en varias y diversas maneras. El presente capítulo está enfocado en la dimensión de esta relación que corresponde más estrechamente al llamado rol «natural» de las mujeres —el parir— y en sus implicancias tanto para las construcciones de naciones como para los posicionamientos sociales de las mujeres. Según Paola Tabet (1996), no se puede dicotomizar entre la reproducción «natural» y la «controlada»: toda la así llamada reproducción biológica natural ocurre en los contextos sociales, políticos y económicos que la construyen. Se utiliza una diversidad de discursos culturales, legales y políticos en la construcción de fronteras de naciones, como se discutirá en los capítulos siguientes. Sin embargo, estas fronteras son construidas para clasificar a las personas en «nosotros» y «ellos» y se extienden de generación en generación. Como «productoras» biológicas de niños / personas, las mujeres, por lo tanto, también «dan a luz al colectivo» dentro de estas fronteras (Yuval-Davis, 1980).

Lo antes dicho es algo que a menudo es ignorado en la literatura feminista. Por ejemplo, el editorial de la edición especial sobre población y derechos reproductivos de la revista de Oxfam Focus on Gender, publicada antes de la conferencia de la ONU sobre este tema en El Cairo, declara que «la biología, las relaciones conyugales y las obligaciones de parentesco pueden anular la libertad de las mujeres de decidir sobre su propia fertilidad» (1994: 4). El argumento en el presente capítulo sustenta que los posicionamientos de las mujeres y las obligaciones a sus colectividades étnicas y nacionales, así como dentro y hacia los Estados en los que residen y/o de los cuales son ciudadanas, también afectan y algunas veces pueden anular sus derechos reproductivos. (47)

No obstante, antes de discutir las formas específicas usadas generalmente en diversos discursos nacionalistas para construir a las mujeres como «las que paren al colectivo», el capítulo examina las intersecciones entre los roles reproductivos de las mujeres y las construcciones de las naciones.

Sangre y Pertenencia

La importancia central de los roles reproductivos de las mujeres en los discursos étnicos y nacionales se hace aparente cuando se considera que, dado el rol central que juega el mito (o realidad) del «origen común» en la construcción de la mayoría de colectividades étnicas y nacionales, una a menudo se une a la colectividad al nacer dentro de ella. En algunos casos, especialmente cuando las ideologías nacionalistas y racistas están estrechamente entrelazadas, ésta puede ser la única forma de unirse a la colectividad, dado que aquellos que no nacen dentro de ella son excluidos. La única forma en que los «de afuera» pueden unirse a la colectividad nacional en tales casos puede ser a través de la unión por matrimonio. Pero incluso entonces, como fue el caso por ejemplo de la ley nazi, la «sangre pura» puede «contaminarse» si sólo un octavo o un dieciseisavo es sangre de los otros (los judíos, los negros). Y James Davis, en su libro *Who is Black? One Nation's Definition (1993)*, describe la «regla de una gota» que ha operado en la construcción de la definición de «quién es negro» en los EE.UU.

(48) No es fortuito, por lo tanto, que aquellos que se preocupan por la «pureza» de la raza también estén preocupados por las relaciones sexuales entre miembros de diferentes colectividades. Típicamente, la primera (y única) propuesta legislativa que el rabino Kahana, líder del partido fascista israelí Kach, planteó cuando era miembro del Parlamento israelí fue prohibir las relaciones sexuales entre judíos y árabes. El permiso legal para que personas de diferentes «razas» tengan sexo y se casen fue uno de los primeros pasos significativos que el gobierno de Sudáfrica tomó hacia la abolición del apartheid.

La inclusión de un nuevo bebé en una colectividad nacional está lejos de ser, por supuesto, una cuestión puramente biológica. En diferentes leyes religiosas y consuetudinarias, la membresía de un niño puede depender exclusivamente de la membresía del padre (como en el Islam) o de la membresía de la madre (como en el Judaísmo), o puede estar abierta a una membresía por opción dual o voluntaria. Una diversidad de reglas y regulaciones rigen los casos de los niños nacidos de una «paternidad mixta» sobre si serán parte de la colectividad o no. Pueden ser considerados como una categoría social separada, como era el caso en Sudáfrica; como parte de una colectividad «inferior», como durante la esclavitud; o —aunque es más raro— parte de la colectividad «superior», como fue el caso de los

matrimonios entre los colonizadores españoles y los indios aristócratas en México (Gutiérrez, 1995). Las convenciones sociales, así como legales, son de crucial importancia en este punto. Un hombre de Ghana en la década de los años 70 intentó reclamar su origen británico, planteando la cláusula de patrilidad en la Ley Británica de Inmigración, y argumentando que su abuela africana estaba legalmente casada con su abuelo británico. El juez rechazó el alegato, señalando que en ese período ningún hombre británico se hubiera casado genuinamente con una mujer africana (WING, 1985).

La importancia del «origen común» como principio organizativo de las naciones varía. Hay algunas naciones, como Suiza y Bélgica, donde varias agrupaciones étnicas específicas constituyen la «nación». En sociedades de colonos, como los EE.UU. y Australia, el «destino común» en lugar del «origen común» podría ser el factor crucial en la constitución de «la nación»; sin embargo, habría una jerarquía implícita, si no explícita, de lo deseable respecto del «origen» y la cultura que subyecería a los procesos de construcción de la nación, incluyendo políticas de inmigración y de natalidad (Stasiulis y Yuval-Davis, 1995). Aunque la posición de las mujeres como migrantes, inmigrantes y refugiadas puede estar profundamente afectada por las construcciones nacionalistas de las fronteras, las políticas nacionales diferenciales pueden alterar las vidas de todas las mujeres en «la nación».

Incluso cuando el «origen común» no es la dimensión más importante de proyectos nacionalistas específicos, el conocimiento del «verdadero» origen propio puede afectar profundamente la propia identidad y la identificación con colectividades étnicas y nacionales particulares. Marilyn Strathern (1996a; 1996b) plantea que ésta es una configuración cultural euro-americana específica, como lo es la noción de que la concepción de un niño es el resultado de un único acto sexual (en lugar de un proceso continuo de relación). La búsqueda en boga de parte de los niños adoptados y aquellos nacidos a través de la inseminación artificial de sus padres «verdaderos» – en lugar de la aceptación de los padres que los cuidaron y alimentaron de manera continua durante su crecimiento– debe ser vista a la luz de este modo occidental de construcción de identidad. Un caso extremo reportado en la prensa británica en 1995 fue el de un hombre adoptado siendo bebé por una familia judía y que afirmaba que había descubierto que él no era «judío» sino «árabe» –nacido como resultado de una aventura amorosa entre una mujer inglesa y un kuwaití cuando ambos eran estudiantes en Londres. Aunque el hombre tenía conciencia de que su padre «biológico»

no quería tener nada que ver con él, inició una batalla legal (probablemente inútil) para que se le otorgara la ciudadanía kuwaití. La membresía en una colectividad étnica y nacional, así como en una familia en particular, constituía la meta en esta búsqueda de orígenes. A fin de no permitir ambigüedad alguna en este sentido, la ley en Israel relativa a la maternidad suplente declara que la madre suplente y la madre «real» deben tener el mismo origen religioso (*Ma'ariv*, 10 de julio de 1996). El intento de parte de muchas autoridades locales en Gran Bretaña durante la década de los años 80, de no permitir la adopción interracial también asumió una relación lineal esencialista entre la identidad individual, la membresía a una familia y fronteras no cruzables de la colectividad.

Nuevos desarrollos en la ingeniería genética y la identificación de una multitud de genes que supuestamente determinan nuestra aptitud moral y social, así como nuestras posibilidades de enfermarnos de maneras específicas, traen al frente nuevas razones médicas para la necesidad de tener conocimiento sobre el origen biológico. Sin embargo, el renovado interés en teorías genéticas de la inteligencia (Herrnstein y Murria, 1994) nuevamente muestra la estrecha interrelación entre los llamados intereses científicos y las construcciones racializadas de las colectividades.

(50) Curiosamente, la necesidad de la gente de descubrir sus «verdaderos» orígenes biológicos y las implicancias directas que ello tiene sobre las construcciones de sus propias identidades, ocurre al mismo tiempo en que otros desarrollos médicos y de ingeniería genética permiten los trasplantes de partes del cuerpo humano —y recientemente de animales (cerdos). Este último desarrollo parece no alterar las percepciones que la gente tiene sobre quiénes son ellos —y los otros— e, incluso, cuando están involucrados órganos vitales y simbólicamente significativos, como el corazón. Parece que en este discurso sobre biología / identidad, algunas partes del cuerpo están más directamente vinculadas con la identidad que otras. Los debates morales y legales en torno a temas de la fertilización *in vitro* y la «maternidad suplente» prueban la centralidad en este debate de los «mujeres como úteros» y la mercantilización de sus poderes reproductivos, especialmente en aquellas mujeres de posiciones económicas y étnicas inferiores (Raymond, 1993).

Esta mercantilización también tiene una dimensión internacional en el tráfico de mujeres y bebés para la adopción y el horroroso comercio de órganos fetales y de niños para la investigación y los trasplantes (1993: 187). Como tal, la relación aquí no es sólo entre personas individuales,

desesperadas por obtener recursos económicos o hijos, vendiendo y comprando «productos» reproductivos, sino también entre colectividades nacionales menos y más poderosas, con tasas reproductivas nacionales más altas y más bajas.

A pesar de la suplenia y la adopción, sea porque las mujeres hayan sido alentadas, desalentadas o algunas veces forzadas a tener o no tener hijos, o —especialmente a partir del desarrollo de pruebas prenatales apropiadas— a tener hijos de un sexo en particular, depende de los discursos hegemónicos que construyen proyectos nacionalistas en momentos históricos específicos. Uno o más de tres discursos principales tienden a dominar las políticas nacionalistas de control de población: el discurso que llamo «la gente como poder»; el discurso eugenésico; y el discurso malthusiano. En las siguientes secciones del capítulo se describirán dichos discursos, aunque va más allá del alcance de este libro el examinar en detalle los procesos concretos de implementación de estas políticas y las respuestas de las mujeres a las mismas.

La Gente como Poder

En este discurso, el futuro de «la nación» es percibido como dependiente de su continuo crecimiento. Algunas veces, el crecimiento puede estar basado también en la inmigración. Otras veces, depende casi exclusivamente de los poderes reproductivos de las mujeres, a quienes se les urge que tengan más hijos. La necesidad de gente —a menudo principalmente de hombres— puede ser para una diversidad de propósitos nacionalistas, civiles y militares. Pueden ser necesarios como trabajadores, como colonos, como soldados. Por ejemplo, en Japón, el gobierno está ofreciendo actualmente una recompensa de 5000 yenes (\$38) al mes por cada niño por debajo de la edad escolar y el doble por los terceros hijos. Están preocupados dado que la tasa de natalidad en el Japón es hoy la más baja en su historia. (Se habla de que las mujeres japonesas han entrado en «huelga de nacimientos» porque las condiciones para criar niños no son buenas.) Los avisos publicitarios en la televisión exhortan a la gente que «Procuren un hermano (o hermana) [sic] para su hija/o». La razón oficial para esta campaña es el bienestar de «la nación»: Si la población de Japón descende provocará «escasez de fuerza laboral, crecimiento económico lento y cargas impositivas más altas para apoyar los servicios sociales para los adultos mayores». La campaña, sin embargo, ha levantado ecos de la campaña

coercitiva de la década de los años 30 de «reproducirse y multiplicarse» por el bien del Imperio japonés (WGNRR, 1991).

En sociedades de colonos, como Australia, el llamado ha sido de «poblar o perecer» (DeLepervanche, 1989). Allí, una cierta «masa crítica» de personas era percibida como crucial para la viabilidad del proceso de «construcción de la nación». Aunque la inmigración era alentada como una forma rápida de alcanzar esta meta, originalmente se tomaron medidas para mantener fuera a los «elementos indeseables», como el construido «peligro amarillo» asiático. En Israel, también, se alentó la inmigración para proveer de gente que se establezca en el país. En este caso, sin embargo, la inmigración deseada fue incluso más exclusiva —específicamente judíos, aunque incluía comunidades judías más o menos «deseables», Ashkenazi (occidental) y Mizrakhi (oriental). No obstante, a diferencia de la escasa población aborigen en Australia, la población palestina indígena ha estado resistiendo ferozmente el proyecto de colonización judío sionista, y ha predominado el aspecto militar del proceso de «construcción de la nación» (Abdo y Yuval-Davis, 1995; Ehrlich, 1987). A fin de alentar a las mujeres judías a que tengan más hijos, se ha desarrollado una diversidad de políticas, incluyendo pensiones para los hijos, licencia de maternidad y, durante algunos años luego del establecimiento del Estado (siguiendo una política similar en la Unión Soviética), declarando un premio para las «madres heroínas» que tenían diez hijos o más.

(52) La «carrera demográfica» con los palestinos ha sido prominente en la historia de Israel (Portuguese, 1996; Yuval-Davis, 1989). Se informa que Simón Peres, en su rol como Ministro de Relaciones Exteriores de Israel, declaró a la prensa israelí (octubre 1993) que «La política es una cuestión de demografía, no de geografía», al explicar su disponibilidad para que Israel se retire (muy parcialmente) de los Territorios Ocupados (aquellos ocupados desde la guerra de 1967). En otras sociedades en las que existen conflictos nacionales entre dos agrupaciones nacionales que compiten en el mismo territorio, se ha dado una importancia similar al «equilibrio demográfico» —como en el Líbano, Chipre y la antigua Yugoslavia. En Eslovenia, por ejemplo, en 1991, la plataforma del partido principal Demos declaraba explícitamente que «las mujeres no deberían de tener el derecho a abortar a futuros defensores de la nación». En Polonia, uno de los argumentos para penalizar el aborto en 1989 se refería a la victoria de Polonia en 1920 sobre el Ejército Rojo como prueba de la necesidad de una mayor población (Fuszara, 1993). Hay planteamientos que sostienen que la presión

para encontrar una solución al problema de Irlanda del Norte está aumentando en la actualidad debido, en gran medida, al hecho de que los católicos se convertirán, dentro de poco, en la mayoría de la población.

La «carrera demográfica» puede ocurrir no sólo allí donde existe un conflicto nacional sobre un territorio en disputa, sino también donde una mayoría étnica es percibida como decisiva a fin de retener la hegemonía de la colectividad hegemónica. Angela Davis describe cómo en 1906 el presidente Roosevelt «llamó la atención a las mujeres blancas de buenas familias que se practicaban la esterilidad voluntaria, un pecado cuya pena es la muerte nacional, el suicidio de la raza» (1993: 351, citada en Portuguese, 1996: 33-4). Recientemente en Bulgaria, llevado por preocupaciones similares, el gobierno ha implementado medidas para alentar a las mujeres étnicamente búlgaras a tener más hijos en su «carrera demográfica» con las minorías turcas y rumanas que tienen una tasa de natalidad más alta (Petrova, 1993).

La presión sobre las mujeres para que tengan más hijos puede ser también una estrategia nacionalista para superar un desastre nacional. En Rusia, por ejemplo, las políticas pro natalistas fueron una respuesta directa a la disminución de la población luego de la revolución y la guerra civil (Riley, 1981b: 193, en Portuguese, 1996:48). De manera semejante, en Israel, las ideologías pro natalistas han estado vinculadas no sólo con el proyecto de colonización sionista sino también con la secuela del Holocausto Nazi en el que seis millones de judíos murieron. El no tener hijos —o incluso el casarse y tener hijos «fuera» de la comunidad judía— ha sido percibido como contribución al «Holocausto demográfico». A principios de la década de los años 80, un funcionario civil principal del Ministerio del Interior intentó (pero felizmente fracasó) obligar a las mujeres judías que contemplaban abortos legales a mirar un video en el que aparecían no sólo las imágenes usuales del movimiento «pro-vida» de fetos como bebés asesinados, sino también imágenes de niños judíos en campos de concentración nazis (Yuval-Davis, 1989: 99).

De hecho, el colmo de la coerción para que las mujeres tengan hijos por el bien de la nación ocurrió en la Alemania nazi con el programa Lebensborn cuando los hombres de la SS fueron alentados a tener tantos hijos como fuera posible con mujeres arias de «raza pura». No se esperaba que los hombres se casaran con las mujeres, y los niños iban a ser criados por el Estado (Koontz, 1986: 398-402). Los nazis, sin embargo, no sólo obligaron a ciertas mujeres alemanas a tener hijos, sino que forzaron a

otras a no tenerlos, lo cual ha sido parte de su discurso eugenésico sobre reproducción nacional. «La lucha de los hombres por la mujer otorga el derecho u oportunidad de propagarse sólo a los más saludables» (Hitler, *Mein Kampf*, citado en Koontz, 1986: 402).

El Discurso Eugenésico

La eugenesia, una pseudo-ciencia, se ocupaba no del tamaño de la nación sino de su «calidad». Las preocupaciones sobre la «calidad» de «la nación» han sido compartidas, de hecho, por círculos mucho más amplios que los eugenistas autodeclarados. Fue la preocupación por la «raza británica» lo que Beveridge describe en su famoso informe como motivación para establecer el sistema de Estado de bienestar británico (Beveridge, 1942). Mejor salud, educación y vivienda para los pobres, promovidas según ha sido necesario, para mejorar la calidad de las naciones de bienestar. La eugenesia, no obstante, no se preocupaba por una mejor crianza de los niños, sino que intentaba predeterminedar la calidad de la nación vía la «naturaleza» en la forma de procreación selectiva.

Las leyes genéticas, decían los científicos raciales, determinarían el futuro de la raza humana: la única opción de los hacedores de políticas era si usar el conocimiento genético para el avance de la humanidad o rehusarse para permitir que la degeneración racial destruya al Volk (Koontz, 1986: 150).

(54)

Mientras se hizo que los «arios puros» se reprodujeran a través de una diversidad de incentivos económicos y sociales, un programa de esterilización forzada fue llevado a cabo (hasta que fue exitosamente resistido) para los «débiles mentales» y otros tipos de *Lebensunwürdigen* («vida no merecedora de vida»); aunque este tipo de programa no fue una invención nazi. En 1927, por ejemplo, la Corte Suprema de los EE.UU. sostuvo la constitucionalidad de una ley similar de esterilización involuntaria de Virginia, y dichos programas eran practicados formalmente en algunos estados sureños en los EE.UU. hasta la década de los años 70. Diversos testimonios en el Foro de ONG de la Conferencia de la ONU sobre Políticas de Población y Desarrollo, en setiembre de 1994, en el Cairo, han descrito prácticas contemporáneas (aunque no políticas oficiales) de análoga naturaleza dirigidas a personas discapacitadas en muchos países, tanto en el Norte como en el

Sur, y es probable que la ingeniería genética aliente esta tendencia aún más en el futuro.

Pero las construcciones eugenésicas de reproducción nacional conciernen a mucho más que la «salud» física de la próxima generación: a nociones de «estirpe nacional» y a la biologización de características culturales. La Real Comisión sobre Población en Gran Bretaña declaró en su informe de 1949:

Se debe tener en mente las tradiciones, costumbres e ideas británicas en el mundo. Por lo tanto, la inmigración no es un medio deseable de mantener a la población en un nivel de reemplazo, dado que, en efecto, reduciría la proporción de la población de estirpe nacida en casa (citado en Riley, 1981a).

Aquí se pueden ver los orígenes del «nuevo racismo» estilo Powell / Thatcher (Barker, 1981) en el que la «cultura» y la «tradición» son esencializadas y biologizadas en nociones de «diferencia» genealógica y que estuvieron a la base del «temor a ser inundados de inmigrantes» con el que Margaret Thatcher ganó su primera campaña electoral en el Reino Unido (ver la discusión en el capítulo 3).

Singapur es el país en el que hoy se formulan políticas de población en los términos más eugenésicos; el primer ministro Lee Kuan Yew demandó que como deber patriótico, las mujeres con más alto nivel de educación debían producir niños que serían genéticamente superiores, mientras que a las madres pobres sin educación se les dio un premio en efectivo de \$10,000 si aceptaban ser esterilizadas en lugar de continuar produciendo sus hijos genéticamente inferiores (Heng y Devan, 1992). Aunque no siempre es evidente y no se percibe en todas partes en la misma medida, existen políticas diferenciales de alentar y desalentar la procreación en diferentes segmentos de la población (sobre la base de la clase, etnia, «raza» y a menudo todos estos factores) en muchos países.

Tamar Lewin, por ejemplo (WGNRR, 1991), cita un plan en Kansas para pagar a las madres que reciben prestaciones sociales (muchas de las cuales son negras) \$500 más \$50 por año por tener implantaciones de parches Norplant (que contienen anticonceptivos químicos de largo plazo que se liberan lentamente en el organismo). El programa, que fue sugerido por un representante de derecha de «derecho a la vida», fue apoyado por un editorial en el periódico local «debido a la creciente pobreza entre las

madres negras que reciben prestaciones sociales». Los EE.UU. no fueron el único país en el Norte que participó en experimentos a gran escala sobre Norplant pero los grupos de mujeres a quienes les fue suministrado fueron cuidadosamente estudiados. Es ampliamente conocido que en muchos países occidentales, desde Gran Bretaña a Australia, dispositivos anticonceptivos inseguros como la conocida inyección de Depo-Provera (anticonceptivo de largo plazo con efectos secundarios con riesgo de vida prohibido en muchos países) y las esterilizaciones (incluyendo métodos de esterilización no quirúrgicos no aprobados como Quinacrina: Berer, 1995) fueron suministrados casi exclusivamente a las mujeres pobres y de las minorías (boletines de la Campaña de Derechos Reproductivos, 1981-3).

El Discurso Malthusiano

(56) La historia es diferente en muchos países en desarrollo (o, como algunas veces son llamados, los países de LACAR: Latinoamérica, el Caribe, África, Asia y el Pacífico), donde hay temor de que el crecimiento continuo sin restricciones (la «explosión») de la población pueda llevar a un desastre nacional (o internacional) (Hartman, 1987). Allí las políticas de control de población están principalmente orientadas a reducir la tasa de crecimiento general. Las mujeres, con frecuencia, son poblaciones objetivo «cautivas» para dichas políticas. En el Brasil, por ejemplo, se ha informado que el 45 por ciento de las mujeres que se somete a operaciones cesáreas termina siendo esterilizada (Bradiotti et al., 1994: 144) y dichas historias son comunes en otros lugares. En la India, durante el «período de emergencia» en la década de los años 70, las políticas de esterilización estaban orientadas principalmente hacia los hombres. Se considera que ésta es una de las razones principales de la subsiguiente derrota del Partido del Congreso en sus plazas fuertes en las elecciones siguientes; como resultado, las mujeres se convirtieron prácticamente en los únicos objetivos de las políticas de control poblacional. Mientras que hay metas anuales específicas para las esterilizaciones de mujeres, especialmente durante su estadía en hospitales para dar a luz, la vasectomía masculina prácticamente ha desaparecido (informe oral en la Conferencia del Cairo de la ONU, 1994).

Thomas Malthus, el clérigo británico que se hizo economista, predijo antes de 1899 que el planeta no podría soportar a la población humana por mucho tiempo, la cual crece más rápido que los recursos alimenticios mundiales. Su explicación para ello era que la población humana aumenta

cada generación en proporción geométrica, mientras que la provisión de alimentos lo hace sólo en proporción aritmética. Sólo la miseria humana —provocada por la pobreza, las hambrunas y las plagas, así como las guerras y los genocidios— mantendrían a la población humana bajo control. Como Hartman (1987: 13-14) comenta, sin embargo, Malthus estaba equivocado en dos aspectos básicos. En primer lugar, el crecimiento de la población puede ser disminuido y finalmente estabilizado por las opciones voluntarias de individuos y no sólo por desastres «naturales». En segundo lugar, Malthus subestimó en gran medida la capacidad del planeta para alimentar a su creciente población humana y las consecuentes relaciones muy diferentes entre tasas de producción y reproducción humana.

Sin embargo, las profecías del tipo malthusiano continuaron siendo escuchadas periódicamente, aunque fueron enfocadas cada vez más con relación a los países del Tercer Mundo. Un libro muy influyente en ese sentido fue *The Population Bomb* publicado en 1968, escrito por el biólogo de la Universidad de Stanford, Paul Ehrlich. Él pone énfasis en que la tasa de crecimiento poblacional en el Tercer Mundo combinaba un temor racista de ser «inundados» por los «otros» no occidentales con una explicación de fácil «salida» para las conciencias occidentales culposas por la persistencia de la pobreza y un bajo estándar de vida en los países del Tercer Mundo en el período postcolonial. No obstante, de mayor importancia, el discurso malthusiano no sólo ha sido un discurso ideológico, sino que se ha convertido en una piedra angular de las políticas poblacionales en muchos países del propio Tercer Mundo, como una estrategia principal para tratar de resolver los problemas económicos y sociales de esos países. Existe el temor de la desestabilización del sistema económico y político si el equilibrio entre la oferta y la demanda de la fuerza laboral es seriamente amenazado como resultado de un crecimiento «incontrolable» de la población.

El país que más lejos ha ido en este sentido es China. Si bien durante la década de los años 50 Mao vio a la gente como parte del poder y los recursos nacionales, en la década de los años 70 se produjo un vuelco total en las políticas. Se asumieron varias medidas a fin de que las familias chinas no tuvieran más de un hijo (a algunas minorías y familias rurales se les permitió dos hijos si la primera era niña). En su forma extrema, los castigos por evadir estas medidas han incluido el desempleo de los padres y la exclusión de la educación del niño. Pero los efectos de estas políticas han sido bastante dispares, en parte como resultado de políticas diferen-

ciales y en parte porque el control estatal ha sido más efectivo en las ciudades y en zonas centrales del país, lo que ha producido un cambio demográfico, con mayor peso en las zonas rurales retrasadas y los grupos minoritarios. Existen señales de que como reacción, China está virando hacia políticas más eugenésicas de control poblacional, en las cuales «China usará el aborto, la esterilización y prohibiciones de matrimonio para 'evitar nuevos nacimientos de calidad inferior y aumentar los estándares de toda la población'» (cita de la agencia oficial de noticias Nueva China, *Washington Post*, 22 de diciembre de 1993). También hay reportes de que se han tomado duras medidas de control poblacional contra comunidades como la de los tibetanos (Lentin, en imprenta).

El efecto de las políticas malthusianas, a menudo, está fuertemente marcado por el género. Donde existe una fuerte presión para limitar el número de hijos, y donde los niños varones son más valorados por razones sociales y económicas, las prácticas de abortos e infanticidios están dirigidas principalmente a las niñas. Existen rumores sobre aldeas en China e India donde ciertos grupos étnicos, nacidos después de que se promulgaron las políticas malthusianas, están compuestos por varones en un 100 por ciento. Los bebés niñas también son las que se encuentran más fácilmente disponibles para la adopción internacional.

(58) El «interés nacional» tras medidas severas de control poblacional en el Sur, sin embargo, con frecuencia no es el resultado de una iniciativa gubernamental interna, sino que es inducido desde afuera por la percepción que el Norte (especialmente los EE.UU.) tiene sobre su propio «interés nacional». Un informe de la CIA que se filtró hace algunos años describía los efectos de altas tasas de natalidad que conducirían a «inestabilidad política en el Tercer Mundo que, a su vez, crearía problemas de seguridad para los EE.UU.» (WGNRR, 1991). Así, la administración de Reagan otorgó \$3 mil millones para el control poblacional como parte de su ayuda al «desarrollo» —tres veces la cifra total gastada para este fin bajo el gobierno de Johnson, Nixon, Ford y Carter (aunque, debido a las presiones de la derecha cristiana, prohibieron todo tipo de ayuda que hubiera apoyado a servicios de aborto). La Agencia de los EE.UU. para el Desarrollo Internacional (USAID) ha dado dinero para fines de planificación familiar a 95 países, incluyendo los 45 Estados en el África Sub-Sahara (todos), y también notablemente a México y las Filipinas, a pesar del hecho de que, como Elizabeth Sobo observa (WGNRR, 1991), la densidad poblacional de la gente en el África es una décima parte de aquella en Europa.

En el orden del nuevo mundo, el Banco Mundial está jugando un rol clave en la formación de políticas de población en virtud de su palanca sobre otras formas de finanzas para el desarrollo. Así, las medidas de control poblacional pueden convertirse en parte del paquete de «ajuste estructural». Existe una fuerte presión sobre las mujeres (y, casi siempre, es sólo sobre las mujeres –que son un «público cautivo» más fácil, generalmente luego de dar a luz, especialmente por cesárea) para que se esterilicen o usen anticonceptivos de largo plazo, desde los DIU al Depo-Provera, Norplant y Quinacrina. Algunas veces, los medios empleados son más sutiles. Aparentemente, USAID ha dado \$350,000 a uno de los principales músicos nigerianos, King Sunny Aid, para que cante sobre planificación familiar y sobre tener menos hijos (por supuesto que él tiene doce hijos). Es parte de un Programa de \$35.4 millones de Cinco Años del Centro de Servicios de Comunicación Poblacional para mejorar la respuesta de «formas culturalmente apropiadas para influenciar en la aceptación y uso de la planificación familiar» (WGNRR, 1991). Los hacedores de políticas deben de haber entendido que, de alguna forma, no lo estaban haciendo bien, lo cual fue claramente ilustrado cuando visité Egipto en 1980 y vi a El Cairo cubierto con enormes afiches sobre planificación familiar mostrando una familia con un hombre, una mujer, un niño, una niña y una radio a transistores, ante lo cual el taxista comentó: «pobres, ¿quién los va a cuidar cuando sean viejos?».

El Contexto Social

(59)

El comentario del taxista es importante porque llama la atención del contexto social en el que dichas políticas se están llevando a cabo. Es importante observar que, frecuentemente, hay un serio conflicto entre los intereses nacionales colectivos y los individuales en términos del número de hijos que una tiene. Cuando no hay estructuras de prestaciones sociales para cuidar a los ancianos y los enfermos, es decisivo para la gente contar con suficientes hijos saludables para apoyarlos. Más aún, cuando no hay servicios de salud pública desarrollados y la tasa de mortalidad infantil es alta, hay un interés real para que las mujeres se embaracen todas las veces que sea posible. Como Hartman (1987: 8) ha señalado, no ha habido un caso en el que la tasa de crecimiento poblacional haya descendido sin que la tasa de mortalidad infantil no haya descendido también. Debemos recordarlo especialmente en tiempos de políticas de ajuste estructural, porque al mismo tiempo que se crean presiones para recortar la tasa de crecimiento

poblacional, también recortan los fondos para la atención de salud pública y el apoyo requerido para que las mujeres den a luz y críen bebés saludables. Según lo reportado por Sonia Correa (1994: 7), una campaña internacional masiva por el movimiento de derechos y salud reproductiva tuvo éxito al cambiar la agenda política para la Conferencia de la ONU sobre Población y Políticas de Desarrollo en el Cairo (setiembre 1994), para que sus resoluciones se ocuparan ya no sólo de planificación familiar y servicios anticonceptivos, sino sobre la salud reproductiva. También abarcaría atención materna e infantil y la prevención del cáncer y las enfermedades de transmisión sexual. Y aunque hay una gran distancia entre las declaraciones formales de la ONU y su implementación, el cambio en el discurso político público es bienvenido.

La ausencia de salud pública e *infraestructura de asistencia social* no es, sin embargo, el único factor social que necesita ser tomado en consideración, como lo puede atestiguar la fiera resistencia a los derechos reproductivos de las mujeres de la alianza fundamentalista entre el Vaticano e Irán, durante la Conferencia de El Cairo. Para estos y otros líderes religiosos, la habilidad de las mujeres en el control de sus propios cuerpos es vista como una amenaza directa a su autoridad, muchas mujeres dudarían en realizar cualquier acción que pueda interpretarse como una traición de la sagrada religión y del derecho consuetudinario. Pero es importante acen-
(60) tuar en este contexto (como lo elaboraremos en el capítulo 3), que la autoridad religiosa, en vez de ser un resultado de imperativos religiosos «intrínsecos» y «esenciales», es invocada para legitimar posiciones conflictivas relativas a las mujeres y sus opciones reproductivas (Makhlouf Obermeyer, 1994).

Es más, en los sistemas sociales y culturales donde el valor social de las mujeres (así como, usualmente, su habilidad para ejercer algún poder social, especialmente cuando son mayores) depende de si tienen o no hijos, el número de niños que las mujeres pueden criar puede variar en procesos de transformación social mucho más cabales y encuadrados, especialmente con relación a lo que Sonia Correa y Ros Petchesky (1994) han llamado los derechos sociales de las mujeres. Los procesos de globalización —económica, política y social— también crean presiones contradictorias sobre la fertilidad de las mujeres. Por un lado, existe más presión sobre las mujeres para salir a trabajar y, a menudo, gracias a las organizaciones de asistencia internacional, hay más anticonceptivos disponibles. Por otro, los emergentes movimientos de identidad, políticos étnicos y religiosos fun-

damentalistas, estrechan el control sobre las mujeres e incrementan la oposición a cualquier derecho reproductivo en nombre de la «costumbre y la tradición».

Sin embargo, además del contexto general, necesitamos mirar también, como lo resaltó Rani Bang y Abhay Bang (1992), los efectos inmediatos que puede tener el uso de anticonceptivos de alta tecnología en las vidas de las mujeres. En sociedades donde muchas mujeres sufren por las malas condiciones ginecológicas —no son atendidas cuando son esterilizadas o se les implementa el Norplant— su disconformidad física crece ampliamente. En las culturas donde las mujeres, cuando están sangrando (y Norplant, por ejemplo, causa frecuente sangrado) están prohibidas de llevar a cabo tareas rituales y sus maridos no pueden tener sexo con ellas, también se generan serias consecuencias en sus vidas, incluyendo el ser abandonadas por sus maridos o el ser instigadas a divorciarse, como muchos testimonios lo revelaron en el Foro de ONG de la Conferencia de la ONU en El Cairo. Estos testimonios también incluyen casos de mujeres cuyos maridos las abandonaron por efectos secundarios de una temprana menopausia, una vez que el Norplant fue retirado: los efectos secundarios físicos pueden ser de largo, así como de corto plazo.

Es importante recordar que también pueden ser grupos no gubernamentales formales e informales, tanto religiosos (como la Iglesia católica) como nacionales, los que ejercen presión y, a veces fuerza, sobre las mujeres para que tengan o no hijos. Por ejemplo, ha existido una fuerte presión sobre las mujeres palestinas para tener más hijos que ofrecer para la lucha nacional, como me lo comentó una palestina: "Necesitamos tener un hijo que pelee y sea asesinado, un hijo que vaya a prisión, un hijo que vaya a los países petroleros a hacer dinero, y un hijo que nos cuide cuando seamos ancianos". Se dice que Yasser Arafat dijo que «La mujer palestina que tiene un hijo cada diez meses ... es una bomba biológica de tiempo que amenaza volar a Israel desde dentro» (Portuguese, 1996: 311).

(61)

Por otra parte, el prospecto del nacimiento de un niño fuera del matrimonio y, peor aún, fuera de las fronteras religiosas y nacionales, puede ser considerado como una vergüenza en la familia; además, las mujeres de las que se sospecha que «fraternizan» con «el enemigo» pueden ser duramente castigadas. Cabe mencionar aquí los informes sobre los niños de Bosnia nacidos debido a las violaciones de la guerra, que fueron abandonados en hospitales u orfanatos, debido a la vergüenza de la familia y del grupo étnico. (Ver la discusión sobre las violaciones de guerra en el capítulo 5).

Comentarios finales: Derechos Reproductivos, Reproducción Nacional y Políticas Feministas

De acuerdo a lo que se discutió en la introducción, la membresía de las mujeres a sus colectividades nacionales y étnicas tiene doble naturaleza. Por un lado, las mujeres, como los hombres, son miembros de la colectividad. Por otro, existen normas y regulaciones específicas que se refieren a las mujeres como mujeres. Debemos recordarlo al considerar las implicancias políticas de las formas en que las mujeres son construidas como reproductoras biológicas de «la nación». No obstante, el hecho de que usualmente, aunque no siempre, en los sistemas de sexo / género en sus sociedades son los hombres los dominantes, las mujeres no son sólo víctimas pasivas o, incluso, objetos de las ideologías y políticas que buscan controlar su reproducción. Por el contrario, muy a menudo, son las mujeres, especialmente las mujeres mayores, a las que se les da el rol de reproductoras culturales de «la nación», y son empoderadas para regular sobre lo que es y no es el comportamiento y la apariencia «apropiados», con el fin de ejercer el control sobre otras mujeres que pudieran ser construidas como «desviadas». Es esta la fuente principal del poder social permitido a las mujeres, en la que ellas participan plenamente.

(62) La mayoría del discurso feminista vinculado a los «derechos reproductivos» de las mujeres, tiende a relacionar a las mujeres en términos individuales, como el lema de «los derechos de las mujeres como derechos humanos». De acuerdo a lo argumentado por Correa y Petchesky (1994: 109-10), las críticas al discurso de «derechos» recalcaron que el valor y significado de derechos son siempre dependientes del contexto político y social, son indeterminados y dependientes de las categorías y colectividades sociales a las que la gente pertenece. Durante los últimos años ha habido una preocupación creciente, especialmente con relación a los derechos reproductivos de las mujeres, entre las «mujeres de color» de que la cooptación de dichos lemas por las agencias internacionales y la derecha, es parte de una «guerra demográfica» que, sino completamente genocida, busca impedir el crecimiento y poder de las personas negras y del Tercer Mundo (para un resumen de los debates, ver Petchesky y Weiner, 1990). Pero no sólo ellas, según lo afirma Roza Tsagarousianou (1995), al prohibir los abortos (así como al controlar otros derechos reproductivos de las mujeres), se indica el tratamiento de las mujeres como propiedad estatal. Estas preocupaciones antiindividualistas pueden ser cooptadas por fundamenta-

listas nacionalistas y religiosos, quienes objetan –como fue el caso en la Conferencia de la ONU sobre Derechos Humanos, Viena, 1994– cualquier garantía constitucional internacional para los derechos reproductivos de las mujeres, como una interferencia en los derechos humanos colectivos de sus naciones, que supone el derecho a seguir su propia «cultura y tradición».

Las implicancias de algunas de las preocupaciones anteriores serán exploradas en mayor detalle en los próximos capítulos. Aquí no hay espacio para desarrollar completamente un marco para las políticas feministas sobre derechos reproductivos que pueda considerar los riesgos antes mencionados. Sin embargo, dicho marco tomaría en cuenta el hecho de que las mujeres no son sólo «individuas», sino también miembros de colectividades nacionales, étnicas y raciales, así como de posicionamientos específicos de clases, sexualidades y ciclo vital. Las campañas sobre «derechos reproductivos» deberán reflexionar sobre la multiplicidad y multidimensionalidad de las identidades dentro de las sociedades contemporáneas, sin perder de vista la dimensión diferencial del poder de las distintas colectividades y grupos dentro de ella (ver capítulo 4).

Dichas campañas también deben reconocer que la «cultura» nunca es un cuerpo esencialista y homogéneo de tradiciones y costumbres, sino un recurso rico, usualmente lleno de contradicciones internas, y un recurso que siempre es usado selectivamente en varios proyectos étnico culturales y religiosos dentro de específicas relaciones de poder y de discurso político (ver capítulo 3).

(63)

En suma, los «derechos reproductivos» deben ser vistos como una parte vital de una lucha más general por la emancipación de las mujeres. En su momento, deberán ser contemplados como una parte vital de la lucha más general por la democratización de la sociedad, que deberá considerar los diferentes posicionamientos de las personas en la sociedad (ver capítulo 6).

3. REPRODUCCIÓN CULTURAL Y RELACIONES DE GÉNERO

La «cultura» ha comenzado a representar un papel tanto en los análisis como en las ideologías de las colectividades nacionales y otras. Incluso Carl-Ulrik Schierup ha planteado que:

se ha llevado a cabo una «culturalización» general del lenguaje político. Las estrategias de dominación, así como aquellas de rebelión, se expresan cada vez más en los términos culturizados de la particularidad étnica. Ello se da en formas que a menudo actúan para desplazar la articulación de resquebrajamiento más generales contenidos en la constitución de la sociedad moderna (1995:2).

Aleksandra Alund lo ha resumido en forma sucinta al afirmar que «lo cultural ha colonizado a lo social» (1995: 319).

(65)

Efectivamente, Verena Stolcke (1995) plantea que «el fundamentalismo cultural» ha venido a reemplazar al racismo como el principal discurso de la derecha. Y una feminista de izquierda como Renata Rosaldo (1991) busca en la «ciudadanía cultural» la solución a los temas políticos en el ámbito local y nacional. Las consecuencias de la Guerra Fría, las identidades políticas, que comenzaron a surgir como un significado de empoderamiento político entre los grupos marginados, tales como los negros y las mujeres, han aparecido con las políticas nacionales e internacionales de multiculturalismo, para convertirse en un nuevo discurso hegemónico.

En este discurso culturizado, los cuerpos y la sexualidad generizados representan papeles centrales como territorios, marcadores y reproductores de las narrativas de las naciones y otras colectividades. Como examinaremos en este capítulo, las relaciones de género se encuentran en el núcleo de las construcciones culturales de las identidades y colectividades socia-

les, así como en la mayoría de conflictos y respuestas culturales. El feminismo ha aumentado nuestra conciencia sobre dichos procesos que se están llevando a cabo, así como sobre la resistencia a los mismos.

Este capítulo busca la «ubicación de la cultura» (Bhabha, 1994a), la diversidad cultural y los cambios culturales. Se examinan también las formas en que el discurso generizado y las relaciones de género son articulados. A pesar de que, como argumentaremos más adelante, la «cultura» es dinámica e incluye nociones de diversidad y cambio, por razones de presentación investigo los diferentes aspectos de la cultura separadamente. En la primera parte, se examina la noción de «cultura», así como sus relaciones con las nociones de «civilización», «etnia» e «identidad». Más adelante, el capítulo discute las formas en que la diferencia cultural ha sido vinculada a las nociones de «otredad» y la administración de fronteras. El racismo, el asimilacionismo, el multiculturalismo y la hibridización, son algunas de las construcciones con las que las nociones de diferencia cultural han sido incorporadas en las controversias y luchas de las relaciones de poder. El capítulo evalúa las formas en que las nociones de masculinidad y feminidad, así como de sexualidad y de relaciones de poder generizadas, constituyen partes de estos procesos. La articulación de género también es investigada con relación a las nociones de cambio cultural, modernidad y postmodernidad, y los procesos de globalización y esencialización de la cultura y la religión.

La Noción de Cultura

(66)

En las ciencias sociales la definición y significado del término «cultura» han sido mucho más controversiales que muchos otros conceptos. Raymond Williams, el «padre» de los «estudios culturales», ha sugerido tres significados para el término: uno, el de un proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético (cultura como «civilización»); otro, el de «los trabajos y prácticas de la actividad intelectual y artística» («alta cultura»); y otro, el de «una forma particular de vida, ya sea de personas, un período o de un grupo» (1983:90). Como señala Anthony Giddens (1983:31), es este último el que suelen usar los sociólogos. Según él, esta forma de vida está compuesta por los «valores que sostienen los miembros de un determinado grupo, las normas que siguen y los bienes materiales que crean» (1989:31).

Jonathan Friedman, quien ha estudiado el surgimiento del concepto de cultura en la antropología, describe su «larga y confusa historia», especialmente en el siglo XIX, cuando «cultura era simplemente aquello que distinguía

a otros» (1994: 67-77). Por lo general, la confusión proviene de la fusión de los tres significados antes mencionados del concepto de cultura que, al mismo tiempo, se diferenciaban filosóficamente, pero se unían desde lo antropológico. También originó una estrecha asociación entre «raza» en la forma de *Volkgeist*, y «cultura» usada como «características que definen a las personas». Recién al terminar el siglo, con el trabajo de Franz Boaz, la cultura fue separada de sus bases raciales y demográficas, y comenzó a ser estudiada como una abstracción autónoma, un fenómeno con derecho propio. Sin embargo, no se debe perder de vista el hecho de que por lo menos hasta hace poco, las culturas estudiadas han tendido a ser las del «otro». La cultura popular, en contraste con la «alta cultura», dentro de la sociedad occidental, sólo de manera relativamente reciente ha devenido en un sujeto legítimo de estudio. Más aún, las construcciones esencializadas de «diferencia cultural» constituyen uno de los modos más importantes de los racismos populares contemporáneos (Modood, 1994; Stolcke, 1995).

El desarrollo del concepto de cultura ha sido determinado durante largo tiempo por el debate cíclico que Friedman describe entre aquellos que sostienen paradigmas universalistas, y aquellos que sostienen paradigmas relativistas de la cultura. Según la primera perspectiva, existe una cultura humana genérica en la cual diferentes personas y grupos tienen un rango particular de acuerdo a su «etapa de desarrollo», que es, a menudo, descrito en términos evolutivos. Esta idea está siendo rechazada por aquellos que postulan la perspectiva relativista, para quienes las diferentes civilizaciones tienen diferentes culturas que necesitan ser entendidas / juzgadas dentro de sus propios términos. Geertz, por ejemplo, ha manifestado que no hay cultura en general, sino sólo culturas específicas (citado en Friedman, 1994: 73). (67)

A pesar de la diferencia entre estas dos perspectivas y el perpetuo debate entre ellas, ambas comparten, como lo resaltó Chatterjee (1986), un punto de vista esencialista de la «cultura», que cuenta con «material cultural» de símbolos específicos fijos, formas de comportamiento y artefactos que coherentemente y sin problemas constituyen culturas de colectividades nacionales y étnicas específicas. Ninguno de estos dos enfoques puede responder por las diferenciaciones internas y las diferencias en posicionamientos.

Una forma mucho más útil de teorizar la cultura ha sido desarrollada durante los últimos años, usando análisis de discurso inspirados por Gramsci y Foucault, en los cuales las culturas han sido transformadas de un

fenómeno estático cosificado homogéneo, común a todos los miembros de colectividades nacionales y étnicas, en procesos sociales dinámicos que operan en terrenos de disputa, y en los que las diferentes voces se vuelven más o menos hegemónicas en las interpretaciones que ofrecen sobre el mundo (Bhabha, 1994a; Bottomley, 1992; Friedman, 1994). Los discursos culturales, a menudo, parecen más un campo de batalla de significados que un punto compartido de partida. En este punto de vista, la homogeneidad cultural sería un resultado de la hegemonización, y siempre estaría limitada y sería más notoria en el centro que en los márgenes sociales, siendo afectada por el posicionamiento social de sus portadores. Gill Bottomley afirma:

La «cultura» en el sentido de ideas, creencias y prácticas que delinean formas particulares de estar en el mundo, también genera formas conscientes e inconscientes de resistencia –a la homogeneización, devaluación, marginación, por aquellos que temen a la diferencia (1993:12).

(68) Cabe plantear algunas preguntas acerca de la continuidad y persistencia de las culturas, así como sobre las relaciones entre las diferentes culturas. Anthony Smith (1986) y Armstrong (1982) sostienen que los mitos y símbolos culturales tienen una habilidad de perdurar que se viene reproduciendo generación tras generación, a pesar de los cambios históricos y las condiciones materiales. Sin embargo, esta aparente durabilidad puede ser muy engañosa. Nuestro punto de vista proviene de una perspectiva temporal particular: podemos ver todo el material cultural que ha resistido todos estos cambios históricos y sobrevivido. Pero no podemos estar completamente conscientes de cuánto material cultural no ha sobrevivido a los cambios históricos, a pesar de la investigación arqueológica e histórica. Aun con piezas de material cultural que han sobrevivido a los cambios históricos, sus significados pueden sufrir cambios y, con frecuencia, devienen sólo en marcadores simbólicos de identidad (Armstrong, 1982; Gans, 1979). Similarmente, mientras que algunos representan el mundo en términos de choques entre civilizaciones separadas y opuestas (Cox, 1995; Hartman, 1995), otros son mucho más conscientes de la naturaleza sintética de todas las culturas contemporáneas, sus apropiaciones de artefactos simbólicos y significados de otras civilizaciones y su propia heterogeneidad interna (Bhabha, 1994a).

Es importante reconocer los dos elementos contradictorios coexistentes en el funcionamiento de las culturas: la tendencia a la estabilización y la continuidad, por un lado, y a la resistencia perpetua y el cambio por el otro. Las dos tendencias provienen de la estrecha relación entre las relaciones de poder y la práctica cultural (Bourdieu, 1977; Bottomley, 1992). Como señala Friedman (1994: 76), las culturas no son sólo colecciones arbitrarias de valores, artefactos y modos de comportamiento. Éstas adquieren, en mayor o menor medida, «propiedades estabilizadoras» que son inherentes a las prácticas de su reproducción social. Dichas prácticas de reproducción social no son sólo procesos de clonación, sino procesos de interacción social, en los que la motivación y el deseo juegan su parte. Como resultado, los modelos culturales llegan a tener alta resonancia con experiencia subjetiva, serán las formas en que los individuos se experimentan a sí mismos, a sus colectividades y al mundo.

El dominio religioso, por lo tanto, tiene una estrecha relación con el de la cultura, a pesar de que ninguno puede reducirse al otro. La religión se relaciona con la esfera de lo sagrado, del significado fundamental (Beyer, 1994; Durkheim, 1965; Geertz, 1966; Luckman, 1967; Tillich, 1957). Proporciona al individuo, dentro de contextos sociales e históricos específicos, respuestas explícitas o implícitas a las tres preguntas existenciales básicas que la gente tiene que resolver: ¿cuál es el significado / propósito de nuestras vidas?, ¿qué pasa con las personas cuando se mueren?, y ¿qué es bueno y qué es malo? La relación entre el mundo cotidiano y el dominio sagrado religioso es usualmente indirecta. Mucho de lo que Luckman llama «estratos graduados de significado» (1967: 58) sirve de mediación entre lo trivial y «lo profano» y el significado «fundamental» de una biografía o una tradición social. Y, en una sociedad pluralista, no todos tienen que venir de la misma fuente religiosa. Las instituciones religiosas específicas y la creencia en dios(es) son comunes, pero de ninguna manera son un ingrediente necesario de la religión definida en esta forma. Sin embargo, una vez que estas «estructuras de significado trascendentes de rango superior e integradoras son socialmente objetivadas», para usar la terminología de Luckman (1967: 25), a menudo se desarrolla una situación paradójica. Debido a su significado fundamental, aquellos pueden estar entre algunos de los patrulleros de frontera simbólicos más intratables e inflexibles de las fronteras de la colectividad y las tradiciones culturales —hasta tal grado que Durkheim (1965) ha percibido en la religión el acto cohesivo más básico socialmente, en el cual la sociedad adora, simbólicamente, su propia «conciencia co-

lectiva». Al mismo tiempo, como las religiones a menudo presentan sus respuestas como pertenecientes a toda la condición humana, no sólo a miembros de una colectividad específica, tenderán a incluir un elemento misionero expansivo en ellos, que puede significar un compromiso con la conversión voluntaria o involuntaria de los miembros de otras colectividades, quienes serán excluidos cultural y políticamente en casi todos los otros aspectos. Lo que usualmente sucede es que la misma religión (sea esta cristiana, islámica o budista) termina incorporada en tradiciones hegemónicas de las diferentes colectividades y adquiere significantes culturales específicos, que la asociarán con dichas colectividades. Al mismo tiempo, esta definición de la arena religiosa también incluye construcciones ideológicas de la identidad de los individuos como autónomos y libres de subordinación a todo código e institución religiosa formalizada. En otras palabras, las construcciones ideológicas que han sido asociadas con el surgimiento de la modernidad y el secularismo son consideradas en este enfoque como explícitamente religiosas.

(70) A pesar de que analíticamente el discurso de la religión y la cultura es distinto del de las relaciones de poder (Assad, 1993), concreta e históricamente, éstas están siempre incrustadas en aquellos. Sucede, no sólo con relación a las jerarquías de poder dentro de las instituciones religiosas y culturales y sus relaciones con las estructuras más generales de clase y poder dentro de la sociedad, sino también con relación a los imaginarios religiosos y culturales y sus jerarquías de conveniencia, así como con las construcciones de inclusiones y exclusiones. La sexualidad y el género son centrales en este sentido (King, 1995).

También, debido a la importancia fundamental de la reproducción social para la cultura, las relaciones de género a menudo terminan siendo vistas como la «esencia» de las culturas, como formas de vida a ser transmitidas de generación en generación. Aquí, la construcción de «hogar» es de particular importancia, incluyendo las relaciones entre adultos y entre adultos y niños en la familia, formas de cocinar y comer, trabajo doméstico, juegos y cuentos para dormir, fuera del cual todo un punto de vista del mundo, ético y estético, puede ser naturalizado y reproducido. Sin embargo, como Floya Anthias y yo (1989: 7-8) hemos señalado, uno puede asirse a la problemática noción de reproducción sólo si son incluidos los procesos de crecimiento, deterioro y transformación.

Las culturas operan tanto en los contextos sociales como espaciales, lo que no puede ser entendido separadamente de la dimensión del tiempo (Massey, 1994). Diferentes posiciones, social y geográficamente, afectarán

las formas en que las culturas son articuladas y usadas, tanto dentro como fuera de las colectividades. Gerd Bauman (1994) ha señalado que mientras que el discurso dominante asume la congruencia de la cultura y de la comunidad, el discurso popular (de la gente) tiende a negarla. Un ejemplo claro de tal discurso popular ha sido el lema de las Hermanas Negras de Southall y de las Mujeres Contra el Fundamentalismo, cuando en una manifestación contra la violencia doméstica en Southall y oponiéndose a la manifestación islámica anti Rushdie, vocearon: «¡Nuestra tradición – resistencia, no sumisión!»

En vez de ser un cuerpo fijo y homogéneo de tradición y costumbre, por lo tanto, el «material cultural» necesita ser descrito como un rico recurso, usualmente lleno de contradicciones internas, que es usado selectivamente por diferentes agentes sociales en diversos proyectos sociales dentro de relaciones de poder y discursos políticos específicos dentro y fuera de la colectividad. El género, la clase, la membresía en una colectividad, el estadio en el ciclo de vida, la capacidad – todos afectan el acceso y disponibilidad de estos recursos y los posicionamientos específicos desde donde son usados.

Por lo tanto, es importante diferenciar y evitar la fusión del discurso cultural, las narrativas de identidad y los procesos étnicos (Anthias y Yuval-Davis, 1992; Yuval-Davis, 1994b). Las identidades –individuales y colectivas– son formas específicas de narrativas culturales que constituyen puntos en común y diferencias entre aquellos y los otros, interpretando su posicionamiento social en formas más o menos estables. Éstas a menudo se relacionan con mitos (que pueden ser históricamente válidos o no) de origen común, y con mitos de destino común. Martin (1995: 10) menciona las siguientes características de estas narrativas: sincretismo estratégico; invención de la tradición gracias a la liberalización de la amnesia; y esfuerzos por legitimar los cambios. Él señala la estrecha relación entre las narrativas de identidades y los procesos políticos:

(71)

La narrativa de la identidad canaliza las emociones políticas para que puedan incentivar los esfuerzos por modificar el equilibrio de poder; transforma la percepción del pasado y el presente; cambia la organización de los grupos humanos y crea nuevos; altera las culturas al enfatizar ciertos rasgos y al tergiversar sus significados y lógica. La narrativa de la identidad produce una nueva interpretación del mundo para modificarlo (1995: 13).

Sin embargo, como Stuart Hill (1992) señala, las identidades culturales son a menudo fluidas y transversales. La inestabilidad de las categorías puede proporcionarnos un importante discernimiento sobre las políticas de la diferencia.

Las narrativas de identidad con frecuencia constituyen importantes herramientas de proyectos étnicos. La etnia se relaciona con las políticas de fronteras colectivas y, usando narrativas de identidad, divide el mundo entre «nosotros» y «ellos». Los proyectos étnicos están continuamente relacionados en procesos dirigidos de lucha y negociación, de posicionamientos específicos dentro de las colectividades, al promocionar la colectividad o perpetuando sus ventajas, vía el acceso a los poderes del Estado y la sociedad civil (Yuval-Davis, 1994b).

Por lo tanto, la etnia es, de acuerdo con esta definición, principalmente un proceso político que construye la colectividad y «sus intereses», no sólo como un resultado del posicionamiento general de la colectividad con relación a los otros en la sociedad, sino también como resultado de las relaciones específicas de aquellos que se comprometen en «políticas étnicas» con otros dentro de la colectividad. Las diferencias de género, clase, políticas, religiosas y otras, juegan roles centrales en la construcción de las políticas étnicas específicas, y los diferentes proyectos étnicos en la misma colectividad pueden ser comprometidos en intensas luchas competitivas por las posiciones hegemónicas. Algunos de estos proyectos pueden involucrar diferentes construcciones de las fronteras reales de la colectividad, como, por ejemplo, ha sido el caso en el debate acerca de las fronteras de la comunidad «negra» en Gran Bretaña (Brah, 1992; Modood, 1988; 1994). La etnia no se refiere exclusivamente a los grupos oprimidos y minoritarios. Por el contrario, una de las medidas del éxito de las etnias hegemónicas es hasta qué punto éstas tienen éxito en «naturalizar» sus construcciones sociales y culturales.

Los proyectos étnicos movilizan todos los recursos relevantes disponibles para su promoción. Algunos de estos recursos son políticos, otros son económicos y otros, incluso, son culturales —relativos a la costumbre, idioma, religión y otros artefactos y memorias culturales. Las diferencias de clase, género, políticas y personales significan que las personas posicionadas de manera diferente dentro de la colectividad algunas veces pueden usar, mientras siguen proyectos étnicos específicos, los mismos recursos culturales para promocionar metas políticas opuestas (por ejemplo, a través de diferentes suras del Corán para justificar políticas a favor y en contra del control de

la natalidad, como fue el caso en Egipto; o empleando música rock para movilizar a las personas a favor o en contra de la extrema derecha en Gran Bretaña). En otros tiempos, los diferentes recursos culturales son utilizados para legitimar proyectos étnicos en disputa de la colectividad, como cuando los budistas adoptaron el yidish como «el» idioma judío en un proyecto étnico nacional cuyas fronteras de identidad eran la Europa oriental judía, y los sionistas (re)inventaron el hebreo moderno (hasta entonces empleado básicamente para propósitos religiosos), para incluir judíos de todo el mundo en su proyecto. De modo semejante, las mismas personas pueden ser construidas en diferentes proyectos étnico-racistas en Gran Bretaña como «pakis», «negros asiáticos» y «musulmanes fundamentalistas».

Dado lo anterior, está claro por qué la etnia no puede ser reducida a la cultura, y por qué la «cultura» no puede ser vista como una categoría fija, esencialista. Como comenta Aleksandra Ålund, «la tendencia a fusionar etnia y cultura lleva a la incapacidad para atender las dinámicas políticas de la diferencia étnica» (1995: 17). Más aún, al definir y diferenciar entre cultura, identidad y etnia de esta forma, se excluyen los debates sobre la noción de «autenticidad». La autenticidad asume construcciones de culturas, identidades y grupos arreglados, esenciales y unitarios. Se perciben «voces auténticas» como sus «verdaderos» representantes. Como veremos cuando discutamos políticas de identidad y multiculturalismo, la «autenticidad» puede ser un recurso político y económico en proyectos étnicos específicos, pero también puede originar lo que Kubena Mercer (1990) ha llamado «la carga de la representación», y Amrita Chhachhi (1991), en un contexto algo diferente, «identidades forzadas».

(73)

A menudo se les pide a las mujeres, especialmente, que carguen con esta «carga de la representación», porque ellas son construidas como portadoras simbólicas de la identidad y el honor de la colectividad, tanto personal como colectivamente. Claudia Koontz (1986: 196) cita los diferentes lemas que les fueron dados a niñas y niños en el movimiento de Jóvenes de Hitler. Para las niñas, el lema era «Sé fiel; sé pura; sé alemana». Para los niños «Vive fielmente; pelea valientemente; muere riéndote». Los deberes nacionales de los niños eran vivir y morir por la nación. Las niñas no necesitaban actuar: ellas tenían que convertirse en la encarnación nacional.

Una imagen de mujer, a menudo una madre, simboliza, en muchas culturas, el espíritu de la colectividad, sea Madre Rusia, Madre Irlanda o Madre India. En la Revolución Francesa su símbolo fue «La Patria», una ima-

gen de una mujer dando a luz a un niño; y en Chipre, los afiches en las carreteras mostraban una refugiada llorando, como la encarnación del dolor y rabia de la colectividad griega chipriota después de la invasión turca. En las sociedades campesinas, la dependencia de la gente a la fertilidad de la «Madre Tierra», sin duda contribuyó a esta estrecha asociación entre el territorio colectivo, la identidad de la colectividad y la condición de mujer. Sin embargo, las mujeres también simbolizan la colectividad de otras formas. Como Cynthia Enloe (1990) ha señalado, se supone que es por el bien de las «mujeres y niños» que los hombres van a la guerra. En la imaginación colectiva, a las mujeres se les asocia con los niños y, por lo tanto, con el colectivo, así como con la familia, el futuro. Sin embargo, no sólo sucede durante las guerras. Recientemente, por ejemplo, en los disturbios que surgieron entre los jóvenes musulmanes en Bradford, uno de los participantes aclaró a un periodista la motivación tras sus acciones:

No se trata de la prostitución ni el desempleo, ni de todo ese disparate del Jefe de la Policía. Es acerca de la forma en que dos policías trataron a una de nuestras mujeres (The Guardian, 18 de junio de 1995).

(74) La «carga de la representación» sobre las mujeres de la identidad y el destino futuro de la colectividad también ha originado la construcción de las mujeres como portadoras del honor de la colectividad. Manar Hasan (1994) describe cómo muchas mujeres palestinas han sido asesinadas por sus parientes hombres porque ellas han traído «vergüenza» a sus familias y comunidad con su comportamiento. Un caso que llamó mucho la atención del público y promovió una campaña pública en 1994, fue el de Ihlal Basam, una mujer drusa de 38 años que fue asesinada por su hermano menor, un soldado del ejército israelí. Su «pecado» fue aparecer vestida de manera occidental, incluyendo una falda corta (aparentemente, no muy corta), y con pelo pintado y lápiz labial, mientras era entrevistada por la televisión israelí. Ella fue entrevistada porque acababa de completar una asombrosa campaña de recolección de fondos para la comunidad drusa, mientras vivía en Nueva York. Los «notables» de la comunidad se encontraron con ella temprano ese día, y estuvieron muy agradecidos por los fondos. Sin embargo, estos mismos «notables» se negaron a condenar el asesinato; aunque una de sus hermanas, quien fue testigo del asesinato de Ihlal, tuvo

una crisis nerviosa, el resto de la familia estuvo muy orgullosa porque el hermano cumplió con «su deber». «Tenemos que proteger nuestra religión, nuestra cultura. Ella se salió de la línea».

Las mujeres, con sus comportamientos «apropiados», sus ropas «apropiadas», encarnan la línea que traza las fronteras de la colectividad. Otras mujeres en muchas otras sociedades también son torturadas o asesinadas por sus parientes por adulterio, huir del hogar y otras rupturas de conductas culturales que son percibidas como portadoras de deshonor y vergüenza para los parientes hombres y la comunidad (ver, por ejemplo, Chhachhi, 1991; Rozario 1991). Una versión más débil de represalia contra las mujeres que han traicionado el honor colectivo fue la masiva rapada de cabezas de las mujeres en varios países europeos después de la Segunda Guerra Mundial, que fueron acusadas de haber sido amigas con los ejércitos de ocupación nazis durante la guerra (Warring, 1996).

Aun cuando las cosas no lleguen a estos extremos y circunstancias excepcionales, las tradiciones culturales y la (re)invención de las tradiciones (Hobsbawm y Ranger, 1983) son, a menudo, usadas como formas de legitimación del control y la opresión de las mujeres. En situaciones en que hombres individuales, así como colectividades enteras se sienten amenazados por los «otros», este fenómeno puede intensificarse. Verity Staffulah Khan (1979) llevó a cabo un estudio comparativo sobre el velo de las mujeres en Bradford en el Reino Unido y en las aldeas en Bangla Desh de donde los inmigrantes de Bradford provenían, y encontró que la práctica del velo era mucho más extrema y rígida en Bradford que en Bangla Desh. Ésta es sólo una faceta de una mayor rigidez y «congelamiento» general de las culturas que se da en las comunidades en diáspora.

(75)

Diferencia Cultural y los «Otros»

Cuando se realizan encuentros internacionales e intranacionales con el «otro» se recurre al manejo y control de la diferencia cultural.

En su libro de moral posmoderna, *Life in Fragments*, Zygmunt Bauman (1995) sostiene que, a diferencia de la perspectiva convencional, que ve la moralidad como un resultado de una internalización de códigos culturales morales específicos, la moralidad debe ser vista como presocial. Ésta surge cuando el individuo es consciente de que el «otro» existe, y surge una preocupación sobre la forma en la cual el «otro» deberá ser tratado. Bauman

se apresura a aclarar que ello no significa que todos sean morales, sino que la necesidad de la moralidad humana precede, en vez de seguir, a los sistemas religiosos específicos y otros sistemas culturales.

La definición de Bauman de moralidad coloca el manejo y control de la construcción de fronteras al centro de varios sistemas culturales morales. Todas las sociedades tienen un conjunto de tradiciones culturales, memorias colectivas y «sentido común» en los que se puede encontrar la imagen de los «otros» y las «normas» de cómo deberían ser manejados. Por supuesto, como en cualquier producción cultural, las construcciones culturales de «lo otro» son dinámicas, llenas de contradicciones y diferentemente disponibles a las distintas categorías y grupos sociales. A pesar de que usualmente se supone que las «comunidades imaginadas» nacionales y étnicas (Anderson, 1983) deben trascender las diferencias de género, clase, regionales y otras, a menudo pueden llegar a ser significantes, al menos parcialmente, de lo «otro», construido como si proviniera de un «tronco» diferente.

(76) Usualmente, las mujeres tienen una posición ambivalente dentro de la colectividad. Por un lado, como ya se mencionó antes, a menudo ellas simbolizan la unidad, el honor de la colectividad y la razón de ser de proyectos nacionales y étnicos específicos, como el ir a la guerra. Por otro, sin embargo, frecuentemente son excluidas del colectivo «nosotros» del organismo político y mantienen una posición de objeto antes que de sujeto (ver mayor discusión de este tema en el capítulo 4). De esta forma, la construcción de la condición de ser mujer tiene una propiedad de lo «otro». Por lo general, se desarrollan códigos culturales estrictos de lo que es ser una «mujer adecuada», para mantener a la mujer en esta posición inferior de poder. Esta «sabiduría» colectiva, usada para justificar este estado de cosas, suele sonar muy similar a otras nociones de «sentido común» que son empleadas para excluir, inferiorizar y subyugar a los «otros», tales como las «mujeres son estúpidas», las «mujeres son peligrosas» o las «mujeres son impuras y nos pueden contaminar».

Existen muchos tipos diferentes de «otros». En diferentes situaciones y proyectos étnicos, los límites de la colectividad pueden incluir algunos «otros» y excluir otros. En la Europa contemporánea, un «otro» puede ser, por ejemplo, un inmigrante, una persona negra, un miembro de una minoría «vieja» o «nueva», alguno de otra religión, alguien que habla con otro acento, alguien que viene de otra región: en algunas situaciones y para algunas personas, cualquiera, todos o ninguno de los anteriores puede ser el «otro». En otras palabras, cualquier signo percibido culturalmente llega a ser un

significante de frontera para dividir el mundo entre «nosotros» y «ellos» (Anthias y Yuval-Davis, 1992).

No sólo los portadores de la «otredad» son múltiples. Los modelos de relaciones que pueden ser desarrollados con ellos también son múltiples. Aleksandra Ålund (1995) distingue entre dos modelos de «forastero» que han sido representados en la literatura y en la que «los forasteros» tienen una relación de alguna forma diferente con las colectividades dentro de las cuales viven. El «forastero» ha sido definido como «una síntesis de la cercanía y lejanía» (Simmel, 1950: 407), y como un desafío, cuando no una amenaza, a las sensibilidades de puntos de orientación ortodoxa. «El forastero» representado por Alfred Schutz (1976) necesita un escape, un refugio de su hogar base. Él (usualmente, el forastero en esta literatura es construido como un «él») típicamente se pone a sí mismo de lado y buscará asimilarse en su nuevo ambiente para dejar de serlo. No obstante, este proyecto de asimilación está predestinado a fracasar, ya que existe una insuperable «ruptura naturalizada de diferencia cultural y psicológica» (Ålund, 1995: 312) entre él y los locales. La no visibilidad de esta diferencia, por último, no es de ninguna ayuda, por el miedo que, al esconder su diferencia esencial, no le permite apoderarse de lo que no es legalmente suyo, él es, y siempre lo será, un forastero. La teoría de la conspiración contra los judíos es un ejemplo de dicha construcción de lo «otro».

El segundo modelo «de forastero» ha sido desarrollado por George Simmel (1950). El forastero del que habla está en mejor posición que el forastero de Schutzist, pues busca no desaparecer dentro de la colectividad narrativa, sino llevar adelante un diálogo con ella. A pesar de que no comparte el mito del origen común con el grupo, él trae nuevas cualidades al mismo, lo que puede darle el derecho a la solidaridad del grupo. Sin embargo, las tensiones entre este forastero y la colectividad tienden a surgir también, porque «el forastero puede convertirse en 'sí mismo', simbolizando lo forastero en vez de un individuo» (1950: 403).

El papel «del forastero» como innovador social y cultural puede ser explorado después, cuando la noción de hibridez sea discutida. Es importante enfatizar que, para ser «un forastero» como se definió antes, uno no debe ser un recién llegado a la sociedad, un migrante o un inmigrante. Las minorías «viejas», así como las «nuevas», constituyen esta «síntesis de cercanía y lejanía», incluyendo a las personas aborígenes que siempre han estado allí. Más aún, la cercanía del forastero puede ser emocional, no necesariamente geográfica. Probablemente existen pocas relaciones tan íntimas

como la relación entre amo y esclavo y, al mismo tiempo, tan fundamentalmente definida por la condición de otredad.

Es más, en la discusión «el forastero» ha sido representado no sólo como *en una posición minoritaria, sino, también, por lo menos, como en un relativo desempoderamiento*. Sin embargo, cualquier discusión no centrada en lo occidental de las relaciones entre «la comunidad» y «el forastero» ha incluido, a su vez, relaciones con forasteros dominantes, tales como el conquistador, el colonialista, el colono, quienes pueden estar en la minoría, pero de ninguna manera están desempoderados. Los procesos de construcción y manejo de fronteras se dan también en estas situaciones, como partes de procesos de acomodo y/o resistencia de la población local (Chatterjee, 1986; Stasiulis y Yuval-Davis, 1995), y las mujeres de los «otros» coloniales representan roles particulares en estos procesos (Jayawardena, 1995). Al mismo tiempo, para las minorías dominantes, la mayoría de la población puede adquirir características de «lo forastero» y «del otro». Asimismo, las minorías desempoderadas tienen que desarrollar estrategias de supervivencia y manejo de fronteras, lo cual a veces puede tomar la forma de construcciones opuestas de exclusión y demonización (ver, por ejemplo, Shahak, 1994, sobre la actitud de los judíos con los gentiles; y Gilroy, 1996, sobre la actitud de los negros con los blancos y judíos). Las narraciones de identidad de origen y destino son cruciales en este aspecto, como son las normas y regulaciones acerca de quién «pertenece» y quién no. Los códigos religiosos y otros códigos culturales relativos al matrimonio y divorcio son cruciales en la construcción de esos límites.

(78)

El racismo se presenta cuando la construcción de «lo otro» es usada para excluir y/o explotar al «otro» inmutable (Anthias y Yuval-Davis, 1983; 1992). Michel Wieviorka insiste en que lo que él llama «el espacio del racismo» (1994: 182) incluye ambos elementos, el primero de los cuales él conecta con temas de identidades y diferencia; y el segundo con temas de modernidad y desigualdad. También distingue entre cuatro tipos (ideales) de racismo que son frecuentes en el mundo de hoy. El primero es el universalista que inferioriza a los otros por ser no modernos o premodernos. El segundo, al que llama «la respuesta del blanco pobre», deriva de ansiedades respecto a perder y ser excluido de los beneficios materiales del mundo industrial moderno y culpar a los otros por ello. El tercer tipo tiene inflexiones antimodernas: apela a las tradiciones de la comunidad, la religión y la nación y convierte en demonio a aquellos que se piensa son excesivamente «modernos». El cuarto tipo emana de hostilidades intergrupos específicas que tienen historias específicas y relaciones complejas, transversales a las

condiciones de modernidad. Los mismos que son objeto de racismo pueden ser el objetivo (blanco) de diferentes, e incluso opuestos, tipos de racismo. Los judíos, por ejemplo, han sido acusados tanto de ser excesivamente modernos («el espíritu del capitalismo», para usar la etiqueta de Marx), y premodernos (exclusivistas, religiosos, nacionalistas). Sin embargo, las posiciones sociales diferenciales, así como la identidad del «otro» y las tradiciones con características propias y las memorias colectivas que están asociadas con «otros» específicos, afectan los contenidos de los racismos específicos que tienen lugar, así como su intensidad.

A pesar de que el racismo no puede ser reducido a construcciones de «raza», cada construcción racista tiene, por lo menos, alguna dimensión de encarnación mítica del «otro» y puede ser relacionado a cualquier parte del cuerpo. En un cartel antisemita en los EE. UU. en los años 20 titulado «¿Cómo los podemos identificar?», por ejemplo, entre las partes del cuerpo que son mencionadas, sumándose a la notoria imagen de la «nariz del judío», están el codo y las rodillas judías!

No obstante, el color de la piel ha llegado a ser el principal significante racista, estableciendo razas míticas que son «rojas», «amarillas» y «negras». Aunque en Australia, por ejemplo, se trataba del «peligro amarillo» de los asiáticos del Sureste contra el que fue establecida la mayoría de la legislación sobre inmigración de la «Australia blanca» (Delepervanche, 1989; Pettman, 1995), la asociación en las tradiciones culturales occidentales de «blanco» con «bueno» y «negro» con «malo» ha dado intensidad a la construcción de la negrura como un significante, así como un legitimizador de las ideologías y prácticas racistas. Como Tajfel señala:

«Negro» y «Blanco», que representan tan crudamente las diferencias en el tono de la piel entre grupos de seres humanos, son usados para simbolizar las distinciones entre vicio y virtud, infierno y cielo, demonios y ángeles, contaminación y pureza (1965: 130).

La asociación racista de la «negrura» con la maldad es una expresión de una tradición histórica cultural específica que opera en niveles más profundos, a veces inconscientes, en la civilización occidental, de la representación demoníaca colectiva (de la Campagne, 1983), y como tal constituye parte de los recursos y la herencia cultural de los europeos. La muy débil relación entre la «negritud» y el color de la piel de los «negros» puede ser

vista, por ejemplo, en el Código de Identidad de la Policía Metropolitana (que recibí de un funcionario de Relaciones de la Comunidad Metropolitana, en 1987), en el cual la categoría 3 era «tipos Negroides (puede ser leve o con piel blanca)» (Anthias y Yuval-Davis, 1992: 146). De acuerdo a como señala F. James Davis, en su libro *Who is Black?* (1993), en EE.UU. (y en Gran Bretaña) funciona la «norma de una gota», lo que quiere decir que incluso «una gota» de «sangre negra» (que, obviamente no es visible) es suficiente en esta sociedad para construir a una persona como negra. Como señala Judy Scales-Trent (1995), cuando tratamos sobre la negritud, tenemos que diferenciar entre raza y color. Más aún, como señaló Sander Gilman (1991), la negritud ha sido construida como una característica de minorías «no-negras», tales como judíos y moros (y añadiría, gitanos), para añadir la connotación de negritud en ellos. Sin embargo, negritud, como otros significantes culturales racistas, puede marcar la categoría de gente a la que hay que denigrar y discriminar. No obstante, los contenidos específicos de la estereotipización racista, más allá de su negatividad y las fronteras étnicas que traza, no son necesariamente fijos o consistentes. Diferentes imágenes racistas específicas serán añadidas a diferentes minorías étnicas «negras» y sus contenidos específicos pueden ser incluso contrastantes (como el afrocaribeño «violento» y el hombre asiático «débil»).

(80) La negritud ha sido asociada con maldad, con monstruos y vil sexualidad. «Medio demonio y medio niño» son las «personas insociables» que son la «Carga del Hombre Blanco», durante la época victoriana, de acuerdo al clásico poema de Rudyard Kipling. Winthrop D. Jordan lo señaló:

Las percepciones inglesas integran sexualidad con negritud, lo demoníaco y el juicio de Dios que creó originalmente al hombre, no sólo como «ángel», sino «blanco» (1974: 23).

Aquellas tradiciones demonológicas precedieron a la Europa Isabelina. A pesar de que la palabra «negra» no adquirió connotaciones negativas hasta tarde en la Edad Media, las preconcepciones de los europeos sobre los negros fueron moldeadas por ideas transmitidas a través de la Iglesia Medieval, antes de que hubiera un contacto cara a cara con los negros. Un ejemplo extremo de ello es descrito por Sander Gilman (1985) con respecto a los Polos, que tenían construcciones muy definidas de los negros sin haber tenido contacto directo con ellos. Daniel Siboni (1974) y Phil Cohen han

relacionado esta demonología a la sexualidad inconsciente del racismo. En las palabras de Phil Cohen:

Siboni ... muestra que la construcción de El Otro en los discursos racistas sigue una ruta que es específica a este modo inconsciente de funcionamiento. Sus estructuras superficiales de racionamiento consciente son rastreadas a un sistema de fantasía en el cual las representaciones de la sexualidad y la generación son organizadas en una forma perversa particular. Las posiciones de superioridad racial son asociadas con una imagen ideal de-sexualizada del cuerpo, una «concepción inmaculada» de orígenes, un destino eternamente regenerado; mientras que la inferioridad racial es asociada con un cuerpo degenerado o monstruoso, en el cual el poder de la sexualidad, reprimido en las otras personas, regresa como un principio puramente negativo (1988: 8).

Esta ideología de separación de mente / cuerpo = superioridad / inferioridad, y sus dobles estándares racistas / sexistas han sido, dicen Siboni y Cohen, parte de la historia inconsciente de la razón en la civilización occidental, y hecha para funcionar como un instrumento de dominación de clase y étnica sobre los «otros». Ello explica algunas de las resistencias profundamente enraizadas a estrategias antirracistas «razonadas».

Racismo y Sexualidad

(81)

Demonologías sexualizadas similares que combinan miedo y envidia hacia objetos racializados han existido no sólo con relación a los negros, sino también en la mayoría de las imágenes racializadas del «otro», como han demostrado Siboni (1983) y Gilman (1991) con relación a los judíos, y Eduardo Said (1978) y otros (ver, por ejemplo, Lewis, 1996; Lutz, 1991) con respecto a la tradición cultural oriental que ha racializado a las personas «exóticas» de Medio y Lejano Oriente. La dimensión encarnada del «otro» racializado, coloca a la sexualidad en el corazón del imaginario racializado, cuyos proyectos sueñan con placeres prohibidos y temores de impotencia sobre el «otro».

Estos sueños, por supuesto, están siempre altamente generalizados, aunque no siempre son heterosexuales (Kosofsky Sedgwick, 1992). En diferentes

contextos sociales y políticos, la combinación de sexualidad y relaciones de poder diferenciales se manifiesta en una variedad de formas físicas, políticas y/o económicas. La interacción de las relaciones de poder entre mujeres y hombres, así como aquellas entre amos y esclavos, los colonizadores y los colonizados, los locales y los «forasteros», ha tendido a crear algunos escenarios comunes que han sido representados en más de un contexto. Un tema literario común, por ejemplo (ver la novela de Doris Lessing *The Grass is Singing*, 1950, sobre el Sur del África; *My Michael* de Amos Oz, 1958, sobre Israel; y la novela de Harper Lee *To Kill a Mocking Bird*, 1960, sobre los EE.UU.), es el de la mujer desempoderada y aislada de la colectividad hegemónica que fantasea y a veces incluso se atreve a desarrollar relaciones sexuales con el hombre disponible de la colectividad racializada, quien está ahí como un sirviente o un trabajador. Los hombres de la colectividad hegemónica en esa narrativa, mientras ven al «otro» como inferior e incivilizado, también le temerán y envidiarán, atribuyéndole sexualidad y pasión omnipotentes. Una racionalización común para linchar a los hombres negros ha sido el real, pero con mayor frecuencia mítico coito sexual con mujeres blancas, que sólo se podía construir como una violación en este discurso. El mito del «otro» como violador es una fábula común en muchos contextos racializados. Según el argumento de Theresa Wobbe (1995: 92), el desafío generizado que el forastero presenta constituye una dimensión física-afectiva que es básica para el entendimiento de la violencia racista. Es estructurado alrededor del estereotipo común del asedio del forastero hombre, amenazando o violando a «nuestras mujeres», cuyo honor tiene que ser defendido.

(82)

La frecuencia del mito «del forastero» como violador, sin embargo, no debe impedir que nos demos cuenta de que la violación es una práctica violenta común dirigida contra las mujeres (y, a veces, hombres) de otras colectividades racializadas (ver discusión en el capítulo 5). Como también lo señala Theresa Wobbe, la frontera de la colectividad construida «entre 'nosotros' y 'ellos' indica a su vez las fronteras e intersecciones de las obligaciones y normas sociales» (1995: 94). Ella lo percibe como una dimensión central en el entendimiento de la violencia racista y la violencia contra las mujeres en la vida cotidiana, de igual manera que la ausencia de responsabilidades sociales hacia los otros, a menudo, implica la libertad de violar y atacar. Los objetivos para dichos ataques pueden ser no sólo «sus» mujeres, sino también las «traidoras», como las esposas de matrimonios mixtos.

Las relaciones entre los otros racializados, sin embargo, no siempre están engarzadas sólo con la violencia. Cynthia Enloe (1989: Capítulo 2) ha

descrito las industrias elaboradas de turismo sexual en las que los hombres orientalistas que sueñan con fuentes inagotables de placeres sexuales y objetos sexuales «exóticos» llegan a ser la fuente principal de supervivencia económica para individuos y comunidades pobres postcoloniales, en sitios que, a propósito, han tendido a ser lugares reservados para el «descanso y recreación» de las fuerzas armadas de EE.UU., tales como Tailandia, Corea del Sur y las Filipinas (1989: 36). A veces, estas relaciones van más allá de lo meramente sexual. Compañías de pedido de novias por correspondencia han florecido debido a la construcción de las mujeres orientales como las «esposas perfectas» —bonitas, dóciles, trabajadoras y dependientes— para hombres occidentales aislados y tímidos. Dichos matrimonios pueden ser vistos como la única oportunidad para aquellas mujeres (y, con frecuencia, para sus familias) de escapar de sus vidas de increíble dureza en sus sociedades de origen. Recientemente, la ubicación del mercado de «pedido de novias por correspondencia» ha sido trasladada a Europa Oriental, por una combinación de consideraciones económicas y racistas.

El fenómeno «Shirley Valentine», donde las mujeres son las turistas es algo semejante al de los hombres, a pesar de que la prostitución formal en la forma de gigolismo es menos común que simplemente consentir o no al sexo casual o no tan casual. Aquí, el intercambio se realiza más sobre las bases del placer mutuo que sobre el dinero por placer. Las mujeres occidentales turistas andan en busca de aventuras y experiencias sexuales mientras están fuera de casa, y los hombres locales obtienen sexo gratuito que no está disponible en las mujeres locales, las cuales están bajo estricto control social. A veces, estas relaciones sexuales se convierten en relaciones de amor y en matrimonios, en los que uno de los cónyuges migra. Sin embargo, en algunos casos, otras motivaciones pueden ser más importantes. Ha habido estudios que indican que la motivación de los hombres puede ser, a menudo, similar al síndrome de «pedido de novias por correspondencia»: la oportunidad de ganar una visa o una «tarjeta verde» y emigrar (Cohen, 1971). Otro estudio (Bowman, 1989) llevado a cabo entre tenderos en Jerusalén Oriental ha señalado otra motivación de los hombres locales como un desfogue para sus sentidos de frustración y desempoderamiento generalizados.

Bowman (1989) analizó las relaciones sexuales entre los tenderos y las turistas como entre hombres que son afeminados y mujeres que han asumido los clásicos roles de los hombres, porque ellas son las que se movilizan, las ricas, las poderosas. Pero este marco de análisis es demasiado simplis-

ta. En primer lugar, a pesar de que las mujeres turistas son poderosas, relativamente ricas y se movilizan, los que inician los vínculos sexuales son usualmente los hombres, cuyo «machismo» —en un contexto no amenazante por lo limitado— es una de las principales fuentes de atracción para las mujeres (como fue revelado en un programa de televisión: «Esther», BBC2, 21 de agosto de 1995). En segundo lugar, Bowman equipara feminización con castración y desempoderamiento, un modelo en el cual lo femenino es la imagen negativa pasiva del espejo de lo masculino, en el que, por supuesto (reconocido incluso por Freud), la femineidad nunca es, incluso en los sistemas sociales más constrictivos.

Otros autores (como Meaney, 1993; Nandy, 1983) han atribuido una imagen afeminada generalizada a las sociedades coloniales:

Una historia de colonización es una historia de afeminamiento. Los poderes coloniales identifican a sus personas sometidas como pasivas, con necesidad de orientación, incapaces de autogobernarse, románticos, apasionados, ingobernables, bárbaros —todas aquellas cosas por las cuales los irlandeses y las mujeres han sido tradicionalmente alabadas y despreciadas (Meaney, 1993: 233).

(84) Una vez más, en este imaginario, el afeminamiento y el desempoderamiento están siendo equiparados. No es de extrañar que Fanon (1986) (e incluso muchos de sus seguidores) hayan equiparado liberación con machismo, y es en esta coyuntura que, paradójicamente, las mujeres «liberadas» pueden llegar a ser desempoderadas.

Asimilacionismo y Separatismo

La racialización de la diferencia, incluso si es frecuente, de ninguna manera es la única forma en que son manejadas las diferencias culturales en la sociedad; tampoco son iguales las intensidades —o la forma— de todos los racimos. Wieviorka (1994) distingue los cuatro niveles de racismo, desde las formas débiles y desarticuladas, tales como el prejuicio, al racismo total. Éstas pueden ser vistas como un *continuum* en vez de niveles separados diferentes. En realidades sociales concretas coexisten y fluctúan constantemente diferentes intensidades y formas de racialización. Generalmente, esta coexistencia incluye, sin embargo, no sólo los diferentes niveles y formas

de racismo, sino también otras formas de manejo de la diferencia que pueden ser más o menos racializadas, tales como la asimilación, el separatismo, el multiculturalismo y la hibridización.

Si el racismo trata sólo sobre la exclusión y/o explotación del otro, la asimilación parece ser su opuesto. En vez de continuar erigiendo fronteras insuperables de segregación, el asimilacionismo los vuelve invisibles y pasables. El sueño americano del «crisol de razas», o el sueño francés de *libertad, igualdad, fraternidad*, no menciona ninguna membresía específica en una comunidad de origen, como una precondition para la membresía en una colectividad y el beneficio de todos los derechos que vienen con éste. Por el contrario, el profesor Knopfmacher (1984; Yuval-Davis, 1991c: 15-16), uno de los principales defensores del asimilacionismo en Australia, explícitamente sale al frente contra una conexión esencialista entre cultura y origen: «Con la anglomorfia firmemente establecida en Australia y estable como una roca, el carácter 'británico' del país es independiente de la 'raza' de los inmigrantes».

Sin embargo, como ha sido señalado (Balibar, 1990b), esta supuesta inclusividad universal puede ser muy engañosa. En primer lugar, porque aunque pueda existir un criterio no formal de exclusión, las conjeturas acerca de la naturaleza de la colectividad pueden ser tales que la asimilación simplemente no sería posible. Como ha enfatizado Paul Gilroy (1987), si «No hay un negro en la Bandera inglesa», y para ser británico, o al menos inglés, usted necesita ser blanco, entonces, las personas negras no podrán ser asimiladas a la colectividad inglesa. Más aún, siguiendo a Cathy Lloyd (1994), la construcción del universalismo derivado de la Ilustración, del modo en que ha sido desarrollado por la nueva derecha, incluye demandas de naturaleza humana universal que supuestamente ordenan que a las personas les gusta interactuar sólo con los de su propia «clase» (nacional-cultural). Incluso si la asimilación es posible o bienvenida en principio, este universalismo es engañoso, dado que los nuevos tendrán muchas desventajas relativas acumuladas contra ellos, en términos de redes de apoyo formales e informales, conocimiento del idioma, «forma correcta» de educación, etc.

En segundo lugar, la inclusividad del asimilacionismo universal es engañosa porque aunque los individuos puedan ganar la entrada sobre estas bases a la colectividad hegemónica, su identidad colectiva no lo hará. Sartre (1948) ha discutido el «antisemitismo liberal» en el cual los judíos podrían ser aceptados como personas bajo la condición de que no sigan existiendo como

judíos. Una lógica similar yace detrás del acto brutal del traslado de los niños aborígenes en Australia durante los años 50 y su crianza como blancos australianos. Actualmente, se están llevando a cabo investigaciones públicas en Israel relativas a acusaciones de que cientos de bebés judíos de Yemén fueron secuestrados de sus madres, a quienes se les dijo que habían muerto, pero que habían sido dados en adopción a familias de clase media ashkenazis. El destruir comunidades y familias y separar a los niños de sus padres sería, a menudo, central para practicar el asimilacionismo forzado. Dichas políticas desempoderan a las minorías y pueden reforzar su ubicación en posiciones subyugadas.

El separatismo es, continuamente, una estrategia de resistencia tanto al racismo como a la asimilación. Los proyectos separatistas son proyectos étnicos, usualmente de minorías desempoderadas, que buscan mejorar su posición relativa en la colectividad. Así, ellos promueven el fortalecimiento de las fronteras de la colectividad, su identidad colectiva y la cohesión social, económica y la autosuficiencia política. Comúnmente, los proyectos separatistas son promovidos por un grupo particular dentro de la colectividad que está usando un carácter distintivo religioso, nacionalista o racial cultural particular para este propósito. Un proyecto separatista que combina más de uno de estos caracteres distintivos es, por ejemplo, la «Nación del Islam» negra estadounidense –y ahora también, la británica– que combina el desarrollo de la economía negra autosuficiente como productores y consumidores, y su autoidentificación asertiva como negros, con la conversión de los negros al Islam como una alternativa del Tercer Mundo a la tradición colonialista cristiana (a pesar de que los musulmanes eran traficantes de esclavos). La «Marcha del Millón de Hombres», en 1995, a Washington DC, iniciada y liderada por Louis Farrakhan, el líder de la «Nación del Islam», que fue seguida por muchos de los líderes negros establecidos que previamente habían rechazado el separatismo, tales como Jesse Jackson, ha mostrado cuán seductor y poderoso puede ser tal movimiento.

Es necesario diferenciar entre separatismo y movimientos autónomos, que pueden tener diferentes ideologías, aunque no siempre prácticas distintas. Mientras que los movimientos autónomos ponen énfasis en el activismo, autonomía y autosuficiencia de las bases, como un paso inicial desde el que pueden cooperar con otros una vez que se sientan más empoderados y confiados, los movimientos separatistas construyen sus fronteras como absolutas y aceptan a otros, si lo hacen, sólo si ellos están listos para convertirse (esto es, asimilarse). Una de las piedras angulares de las políticas separatistas

es, a menudo, el prohibir las relaciones sexuales entre miembros de la colectividad y los otros.

El crecimiento de movimientos autónomos y separatistas entre grupos desempoderados ha estado muy ligado al surgimiento de las políticas de identidad y el carácter distintivo del multiculturalismo.

Multiculturalismo y Políticas de Identidad

Según Trinh Minh-ha (1989: 89-90) hay dos tipos de diferencias sociales y culturales: aquellas que amenazan y aquellas que no lo hacen. El multiculturalismo busca nutrir y perpetuar los tipos de diferencias que no lo hacen. Como concluyó Andrew Jakubowicz con relación a las políticas australianas de multiculturalismo:

El multiculturalismo les da a las comunidades étnicas la tarea de retener y cultivar, con la ayuda del gobierno, sus diferentes culturas, pero no se preocupa por las luchas contra las políticas discriminatorias que afectan a individuos o clases de personas (1984: 42).

Carl Schierup (1995) sostiene que el multiculturalismo es una base ideológica para el alineamiento trasatlántico, cuyo proyecto es la transformación del Estado de bienestar. Esta alineación aspira a la posición del credo hegemónico en la era contemporánea de la posmodernidad. Él argumenta, sin embargo, que las paradojas y dilemas de los existentes multiculturalismos presentan su marco ideológico con problemas similares a aquellos que los «socialismos reales» presentan al «socialismo».

(87)

El multiculturalismo ha sido desarrollado en Gran Bretaña como una forma principal de acomodo para la instalación de los inmigrantes y refugiados de los países ex colonias y, de manera general, ha seguido formas de legislación y proyectos políticos que fueron desarrollados para este propósito en los EE.UU., así como en otras sociedades ex imperialistas, como Canadá y Australia. En todos estos Estados existe un debate continuo acerca del multiculturalismo entre aquellos que desean una construcción continua de la colectividad nacional como hegemónica y asimilatoria, y aquellos que han estado clamando por la institucionalización del pluralismo étnico y la preservación de las culturas de origen de las minorías étnicas como partes legítimas del proyecto nacional. Una pregunta controversial relacionada es

hasta qué punto la conservación de las identidades y culturas colectivas es importante como una meta en sí misma, o sólo es un resultado de la voluntad colectiva. Otra es si los proyectos que buscan la conservación de las culturas pueden evitar la cosificación y esencialización de dichas culturas. Como Flo-ya Anthias plantea:

Los debates sobre diversidad cultural confunden la cultura con la etnia... ¿Son acaso las fronteras las que deben ser mantenidas o los artefactos culturales que actúan como cerco de púas? Sin embargo, la pregunta no es sólo sobre homogeneidad, sino también sobre la hegemonía cultural occidental (1993: 9).

En Australia, por ejemplo, el llamado de aquellos que objetan el multiculturalismo ha sido por una «sociedad anglomórfica», incluso si los miembros de la colectividad nacional australiana no son de origen anglo-céltico, como lo demuestra la cita anterior de Knopfelmacher (1984; ver también Yuval-Davis, 1991c: 14). En los EE.UU., el objetivo ideológico fue el «crisol de razas» americano. Sin embargo, aquellos que objetaron el multiculturalismo en el contexto norteamericano han enfatizado la primacía de su patrimonio cultural europeo: «¿Alguien podría argumentar seriamente que los maestros deben esconder los orígenes europeos de la civilización norteamericana?» (Schlesinger, 1992: 122). El factor decisivo en estas construcciones parece ser la identidad cultural colectiva, en lugar del origen étnico y el color de los miembros de la colectividad.

(88)

Sin embargo, sería un error suponer que aquellos que apoyan el multiculturalismo asumen una sociedad civil y política en la que todas las identidades culturales tendrían la misma legitimidad. En Australia, por ejemplo, el documento gubernamental sobre multiculturalismo hace hincapié en «los límites del multiculturalismo» (Oficina de Asuntos Multiculturales, 1989), y en todos los Estados, en los que el multiculturalismo es una política oficial, existen costumbres culturales (tales como la poligamia, el uso de drogas) que son consideradas ilegales, así como ilegítimas, dando prioridad a tradiciones culturales de la mayoría hegemónica. Es más, en las políticas multiculturalistas, la naturalización de la cultura hegemónica occidental continúa, mientras que las culturas minoritarias se cosifican y se diferencian del comportamiento humano normativo.

John Rex describe el multiculturalismo como una forma amplificada del Estado de bienestar en el cual «el reconocimiento de la diversidad cul-

tural enriquece y fortalece a la democracia» (1995: 31). Es el resultado de tres factores básicos: cuando los valores de culturas específicas contienen valores importantes en sí mismos que pueden enriquecer a la sociedad en su conjunto; cuando la organización social de las comunidades minoritarias les brinda apoyo emocional; y cuando la organización social también les ofrece medios más efectivos de obtener mayores recursos y defender sus derechos colectivos. No obstante, siempre surgen preguntas con respecto a la naturaleza de estos derechos colectivos y a las disposiciones específicas que tiene que adoptar el Estado a fin de cumplirlos con relación a los individuos y las colectividades en una población heterogénea. Jayasuriya ha señalado que existen dos temas separados involucrados aquí: «Uno es la centralidad de las necesidades en la provisión colectiva de bienestar y el otro es el difícil asunto de las fronteras de la necesidad al reclamar nuestros derechos» (1990: 23).

Como se discutirá más ampliamente en el capítulo 4, los aspectos más problemáticos de estas preguntas se hacen visibles cuando la provisión se relaciona no con el tratamiento diferenciado en términos de acceso al empleo o al bienestar, sino a lo que se ha definido como las diferentes necesidades culturales de diferentes etnias. Jayasuriya (1990) distingue entre necesidades, que son esenciales y que, por lo tanto, requieren ser satisfechas por el Estado, y anhelos, los cuales se ubican fuera del sector público y deben ser satisfechos dentro de la esfera privada de manera voluntaria.

La diferenciación entre los dominios público y privado juega un papel central en el delineamiento de fronteras de ciudadanía en la literatura (como se discutirá en el capítulo 4), aunque no se presta suficiente atención al hecho de que el dominio público contiene tanto al Estado como a la sociedad civil. Turner (1990), por ejemplo, centra su tipología de ciudadanía de acuerdo al grado en que el Estado ingresa o se abstiene de hacerlo en el dominio privado. Sin embargo, según muestran los ejemplos anteriores, en la construcción dicotómica de privado/público, las esferas privada y pública son culturalmente específicas, así como específicas al género (Yuval-Davis, 1991b). Todo el debate sobre multiculturalismo se tambalea ante el hecho de que las fronteras de la diferencia, así como las fronteras de los derechos sociales, son determinadas por discursos hegemónicos específicos, que usan tal vez una terminología universalista, pero definitivamente no universal. Y como se mencionó anteriormente, los discursos universalistas que no toman en cuenta los posicionamientos diferenciales de aquellos a quienes se refieren, a menudo encubren construcciones racistas (y, agregaría, sexistas, clasistas, discriminatorias hacia la edad, las capacidades, etc.).

Uno de los ejemplos principales de una perspectiva multiculturalista que cosifica y homogeniza a una cultura específica es el libro publicado en 1993 por UNESCO titulado *The Multi-Cultural Planet* (Laszlo, 1993). En él, el mundo es dividido en regiones culturalmente homogéneas, como «la cultura europea» (así como «la cultura rusa y la de Europa Oriental»), «la cultura norteamericana», «la latinoamericana», «la árabe», «la africana», etc., entre las cuales se deberían desarrollar diálogos y aperturas.

(90) Aunque a menudo el multiculturalismo es alabado por sus promotores como una estrategia antirracista principal, ha sido criticado por la izquierda por ignorar asuntos relacionados con las relaciones de poder, por aceptar como representantes de las minorías a personas en posiciones de clase y de poder que son muy diferentes a aquellas de la mayoría de miembros de esa comunidad, y por crear divisiones al enfatizar las culturas diferenciales de los miembros de minorías étnicas, en lugar de enfatizar lo que los une a otras personas negras (en el sentido de la división binaria global entre blanco/negro) que comparten con ellos situaciones difíciles similares vinculadas al racismo, la subordinación y la explotación económica (Bourne y Sivanandan, 1980; Mullard, 1980). Otras críticas desde la izquierda han estado dirigidas contra las posiciones «multiculturalistas» y «antirracistas» (Rattansi, 1992; Sahgal y Yuval-Davis, 1992), para señalar que en ambos abordajes existe la suposición inherente de que todos los miembros de una colectividad cultural específica están igualmente comprometidos con dicha cultura. Tienden a construir a los miembros de colectividades minoritarias como básicamente homogéneos, hablando con una voz cultural o racial unificada. Estas voces son construidas de la forma más distinta posible (dentro de los límites del multiculturalismo) de la cultura mayoritaria a fin de poder ser «diferentes»; de esta manera, dentro del multiculturalismo, mientras más tradicional y distante de la cultura mayoritaria sea la voz de los «representantes de la comunidad», será percibida como más «auténtica» dentro de dicha construcción. Esa perspectiva también ha prevalecido dentro del «antirracismo». La voz de los «negros» a menudo ha sido construida como la del héroe liberador macho, rechazando todo lo que pueda estar asociado con la cultura blanca eurocéntrica.

Tales construcciones no brindan espacio para los conflictos de poder y diferencias de intereses internos dentro de la colectividad minoritaria, por ejemplo conflictos relacionados con la clase, género y cultura. Más aún, tienden a asumir fronteras de la colectividad fijas, estáticas, ahistóricas y esencialistas, sin espacio para el crecimiento y el cambio. Cuando dicha

perspectiva se traduce en políticas sociales, la «autenticidad» puede convertirse en un recurso político importante, con el cual aquellos tomados como representativos de «la comunidad» pueden reclamar recursos económicos y otros del Estado (Cain y Yuval-Davis, 1990). Como observa Yeatman:

Se hace evidente que la concepción liberal del grupo requiere que el grupo asuma un carácter autoritario: habrá una cabeza del grupo que representa su homogeneidad de propósito al hablar con la única voz con autoridad. Para que ello ocurra, la política de voz y representación latente en la heterogeneidad de perspectivas e intereses debe ser suprimida. (1992: 4)

Por lo tanto, esta construcción liberal de la voz del grupo puede confabularse con liderazgos fundamentalistas que afirman representar la verdadera «esencia» de la cultura y la religión de su colectividad, y que tienen como uno de los temas prioritarios en sus agendas el control de las mujeres y de sus comportamientos (Sahgal y Yuval-Davis, 1992).

Con frecuencia, el multiculturalismo puede tener efectos muy perjudiciales para las mujeres en particular, dado que a menudo las culturas tradicionales «diferentes» son definidas en términos de relaciones de género culturalmente específicas, y el control del comportamiento de las mujeres (en el que las propias mujeres, especialmente las mujeres mayores, también participan y confabulan) a menudo es usado para reproducir las fronteras étnicas (Yuval-Davis y Anthias, 1989). Un ejemplo de dicha confabulación es, por ejemplo, el caso en el Reino Unido en que el juez rechazó una solicitud de asilo de una mujer iraní que tuvo que escapar de Irán luego de rehusarse a usar velos, porque «ésta es su cultura» (caso relatado por la abogada Jacqui Bhabha). Otro ejemplo es el de una niña musulmana que huyó del hogar de sus padres debido a su restrictivo control sobre ella, y fue colocada por los servicios sociales en otro hogar musulmán, aún más devoto, contra la voluntad de la niña y la defensa del Refugio de Mujeres Asiáticas (caso relatado por las trabajadoras de Southall Black Sisters).

Jeannie Martin (1991) describe una práctica multicultural contradictoria, en la que las prácticas de «familias étnicas» son evaluadas con relación a un modelo de «buena sociedad» que se torna idéntico a alguna norma no especificada de familia anglo «a nombre de las mujeres de la etnia», enfocándose en «prácticas atávicas» como la clitoridectomía, los matrimonios infantiles, etc., como los «límites de la diversidad multicultural». Martin describe este

abordaje como típico de los «eticistas» entre los teóricos multiculturalistas en Australia, y señala que lo que los motiva no es una verdadera preocupación por las mujeres, porque los etnicistas asumen que la subordinación de las mujeres es parte del orden natural de las cosas en las que la familia es lo principal. Más bien, éste es un mecanismo para clasificar a los hombres según la medida en que se desvían del modelo anglo, construido en este discurso como el modelo positivo ideal.

(92) Un modelo dinámico alternativo del pluralismo cultural ha sido desarrollado por Homi Bhabha (1990; 1994a; 1994b), eliminando la división espacio/tiempo y estructura/proceso, y enfatizando la naturaleza controversial y en constante cambio de las fronteras construidas de la «comunidad imaginada» nacional y de las narrativas que constituyen sus discursos culturales colectivos. Bhabha observa las contranarrativas que surgen desde los márgenes de la nación, de aquellos «híbridos» nacionales y culturales que han vivido, debido a la migración o el exilio, en más de una cultura. Dichos «híbridos» evocan así la manera como borran las «fronteras totalizantes» de su nación adoptiva. De hecho, tales contranarrativas no tienen que provenir de las minorías inmigrantes. La creciente voz de los pueblos indígenas, por ejemplo, es un caso de una contranarrativa que se escucha desde dentro. Es más, las contranarrativas sobre las fronteras de «la nación» han desintegrado a las antiguas naciones yugoeslavas y soviéticas; y, aunque no tan radicalmente en otras comunidades nacionales, la construcción de la nación y sus fronteras es un asunto de constante debate en todas partes. Es importante señalar en este contexto lo que Homi Bhabha dejó de considerar: que las «contranarrativas», aunque sean radicales en sus formas, no necesariamente tienen que ser progresistas en sus mensajes. Como Anna Lowenhaupt Tsing (1993: 9) sostiene, tales contranarrativas tienen que estar situadas dentro de negociaciones de significado y poder más amplias, al mismo tiempo que reconocen los intereses y las especificidades locales.

Otro peligro en el abordaje de Bhabha consiste en interpolar esencialismo por la puerta trasera; es decir, que las viejas construcciones «multiculturalistas» esencialistas y homogeneizadoras de las colectividades son atribuidas a las colectividades homogéneas de donde surgieron los «híbridos», reemplazando de esta manera la imagen mítica de la sociedad como un «crisol de razas» con la imagen mítica de la sociedad como una «ensalada mixta». Característica de dicha posición, por ejemplo, ha sido la descrip-

ción que hace Trinh Minh-ha de sí misma, en una Conferencia sobre Racismos y Feminismos en Viena (octubre de 1994), como alguien que está parada «en el margen, oponiendo resistencia tanto a la cultura mayoritaria y a aquella de su propio grupo», como si cada una de estas dos culturas fueran entidades fijas homogéneas externas a sus propias construcciones.

Sin embargo, Bhabha está consciente de que uno no puede realmente construir la propia identidad, incluso parcialmente, sobre la base de una experiencia precolonial «auténtica». Él indica el peligro resultante para los híbridos que intentan hacerlo caer fácilmente en una nostalgia esencializada. De esta forma, la hibridez a menudo toma la forma de mímica del eurocentro hegemonizado. Smadar Lavie (1992: 92) contrasta el modelo híbrido con uno desarrollado por Gloria Anzaldúa (1987). Ella sostiene que estos dos modelos presentan opuestos polares con respecto a la textualización de la experiencia vivida por el híbrido que ocurre en las zonas de la frontera interna entre nación e imperio. Los dos modelos afirman que la ambivalencia del híbrido tanto hacia la nación como hacia el imperio cataliza nuevos mapeos de las borrosas zonas fronterizas entre ellos. Sin embargo, lo de Bhabha es un modelo de hibridez orientado a la respuesta. Le falta agencia, al no empoderar al híbrido. Anzaldúa argumenta que cuando los híbridos rebuscan en sus pasados, no se trata de una nostalgia esencializada ni del rescate de un pasado precolonial «no contaminado». Por el contrario, la revisión del pasado pone de manifiesto su propia hibridez, y el reconocimiento de este pasado híbrido en términos del presente, empodera a la comunidad y le otorga agencia. Su énfasis en la comunidad contrasta marcadamente con la suposición de Bhabha del híbrido como otro individuo fragmentado, así como con la descripción de sí misma de Minh-ha. El rechazo de los híbridos a la individuación los empodera hacia una comunidad con agencia (con toda la problemática que esto involucra, por supuesto: Yuval-Davis, 1991b; ver también la discusión en el capítulo 4), para resistir la hegemonía del eurocentro, no sólo para reaccionar contra éste, sino para abrir también un nuevo espacio creativo en la zona fronteriza.

Éste es el tipo de hibridización que Jan Nederveen Pieterse (1994) considera como subyacente a los procesos de globalización que están ocurriendo en la actualidad en el mundo, en vez del modelo más común de globalización que tiende a describirlo como una creciente homogeneización.

Cambio Cultural y Modernidad

Chatterjee (1986) observó que la descolonización cultural ha anticipado y abierto el camino para la descolonización política, la mayor ruptura que ha marcado el siglo XX. Este proceso abarcó no tanto el retroceder a una edad dorada mítica en el pasado nacional, sino más bien un creciente sentido de empoderamiento, el desarrollo de una trayectoria nacional de libertad e independencia. Un tema central en este proceso de descolonización cultural ha sido la redefinición y reconstrucción de la sexualidad y las relaciones de género. Franz Fanon (1986) resumió parte de ello en su famoso llamado a que el hombre negro «reivindique su hombría». Como sostuvo Ashis Nandy (1983), el hombre colonial ha sido construido como afeminado en el discurso colonial, el camino a la emancipación y el empoderamiento es visto como la negación de esta afirmación. En muchos sistemas culturales, la potencia y la masculinidad parecen ser sinónimas. Dicha perspectiva no solo legitimó el estilo extremadamente «machista» de muchos movimientos anticolonialistas y de poder negro, también la posición secundaria de las mujeres en estas colectividades nacionales.

(94)

Sin embargo, la «emancipación de las mujeres» ha llegado a significar actitudes políticas y sociales mucho más amplias hacia el cambio social y la modernidad en una diversidad de proyectos revolucionarios y de descolonización, sea en Turquía, la India, Yemen o China (Kandiyoti, 1991b). Como apuntó Chatterjee (1990), debido a que la posición de las mujeres ha sido tan central a la visión colonial en la definición de las culturas indígenas, es allí donde se han dado las declaraciones simbólicas del cambio cultural. Ha sido uno de los mecanismos importantes en los que los proyectos étnicos y nacionales significaron –hacia el interior o hacia fuera– un cambio hacia la modernización. Sin embargo, estos cambios no estuvieron libres de ambivalencia, dado que han tenido que significar modernización e independencia nacional al mismo tiempo. En el mejor de los casos, el proceso de mímica fue limitado.

Uno de los puntos focales de los debates ha sido la medida en que la modernización debe ser considerada idéntica a occidentalización. Para muchos líderes nacionales del mundo colonial, el nacionalismo y el socialismo eran medidas de modernidad que debían adoptar a fin de derrotar exitosamente al enemigo colonial europeo. Es por ello que Chatterjee (1986), por ejemplo, ha considerado el nacionalismo en el mundo postcolonial como un discurso derivativo. Sin embargo, ello no supone que los dos

deben ser tomados como idénticos. El modelo colectivo de la hibridización empoderada de Anzaldúa (1987) es una forma mucho mejor de describir el proceso. Muchas tradiciones culturales y religiosas indígenas fueron apropiadas, por lo menos simbólicamente, como recurso para establecer emblemas nacionales y «guardianes de fronteras» de identidad simbólicos.

Debido a que a menudo la hegemonía del Estado-nación moderno en el mundo postcolonial ha sido muy limitada y principalmente confinada a los centros urbanos y las clases altas, el uso de tradiciones culturales y religiosas como guardianes de fronteras simbólicos ha permitido, en gran medida, la continua coexistencia del centro «moderno» con las secciones premodernas de la sociedad. En un período posterior, también permitió, en muchos casos, el surgimiento de una nueva generación de líderes que podían recurrir a esas mismas costumbres y tradiciones y desarrollar proyectos étnicos y nacionales de un tipo muy diferente. En dichos proyectos, lo que simbolizaba progreso y modernidad en los proyectos previos era ahora construido como imperialismo cultural europeo. Como alternativa, ha llegado a imponerse una construcción fundamentalista de «la verdadera» esencia cultural de la colectividad. Estas construcciones, sin embargo, con frecuencia no se asemejan más a las formas en que la gente solía vivir históricamente en estas sociedades que las previas de la «liberación nacional», tampoco han abandonado la modernidad y sus herramientas, ya sea los medios de comunicación modernos o las armas de alta tecnología.

Nuevamente, las mujeres juegan un papel importante en estos proyectos. En vez de considerárselas como símbolos del cambio, las mujeres son construidas en el papel de «portadoras de tradición». El acto simbólico de develar que tuvo un papel central en los proyectos emancipatorios es ahora superado por campañas para ponerles el velo a las mujeres a la fuerza, como sucedió, por ejemplo, en el Irán posrevolucionario. Incluso prácticas como el sati en la India pueden convertirse en focos de movimientos fundamentalistas que ven en el seguimiento de estas tradiciones, por parte de las mujeres, la salvaguarda de la esencia cultural nacional, funcionando como opuesto directo a la mirada colonial que se enfocaba en estas prácticas para construir la «otredad» (Chhachhi, 1991; Mani, 1989).

(95)

Fundamentalismo y Modernidad

El fundamentalismo es, probablemente, el movimiento social más importante de nuestros tiempos (Contention, 1995). Los movimientos funda-

mentalistas a lo largo del mundo, con toda su heterogeneidad, son básicamente movimientos políticos que tienen un imperativo religioso o étnico y buscan, de diversas maneras en circunstancias muy diferentes, controlar el Estado moderno y los poderes mediáticos al servicio de su evangelio. Este evangelio, que puede estar basado en ciertos textos sagrados o momentos vivenciales evangélicos vinculados a un líder carismático, es presentado como la única forma válida de la religión, la cultura étnica, la verdad (Sahgal y Yuval-Davis, 1992). Los movimientos fundamentalistas religiosos, por lo tanto, deben ser diferenciados de las teologías de liberación que, aunque son profundamente religiosas y políticas, en lugar de subyugar, cooperan con las luchas políticas no religiosas.

El fundamentalismo puede alinearse con diferentes tendencias políticas en diferentes países y manifestarse de diversas formas. Puede aparecer como una forma de ortodoxia, un mantenimiento de «valores tradicionales» o como un fenómeno radical de renacimiento, destituyendo formas impuras y corruptas de la religión en un «retorno a las fuentes originales». El fundamentalismo judío en Israel, por ejemplo, ha aparecido básicamente en dos formas, para las cuales el Estado tiene significados muy diferentes: una forma de sionismo de derecha, en el que el establecimiento del Estado israelí es en sí mismo un acto religioso positivo; y un movimiento no —o incluso— antisionista, que percibe en el Estado israelí una fuente conveniente para obtener poder económico y político con el fin de promover sus propias versiones de judaísmo. En el Islam, el fundamentalismo ha aparecido como un retorno al texto del Corán (fundamentalismo del madraza) y a la ley religiosa, el shariah (fundamentalismo del ulema). En los EE.UU., los movimientos fundamentalistas protestantes incluyen tanto fundamentalistas en el sentido original —aquellos que retornan a los textos bíblicos— y aquellos «cristianos renacidos» que se basan mucho más en experiencias religiosas emocionales (ver Sara Maitland, 1992).

(96)

Es importante diferenciar entre movimientos fundamentalistas de las mayorías dominantes dentro de Estados que buscan el dominio universal en la sociedad (tales como la nueva derecha evangélica en los EE.UU., el Irán de Khomeini o Yugoslavia Serbia), y movimientos fundamentalistas de minorías que intentan usar el estadio y los poderes y recursos mediáticos para promover e imponer su evangelio, principalmente entre sus propias bases específicas, que generalmente se definen en términos étnicos (tales como los fundamentalistas judíos de Lubavitch Hassid y los fundamentalistas hindúes y sikh en Gran Bretaña). No obstante, la identificación de diversas formas heterogéneas

de movimientos fundamentalistas, no invalida el uso del término «fundamentalismo» para identificar fenómenos sociales específicos. Todos los movimientos sociales principales –como los movimientos nacionalistas, socialistas y feministas– han sido similarmente heterogéneos.

El reciente surgimiento del fundamentalismo está vinculado con la crisis de la modernidad de órdenes sociales basados en la creencia en los principios de la ilustración, el racionalismo y el progreso. Tanto el capitalismo como el comunismo han probado ser incapaces de responder a las necesidades materiales, emocionales y espirituales de la gente. Una sensación general de desesperanza y desorientación ha abierto a la gente a las religiones transcendentales como una fuente de consuelo. Ellas brindan una brújula y un ancla que ofrece a la gente una sensación de estabilidad y seguridad, así como una identidad coherente. Cambian el centro de la estructuración del significado del individuo hacia los líderes en las instituciones religiosas.

El control de las mujeres y la familia patriarcal, generalmente, tienen una importancia central en las construcciones fundamentalistas de órdenes sociales. A menudo son consideradas como la panacea para todos los males sociales:

Una convicción evangélica ampliamente difundida proclama que la estabilidad en el hogar es la llave para la resolución de otros problemas sociales. Una vez que los errantes regresen al «hogar» y los pobres adquieran el sentido de responsabilidad que se encuentra en el fuerte sentido de familia cristiano, la pobreza acabaría (Marsden, 1980: 37).

(97)

Y la desertión de las mujeres de sus roles sociales correctos podría significar un desastre social:

La mujer tiene tal nivel de discapacidad biológica y responsabilidades familiares tan enormes que ello imposibilita que deje el pudra en una sociedad bien ordenada (Punida Mandrudi, citado en Imán, 1985: 24).

Una de las paradojas asociadas con el fundamentalismo es el hecho de que las mujeres confabulan, buscan alivio e incluso a veces ganan un sentido de empoderamiento dentro de los espacios designados a ellas por

los movimientos fundamentalistas (ver Yasmin Ali, 1992; Elaine Foster, 1992; Sara Maitland, 1992; y Nira Yuval-Davis, 1992a). Es un hecho bien conocido que a pesar del lugar subordinado que las mujeres ocupan por lo general en las instituciones religiosas, ellas constituyen la mayoría de sus miembros activos. Puede ser percibido como vinculado no sólo a la religión como una fuente de consuelo para los oprimidos, sino a la división emocional del trabajo entre los géneros, en la que las mujeres, como parte de su papel de guardianas del bienestar emocional y moral de los miembros de sus familias, también estarían activas en los dominios religiosos (Beth-Halakhmi, 1996). Además, el ser activas en un movimiento religioso permite a las mujeres un lugar legítimo en una esfera pública, que de otra manera podría estar bloqueada para ellas, y que en algunas circunstancias ellas podrían subvertir para sus fines, como por ejemplo, en la relación entre las niñas y sus padres. También puede, al mismo tiempo, ser menos amenazante, sin dejar de ser un desafío y un espacio para la consecución de logros personales, a los que se pueden sentir atraídas las mujeres de la clase trabajadora sin especialización y las mujeres frustradas de la clase media. A las mujeres de minorías raciales y étnicas, también, les puede ofrecer medios para defenderse, así como para desafiar a la cultura hegemónica racista. Sin embargo, el efecto general de los movimientos fundamentalistas ha sido muy perjudicial para las mujeres, limitando y definiendo sus roles y actividades y oprimiéndolas activamente cuando se salen de sus límites preconcebidos.

(98)

La cosificación y esencialización de las identidades vinculadas a las políticas fundamentalistas también han sido presentadas como una reacción defensiva a los procesos de globalización. Tanto Stuart Hall (1996) como Verena Stolcke (1995) se refieren al fundamentalismo cultural (aunque, considerando el fuerte énfasis puesto en las fronteras inmutables de la colectividad, podría ser preferible llamarlo fundamentalismo étnico). Dado el surgimiento del capitalismo global y la creciente sensación de desempoderamiento en un sistema político mundial en el que la autonomía política y la soberanía parecen significar cada vez menos, un número cada vez mayor de personas siente la necesidad de lo que Stuart Hall llama un retiro simbólico al pasado a fin de enfrentar el futuro. El mito del origen común y una construcción fija inmutable, ahistórica y homogénea de la cultura de la colectividad es usado de manera similar a la del fundamentalismo religioso. De hecho, la religión a menudo juega un papel central como significante cultural en estas construcciones culturales fundamentalistas.

Como señala Verena Stolcke, la aparente contradicción en el carácter distintivo liberal moderno, entre una invocación a una humanidad compartida que involucra una idea de generalidad de tal forma que ningún ser humano parece ser excluido, y un particularismo cultural traducido en términos nacionales, es sobrepuesta ideológicamente. El «otro» culturalmente, el inmigrante o un miembro de otras comunidades que no comparte el mismo mito de origen común, es construido como un foráneo y, en tal sentido, como un «enemigo» en potencia que amenaza «nuestra» integridad y singularidad nacional y cultural. En un giro ideológico adicional, la identidad nacional y la pertenencia, interpretadas como una sola particularidad cultural, se convierten, así, en una barrera insalvable para lo que, como humanos, en principio es natural, es decir, la comunicación. La separación total, de preferencia espacial, es considerada como vital para el bienestar humano común. Como indica Alexandra Ålund (1995), el ser humano es «la criatura fronteriza que no tiene fronteras». Existe una relación dialéctica sutil entre la necesidad del género humano de demarcar culturalmente su existencia única y la capacidad de transgredir socialmente fronteras entre seres humanos.

Globalización y Cultura

Esta transgresión de fronteras, sin embargo, nunca se realiza de manera simétrica y completa. Wallerstein (1974; 1980; 1989), quien fue el primero en desarrollar el modelo del «sistema mundial», lo describió básicamente en términos del desarrollo de una economía mundial en la cual existen relaciones desiguales entre el centro y la periferia. Otros modelos de globalización (por ejemplo, Peter Beyer, 1994; John W. Meyer, 1980; Roland Robertson, 1992; y Bryan Turner, 1994) han agregado a este modelo aspectos de una constitución política global, una cultura global y una sociedad global. De particular importancia en el desarrollo del proceso de globalización ha sido el desarrollo de las tecnologías de información y la resultante compresión del tiempo/espacio (Cohen, 1995). Al mismo tiempo, es importante darse cuenta que el proceso de globalización no necesariamente conduce a un proceso de homogeneización como se ha entendido en el discurso de modernización, que percibe las diferencias globales básicamente como diferentes locaciones/escenarios a lo largo del mismo camino que conduce hacia el modelo occidental. Jan Nederveen Pieterse (1994) apunta que conduce más bien a la hibridización. Dado que existen múltiples procesos de globalización en funcionamiento (económicos, políticos, sociales y

culturales), la globalización debe ser percibida como hibridización estructural, el surgimiento de nuevas formas mixtas de cooperación e hibridización cultural, el desarrollo de culturas mixtas translocales. Talal Assad (1993) ha explorado la noción antropológica de «historia» y la medida en que uno puede construir una noción de «historia autónoma» en los contextos de expansionismo europeo y globalización. Al igual que Pieterse, Assad encuentra absurda la noción de que la globalización y el préstamo cultural conduzcan a la homogeneización, y ofrece la noción de traslación. Dicha noción nunca trata simplemente de una reproducción de identidad, y el modo y las condiciones bajo las cuales tiene lugar la traslación (desde la imposición forzada al préstamo voluntario) afectan las versiones de poder que son producidas y las nuevas posibilidades que se abren:

Sin embargo, aunque el resultado de estas posibilidades nunca es plenamente predecible, el lenguaje en que son formuladas las posibilidades es crecientemente compartido por las sociedades occidentales y no occidentales, de la misma manera que las formas de poder y subyugación (1993: 13).

(100) Este proceso de globalización, sin embargo, no necesariamente debe ser analizado dentro del «marco posmoderno» (Rattansi, 1994), pues podría suponer, erróneamente, que la globalización no existía antes de la era posmoderna, y más aún, que todas las sociedades involucradas en ese proceso son «posmodernas», es decir, ya han vivido una era de «modernidad».

La noción de lo «global» a menudo es construida como opuesta a aquella de lo «local». Las comunidades locales pueden tener relaciones diferentes con el proceso de globalización. En cierta medida, por lo menos, pueden seguir existiendo fuera de los procesos de globalización; pueden coexistir con la influencia / el contexto global, y también pueden estar constituidas como una reacción a los procesos de globalización y convertirse en un sitio de resistencia. Sin embargo, no se debe suponer que el significado y las implicancias de estos procesos son necesariamente los mismos para personas localizadas en diferentes clases, posiciones étnicas y de género en estas comunidades. Talal Assad (1993: 9-10), por ejemplo, contrasta la celebración de James Clifford (1988) del «creciente alcance de la agencia humana que la movilidad geográfica y psicológica permite hoy en día» con el profundo pesimismo de Hannah Arendt (1975), una refugiada de los nazis,

quien habló del «desarraigo y superfluidad que han sido la maldición de las masas modernas».

No obstante, los desarrollos tecnológicos en transporte y comunicación de los años recientes implica que las «comunidades» pueden ser establecidas por personas que viven lejos unas de otras, especialmente cuando sus posiciones de clase y ocupación les otorga acceso a estos medios de comunicación. Es de particular importancia en las relaciones globales / locales la existencia de comunidades en diáspora. Dadas las nuevas tecnologías de comunicación, resulta más fácil que nunca que las comunidades inmigrantes se mantengan en contacto con el país de origen, así como con otras comunidades de inmigrantes del mismo país en otros lugares. Los videos, la radio, la televisión y la Internet, como los medios de transporte internacionales relativamente rápidos y baratos, hacen mucho más fácil que nunca la reproducción del idioma y la cultura popular, así como el «estar al día» con lo que sucede en la «madre patria» y en las comunidades en diáspora en otros países. Ello puede crear sus propias penosas paradojas. Phil Cohen hizo mención (en el discurso anual de 1996 de la Unidad de Nuevas Etnias, Universidad de Londres del Este) al hombre de Bangla Desh que entrevistaron en la Isla de Perros, quien habló sobre cuán conectado se sentía con su comunidad aldeana en Bangla Desh vía correo electrónico y, al mismo tiempo, tenía miedo de abrir la puerta de su casa por temor a un ataque racial.

Otra dimensión de las «comunidades no territoriales» es el fenómeno de los matrimonios arreglados, como en las comunidades sudasiáticas y las judías ortodoxas, de «intercambio de novias» entre diferentes comunidades en diáspora, así como entre ellas y la «tierra natal». Éste es un mecanismo poderoso para continuar los vínculos íntimos y la construcción inclusiva de las fronteras de «la comunidad». Estos vínculos atraviesan las fronteras de los diferentes territorios geográficos y las fronteras políticas de los diversos Estados de los que los miembros de estas comunidades en diáspora son ciudadanos. (101)

Las nuevas tecnologías de comunicación han contribuido al impacto de los cambios políticos globales (tales como la descolonización del África y la victoria del sionismo en Israel / Palestina). El resultado fue la existencia de un nuevo rol para la «tierra natal», más central y concreto, para las comunidades en diáspora como los judíos y los negros, cuyos vínculos con su país de origen habían tenido durante muchas generaciones más bien un significado simbólico. De ese modo, los procesos de globalización y de migración no necesariamente han debilitado la poderosa conexión entre las fronteras

(1983) de la «comunidad imaginada» de Anderson y territorio específico. Por el contrario, aunque las comunidades en diáspora obtienen legitimación social y política en sociedades «multiculturalistas» y pluralistas, varios de los proyectos políticos que han surgido en diversas comunidades en diáspora han estado preocupados por el apoyo a luchas políticas y militares en la tierra natal, sea en Irlanda, Israel, India o Ruanda, que tiene como objetivo «liberar» a la tierra natal de los «otros». Tales proyectos tienen correspondencia con el surgimiento del «fundamentalismo cultural» discutido anteriormente, como la forma prevaleciente de racismo contemporáneo en Occidente. Es importante observar que estos movimientos fundamentalistas culturales, que han sido analizados como reacciones defensivas a los procesos de globalización, asuman un vínculo inherente entre cultura y territorio. Muy a menudo este vínculo es construido en torno a la noción de «hogar» o —como se articula de manera más exacta en alemán— *Heimat* (Rätzl, 1994). Como Phil Cohen (1995) ha señalado, el «hogar» es una estructura profundamente generizada, otra faceta de la profunda conexión entre las relaciones de género y la construcción de colectividades. El carácter profundamente generizado de la «limpieza étnica» (ver la discusión en el capítulo 5) que, en el peor de los casos, puede emanar de dichas construcciones, es un intento de «resolver» las contradicciones entre políticas de identidad esencializadas y una realidad política y económica que jala en otras direcciones.

Conclusión

(102)

Según James Donald: «Una nación no se expresa a través de su cultura, es la cultura la que produce 'la nación'» (1993: 167).

La posición desarrollada en el presente capítulo (y en general en el libro) se resiste a la «culturización» —es decir, «la colonización de lo social por lo cultural»— y reconoce la importancia primaria de los múltiples procesos de las relaciones de poder y las actividades y estructuras micro y macro sociales, económicas y políticas. Sin embargo, dentro de este contexto, la utilización de diversos recursos culturales, especialmente de guardianes de frontera simbólicos (Armstrong, 1982), juega roles decisivos en la (re)construcción continua de colectividades e identidades colectivas y la administración / control de sus fronteras. Aquí la cultura es percibida no como «algo» fijo cosificado, sino más bien como un proceso dinámico en constante cambio, lleno de contradicciones internas con diferentes agentes sociales y políticos, posicionados diferencialmente, usado de maneras diferentes. Pero

la capacidad de las «materias culturales» de soportar el uso y los significados diferenciales hace más fácil que los proyectos culturales hegemónicos sean naturalizados. La necesidad social, política y moral fundamental de relacionarse con otros entes sociales, a menudo exagera la necesidad de construir diferentes culturas como si fueran completamente distintas y separadas. Sin embargo, históricamente ninguna cultura contemporánea se ha desarrollado en total aislamiento de otras culturas (Lowenhaupt Tsing, 1993) y la dirección de las influencias ha sido de este a oeste y de sur a norte, y viceversa. De manera similar, las contranarrativas y la pluralidad de los proyectos promovidos por aquellos que ocupan posiciones diferentes no corresponden únicamente a la «era posmodernista».

El capítulo examinó construcciones de cultura y narraciones de identidad y cómo ellas han sido usadas en la administración de fronteras tanto de maneras excluyentes como incluyentes. También revisó las formas en que los procesos de cambio cultural, descolonización y globalización han estado vinculados con diferentes modos de políticas híbridas y fundamentalistas.

La centralidad de las relaciones de género y la sexualidad para la construcción cultural de la identidad y la diferencia han sido delineadas con relación a todos los temas discutidos en el capítulo. Las culturas hegemónicas presentan una visión específica sobre el significado del mundo y la naturaleza del orden social. Las relaciones entre mujeres y hombres son cruciales para dicha perspectiva y, por lo tanto, en la mayoría de sociedades también lo es el control de las mujeres por los hombres. Muchas veces las mujeres son construidas como los símbolos culturales de la colectividad, de sus fronteras, como portadoras del «honor» de la colectividad y como reproductoras intergeneracionales de cultura. Generalmente se desarrollan códigos y regulaciones específicas, definiendo quién / qué es un «hombre correcto» y una «mujer correcta», de central importancia para las identidades de los miembros de la colectividad. Los sentimientos de desempoderamiento que resultan de los procesos de colonización y subyugación con frecuencia han sido interpretados por los hombres colonizados como procesos de emasculación y/o feminización. La (re)construcción de los roles de los hombres —y, más importante aún, a menudo incluso de las mujeres— en los procesos de resistencia y liberación ha tenido un rol central en la mayoría de dichas luchas. Sin embargo, dado que las culturas no son homogéneas y las construcciones hegemónicas específicas de las culturas están estrechamente relacionadas con los intereses del liderazgo dominante

dentro de la colectividad, estas construcciones hegemónicas muchas veces van en contra de los intereses de las mujeres, quienes, por lo tanto, se encuentran en una posición ambivalente con respecto a estos proyectos hegemónicos.

Ésta es la ambivalencia que se discute en el siguiente capítulo con referencia a la ciudadanía de las mujeres y la diferencia social.

4. CIUDADANÍA Y DIFERENCIA

En los últimos años, la «ciudadanía» se ha convertido en un tema muy popular de debate, del cual se han apropiado tanto la izquierda como la derecha, a nivel nacional e internacional, así como las feministas. Aquí, la «ciudadanía» no sólo se usa en el estrecho sentido formalista de tener el derecho de portar un pasaporte en particular, sino como un concepto general que resume la relación entre el individuo y el Estado. Como acota Melanie Phillips (1990), «Parece haber un gran deseo de poseerla, aunque nadie sabe exactamente qué es».

En efecto, la ciudadanía es un concepto esquivo (como muchos otros). Ha sido construido de diferentes formas en diferentes sociedades y ha pasado por cambios históricos dentro del mismo estado y sociedad. Ha sido objeto de ideologías en disputa de izquierda y de derecha, y usado como principio organizativo inclusivo y exclusivo, como herramienta de movilización política y como un medio de despolitización de la población. Además, a pesar de su terminología universalista, ha sido empleado de manera diferente a diferentes segmentos de la población en cada país.

En este capítulo discuto sobre la ciudadanía como un constructo de múltiples niveles, que se aplica a la pertenencia de la gente a una diversidad de colectividades –locales, étnicas, nacionales y transnacionales. La afirmación básica del capítulo es que un estudio comparativo sobre ciudadanía debe considerar el tema de la ciudadanía de las mujeres no sólo en contraste con aquella de los varones, sino también con relación a la afiliación de las mujeres a grupos dominantes o subordinados, su etnia, origen y lugar de residencia urbana o rural. También debe tomar en cuenta las posturas globales y transnacionales de estas ciudadanías.

Al hacer esto, el capítulo aborda cuatro temas principales. En primer lugar, explora la relación entre la ciudadanía como individuo y como fenómeno colectivo y cómo esto se relaciona con nociones de nacionalismo y «la comunidad». A continuación, el capítulo revisa las nociones de derechos sociales y diferencia social y las formas en que éstos se relacionan con debates sobre el multiculturalismo y las relaciones de género.

Bryan Turner (1990) ha construido una influyente tipología comparativa de la ciudadanía basada en dos dimensiones –los ejes público/privado

y activo/pasivo. Es interesante que aunque la tipología de Turner es ciega al género (Yuval-Davis, 1991b; Walby, 1994), estas dos dimensiones a menudo han sido usadas para describir diferencias de género en general y diferencias respecto a la ciudadanía de las mujeres en particular (Grant y Newland, 1991; Pateman, 1988). Por tanto, el presente capítulo procede a explorar estas dos dimensiones y cómo deberían ser teorizadas en la búsqueda por construir un marco de análisis comparativo no centrado en occidente de la ciudadanía generizada. La tercera pregunta principal abordada en este capítulo tiene que ver con la relación de la dicotomía público/privado con las divisiones entre familia, sociedad civil y el Estado.

En la parte final del capítulo se explora las nociones de ciudadanía activa, así como las formas en que han sido construidas por la derecha y la izquierda en los ámbitos políticos y sociales y cómo estos se relacionan con los derechos y deberes ciudadanos.

Sin embargo, es preciso hacer una advertencia antes de empezar a explorar los diversos temas considerados en el capítulo. Al abordar la noción de ciudadanía también es importante recordar que, como Floya Anthias y yo comentamos previamente (Yuval-Davis y Anthias, 1989: 6), la noción de ciudadanía por sí misma no puede encapsular adecuadamente todas las dimensiones de control y de negociaciones que se dan en diferentes áreas de la vida social; tampoco puede abordar de manera adecuada las formas en que el propio Estado da forma a su proyecto político. Sin embargo, el estudio de la ciudadanía puede dar luces sobre algunos de los temas principales involucrados en las complejas relaciones entre individuos, colectividades y el Estado, y las formas en que las relaciones de género (así como otras divisiones sociales) afectan y son afectadas por ellas.

(106)

Ciudadanía, Nacionalismo y Comunidad

En la tradición liberal, la ciudadanía ha sido construida en términos completamente individualistas. La ciudadanía es definida como un

conjunto de expectativas normativas que especifican la relación entre el Estado-nación y sus integrantes individuales que, a través de procedimientos, establecen los derechos y obligaciones de los integrantes y un conjunto de prácticas a través de las cuales se realizan estas expectativas (Waters, citado por Peled, 1992: 433).

Esta definición difiere significativamente de la definición de ciudadanía de T. H. Marshall (1950; 1975; 1981), quien ha sido el más influyente teórico sobre ciudadanía en Gran Bretaña. Según Marshall, la ciudadanía es

una condición conferida a aquellos con membresía plena en una comunidad. Todos los que poseen esta condición son iguales respecto a los derechos y deberes investidos en esta condición (1950:4).

Estos derechos y responsabilidades están relacionados con los derechos civiles, políticos y sociales. Marshall desarrolló un modelo evolutivo de la ciudadanía en el cual el círculo de aquellos que recibieron derechos así como el tipo de derechos que gozaban se ampliaron históricamente. Marshall localiza el periodo formativo de los derechos civiles en el siglo XVII, de los derechos políticos en el siglo XIX y de los derechos sociales en el siglo XX con el desarrollo del Estado de bienestar.

La diferencia más importante entre estas dos definiciones es que la definición liberal construye al ciudadano/a como integrante individual de un Estado, mientras que la definición de Marshall construye al ciudadano/a como integrante de una comunidad. Esto es importante porque la definición de Marshall plantea la posibilidad de una ciudadanía de múltiples niveles, tanto en colectividades sub como supra-estado, así como la cuestión de las relaciones de estas colectividades con el Estado.

Hall y Held (1989) han señalado que la utilidad de la definición de Marshall es el relacionar la ciudadanía con «la comunidad» en vez de con «el Estado», lo que evita identificar la ciudadanía en su amplia definición social simplemente con el Estado-nación. Originalmente, la ciudadanía surgió como una ideología en la polis griega, donde estaba confinada a las ciudades. Actualmente también existe la necesidad de poder relacionar la ciudadanía con las políticas locales, especialmente en torno a empresas como el Greater London Council⁵, y otras autoridades locales radicales en Gran Bretaña durante la década de 1980, que desarrollaron nuevos mecanismos de rendición de cuentas entre el Estado local y diferentes segmentos de la población local. De manera similar, en muchos países, el Estado ha

⁵ NT: El Greater London Council (GLC) era el organismo administrativo de más alto nivel de gobierno local para la Gran Londres de 1965 a 1986, en que fue abolido.

logrado penetrar sólo de manera parcial en la sociedad civil. Allí las comunidades étnicas tradicionales tienen autonomía parcial y sus normas y regulaciones construyen la mayor parte de dimensiones de la vida cotidiana (Suad Joseph, 1993). Al mismo tiempo, con el desarrollo de la Unión Europea y con los procesos de globalización económica y de las comunicaciones, que limitan progresivamente la autonomía de los estados-naciones, así como las masivas migraciones voluntarias y forzadas, la ciudadanía también debe ser analizada en términos internacionales, si no, de hecho, globales. La «ciudadanía global» también ha sido mencionada con relación a la creciente interdependencia internacional respecto a asuntos ecológicos, así como con relación al Nuevo Orden Mundial y el creciente papel político, militar y legal de las Naciones Unidas.

(108) La noción de «la comunidad» usada en la definición de Marshall es tan vaga como para extenderse desde una aldea hasta una «aldea global» y así es capaz de reflejar esta multidimensionalidad de la ciudadanía. Al mismo tiempo, sin embargo, la noción de la «comunidad» en la definición de ciudadanía evoca un fuerte «sentido de pertenencia» y de identidad nacional que la ciudadanía puede brindar. La noción andersoniana (1983) de la nación como la «comunidad imaginada» y la comunidad marshaliana de ciudadanía están siendo unificadas de manera no problemática. Ello plantea el asunto de la relación entre «la comunidad» y el Estado y cómo ello afecta a la ciudadanía de la gente. Los debates en la literatura entre los «liberales» y los «comunitarios» (ver, por ejemplo, Avineri y Shalit, 1992; Daly, 1993; Nimni, 1996; Phillips, 1993) y los «republicanos» (Oldfield, 1990; Peled, 1992; Roche, 1987; Sandel, 1982) se relacionan con estos temas.

Según la descripción de Roche (1987), en la tradición liberal se presume que los ciudadanos individuales tienen igual estatus, iguales derechos y deberes, etc., de tal forma que se supone que los principios de desigualdad que se derivan del género, la etnia, clase u otros contextos no son relevantes para el estatus de la ciudadanía como tal. Por tanto, los/as ciudadanos/as son contruidos no como «miembros de la comunidad» sino como *extraños* entre sí, aunque comparten un complejo conjunto de suposiciones y expectativas mutuas que, cuando no se cumplen, pueden ser exigidas por el Estado.

Sin embargo, esta abstracción liberal del sí mismo (*self*) ha sido criticada por los «comunitarios» que afirman que las nociones de derechos y deberes, así como aquellas de igualdad y privacidad, no tienen significado fuera del contexto de comunidades específicas (Ackelsberg, de próxima publicación). Discutiremos este argumento relativista más adelante en este

capítulo (la discusión en el Capítulo 3 sobre multiculturalismo también es relevante aquí). Sin embargo, con fundamentos diferentes, quienes proponen el republicanismo, como Sandel (1982), también encuentran que la construcción individualista de la ciudadanía es muy insatisfactoria. Argumentan que dicha construcción niega la posibilidad de que la ciudadanía constituya la membresía en una «comunidad moral» en la que la noción del «bien común» antecede a aquella de la opción ciudadana individual. La construcción liberal de ciudadanía, según Sandel, supone la prioridad del «derecho sobre el bien». El republicanismo, de otro lado, construye la ciudadanía no sólo como un estatus sino también como un medio de participación activa y participación en la «determinación, práctica y promoción del bien común». La voluntad y capacidad para participar constituyen la propia virtud cívica y no son sólo una expresión sino una condición de la ciudadanía.

Sin embargo, como comenta Peled, «Ello plantea la pregunta de cómo se constituye la comunidad [moral] republicana y qué cualidades se requieren para la participación activa en ella» (1992: 433). Según él, se pueden discernir dos nociones distintas de comunidad en el actual resurgimiento del republicanismo: una comunidad débil, en la que la membresía es esencialmente voluntaria, y una comunidad histórica fuerte, que es descubierta, no formada por sus miembros. En una comunidad fuerte, su existencia continua es un valor importante en sí mismo y se convierte en uno de los imperativos más importantes, si no el más importante, de la «comunidad moral».

La membresía a una «comunidad fuerte» no es, por tanto, completamente voluntaria o un asunto de opción, sino que está cohesionada por una «relación imperecedera», que a menudo, aunque no necesariamente, es el resultado de un mito sobre un origen común, y está claramente vinculada por un mito de destino común. En otras palabras, esta «comunidad fuerte» es la «comunidad imaginada» nacional. Como comunidad fuerte, no hay diferencia entre construcciones republicanas de la «comunidad moral» y las construcciones de tipo *Gemeinschaft* de «comunidad nacional». Los comunitarios llegan al punto de argumentar que «No tiene sentido hablar de individuos que constituyen una comunidad; más bien, las comunidades constituyen a individuos» (Ackelsberg, de próxima publicación: 5).

Entonces surge la pregunta, qué sucedería con aquellos miembros de la sociedad civil que no pueden convertirse o no se convertirían en miembros plenos de esa «comunidad». Casi en todos los Estados contemporáneos hay inmigrantes y refugiados, minorías «viejas» y «nuevas», y en socie-

dades de colonos (donde proyectos colonialistas han constituido nuevas colectividades nacionales independientes: Stasiulis y Yuval-Davis, 1995), también pueblos indígenas que no son parte de la comunidad nacional hegemónica. Además, hay muchos miembros de la sociedad civil que existen total o parcialmente en lo que Evans (1993) llama «la matriz marginal de la sociedad» y quienes, aunque compartan el mito del origen común de «la comunidad», no comparten importantes sistemas de valores hegemónicos con la mayoría de la población en asuntos sexuales, religiosos u otros y, por lo tanto, no son parte, al menos parcialmente, de la «comunidad moral».

Para Peled (1992) esta realidad no es suficiente para rechazar la postura republicana, que ve en la continuidad de la existencia histórica de «comunidades nacionales fuertes» un dictamen moral por derecho propio, incluso si ello implica la continua exclusión de todos los «extraños». Su solución (siguiendo a Oldfield, 1990) es una construcción de ciudadanía en dos niveles: una membresía plena en la «comunidad fuerte» para aquellos que pueden ser incluidos; y para las personas que no pueden ser incluidas, «un estatus residual, truncado, similar a la noción liberal de ciudadanía como un paquete de derechos. Los portadores de esta ciudadanía no comparten la atención al bien común, pero están seguros en su posesión de lo que consideramos derechos humanos y civiles esenciales».

(110) En otras palabras, Peled sugiere la institucionalización de un sistema de ciudadanía excluyente de dos niveles como una forma de resolver la discrepancia entre las fronteras de la sociedad civil y las fronteras de la colectividad nacional hegemónica. De hecho, esta solución está lejos de ser políticamente satisfactoria, dado que condona abiertamente la discriminación y la racialización de los ciudadanos sobre bases nacionales (Peled menciona a Israel y su tratamiento de los palestinos, que han sido ciudadanos del Estado desde 1948, como un caso ideal de un Estado que ha manejado exitosamente un sistema de este tipo). Tampoco es teóricamente satisfactorio, porque dicotomiza a la población en dos colectividades homogéneas —aquellos que están dentro y aquellos que están fuera de la colectividad nacional— sin prestar atención a otras dimensiones de las divisiones sociales y posiciones sociales, tales como el género, la etnia intranacional, la clase, la sexualidad, la capacidad, la etapa en el ciclo de vida, etc., que yo sostengo, son cruciales para las construcciones de ciudadanía, así como la individualidad.

Sin embargo, a pesar de todas estas reservas, la postura arriba descrita por lo menos reconoce la naturaleza potencial e inherentemente contra-

dictoria de la ciudadanía como individual y comunal, inclusiva y exclusiva. En los trabajos de Marshall (1950; 1975; 1981), estos temas no son problematizados y hay una suposición automática de una yuxtaposición entre las fronteras de la sociedad civil y las fronteras de la comunidad nacional. No por casualidad, Theodor Shanin (1986) una vez observó que en inglés, a diferencia de otros idiomas (como el ruso o el hebreo), falta un término que exprese la noción de nacionalidad étnica, para diferenciarla de la nacionalidad que es equivalente a la ciudadanía formal en un Estado. En diferentes Estados y sociedades, la relación entre las dos difiere enormemente y pueden ser estructuradas formal o informalmente, de tal forma que se dé prioridad a una colectividad étnica/nacional hegemónica o varias de ellas; de manera que tal membresía pueda o no ser de importancia primordial para la propia identidad; de modo que otorgue a los miembros un acceso más fácil o más difícil a toda una gama de facilidades sociales, económicas y políticas; de tal forma que establezca o no en la ley que los miembros de diferentes colectividades tendrían derecho a una gama diferencial de derechos ciudadanos civiles, políticos y sociales. Un estatus común en Europa, por ejemplo es el del «morado», que tiene derecho a la mayoría de derechos sociales y civiles, pero se le niegan los derechos políticos nacionales al voto. Paradójicamente, aunque la teoría de ciudadanía de Marshall no se relaciona con ninguno de estos temas, su definición conceptual de la ciudadanía como membresía en la comunidad en vez de relativa al Estado, puede brindarnos el marco para estudiar casos específicos de la ciudadanía diferencial de múltiples niveles que tienen las personas en su comunidad étnica, su comunidad local, el Estado, y a menudo, cada vez en mayor medida estos días, también en organizaciones supranacionales. (111)

Sin embargo, en este punto es necesaria una palabra de cautela. Como he explicado en mayor detalle en otras publicaciones (Cain y Yuval-Davis, 1990; Yuval-Davis, 1991b) es importante no percibir «la comunidad» como una unidad natural dada, a la cual uno puede pertenecer o no. Como Chantal Mouffe comenta acertadamente, «La política trata sobre la constitución de la comunidad política, no sobre algo que ocurre dentro de ella» (1993: 81). Las colectividades y «comunidades» son construcciones ideológicas y materiales, cuyas fronteras, estructuras y normas son el resultado de procesos constantes de lucha y negociación, o desarrollos sociales más generales (Anthias y Yuval-Davis, 1992). Esto es de especial importancia si consideramos, como Stuart Hall y David Held (1989) señalan, que en la política real la principal, si no la única, arena donde las cuestiones de

ciudadanía han permanecido vivas hasta hace poco, al menos en Occidente, ha sido con relación a cuestiones de raza e inmigración —en otras palabras, cuestiones que han desafiado tanto la identidad como las fronteras de «la comunidad» con relación tanto a las naciones como los Estados.

Sin embargo, los problemas no están relacionados sólo con las fronteras externas. Como unidad social «natural» dada, cualquier noción de diferencia interna dentro de la «comunidad», por lo tanto, puede ser subsumida bajo esta construcción orgánica. Tal diferencia puede ser atribuida a una *necesidad funcional*, de tal forma que la diferencia contribuya al funcionamiento fluido y eficiente de «la comunidad». De otra forma, las diferencias adquieren el carácter de anomalía, una desviación patológica que amenaza a la comunidad. Por tanto, aunque la noción de «la comunidad» puede incorporar a las divisiones de género y en cierta medida, incluso, a las divisiones clasistas del trabajo, sería intolerante a diversidades culturales, políticas y sexuales.

(112) De manera correspondiente, el imperativo moral republicano que interpreta el «bien de la comunidad» como un apoyo para su existencia continua como colectividad separada, y el argumento del colectivo comunitario, que interpreta la construcción social de los individuos como apoyo a los «valores comunales» tradicionales, puede convertirse en ideologías extremadamente conservadoras que percibirían cualquier cambio interno o externo en la comunidad como una amenaza. Aquí es donde el vínculo entre nacionalismo y racismo sería más intenso. Sin embargo, las movilizaciones políticas contra esto tendrían que tomar en cuenta que la identidad de la gente es construida en relación con colectividades. También tendrían que considerar el hecho de que las diferentes colectividades, en las que las personas son miembros, generalmente están posicionadas de manera diferente con relación al Estado.

Por lo tanto, a continuación examinaremos algunos de los temas que emergen cuando la noción de ciudadanía de Marshall es aplicada a nociones de diferencia.

Derechos Sociales y Diferencia Social

La definición liberal de ciudadanía construye a todos los ciudadanos básicamente como iguales y considera las diferencias de clase, etnia, género, etc., como irrelevantes para su estatus como ciudadanos/as. Por cierto, esta perspectiva, también, era compartida por Marx (1975), según la desa-

rolla en su artículo sobre la «cuestión judía». De otro lado, toda la noción de derechos sociales, como se ha desarrollado en el Estado de bienestar y ha sido descrita por Marshall y otros, asume una noción de diferencia, determinada por *necesidades sociales*. En palabras de Edwards: «Aquellos con necesidades similares deberían obtener recursos similares y aquellos con necesidades diferentes, recursos diferentes, o –de manera más sucinta– tratamiento como iguales en lugar de igual tratamiento» (1988: 135).

Según lo percibieron originalmente Beveridge (1942) y otros, los derechos de bienestar social estaban directamente vinculados a la diferencia de clase. Los derechos de bienestar estaban orientados a mejorar la calidad de vida de todas las clases trabajadoras, así como el funcionamiento fluido del capitalismo. Marshall (1981) lo llama «la sociedad unida con guiones» (*hyphenated society*), en la que hay tensiones inevitables entre una economía capitalista, un Estado de bienestar y los requisitos del Estado moderno. Como lo describe Harris (1987), el bienestar fue concebido como el reconocimiento institucionalizado de la solidaridad social dentro de la comunidad política de los ciudadanos.

Como señala Evans, esta solidaridad social está siendo amenazada por una diversidad de agrupamientos, tales como los étnicos, raciales, religiosos y sexuales, que existen dentro de la matriz marginal de la sociedad:

Estas son subcolectividades que experimentan discriminación informal y formal en consonancia con su menor valor social atribuido, y en el caso de las minorías sexuales, en particular, [con] su inmoralidad relativa dentro de la comunidad moral británica (1993: 6). (113)

Los debates en torno a la ciudadanía de minorías étnicas y raciales (Paul Gordon, 1989; Hall y Held, 1989) han tocado todos los niveles de la ciudadanía –civil, político y social. Sin embargo, como se menciona más arriba, las principales preocupaciones de muchas luchas y debates relevantes se han dado en torno a un derecho incluso más básico –es decir, el derecho a entrar, o, una vez dentro, el derecho a permanecer en un país específico. La construcción de fronteras según diversos criterios inclusivos y exclusivos, que se relacionan con divisiones étnicas y raciales así como con divisiones de clase y género, es una de las principales arenas de lucha respecto a la ciudadanía que continúa completamente fuera

de la agenda de las teorías marshalianas de ciudadanía. La «libertad de movimiento dentro de la Comunidad Europea», la Ley Israelí de Retorno y la cláusula de repatriación en la legislación británica de inmigración, son todos casos de construcciones de fronteras ideológicas, a menudo racistas, que permite la inmigración irrestricta de algunos y la bloquean por completo a otros.

Incluso, cuando las cuestiones de ingreso y asentamiento han sido resueltas, las preocupaciones de las personas de minorías étnicas pueden ser diferentes de aquellas de otros miembros de la sociedad. Por ejemplo, el derecho a la ciudadanía formal puede depender de normas y regulaciones de su país de origen, así como de aquellas del país donde viven, y de la relación entre ambos. Así, a personas de ciertas islas del Caribe que radicaban años en Gran Bretaña, se les dijo que no podían tener un pasaporte británico porque su país de origen no reconocía la doble nacionalidad y porque no habían declarado a tiempo su intención de renunciar a la ciudadanía de su país de origen cuando éste recibió su independencia. La preocupación por sus parientes y el temor de que no se les permita visitar sus países de origen evitan que otros (como los iraníes y turcos) renuncien a su ciudadanía original. Así, aunque puedan pasar el resto de sus vidas en otro país, tendrían, en el mejor de los casos, derechos políticos limitados en él (contradiciendo el modelo evolutivo de Marshall, según el cual, los derechos sociales siempre vienen después de los derechos civiles y políticos). Un tema que ha sido un eje específico de las campañas de las mujeres inmigrantes ha sido la norma de que las mujeres trabajadoras que tienen hijos en otros países, serían con frecuencia inelegibles para recibir beneficios por sus hijos como otras madres. Además, dada las combinaciones específicas de las leyes de nacionalidad, los niños pueden nacer sin pertenecer a un Estado en países como Israel y Gran Bretaña. Dichos países confieren la ciudadanía a aquellos cuyos padres son ciudadanos, en vez de los que nacen en el país.

(114)

A los inmigrantes también se les puede negar los derechos sociales disfrutados por otros miembros de la sociedad. A menudo, el derecho a entrar a un país está condicionado al compromiso por parte del inmigrante que ni él/ella ni ningún miembro de su familia reclamará beneficios de asistencia del Estado de bienestar –lo que podría afectar especialmente a la posición de las mujeres inmigrantes que se convierten en las principales cuidadoras de sus parientes. En la mayoría de casos, una posición de clase alta, tales como la prueba de contar con una fortuna considerable en el

banco, puede ser usada para hacer caso omiso de las cuotas nacionales/raciales para el derecho de establecerse en un país. Como Bakan y Stasiulis han argumentado con relación a las mujeres que son trabajadoras domésticas extranjeras en el Canadá, las construcciones de ciudadanía deben ser reconceptualizadas de manera

que reflejen simultáneamente tanto las relaciones globales como nacionales de poder... la aceptación de la autoridad regulatoria de Estados hegemónicos para determinar el acceso a derechos de ciudadanía no sólo se refleja en la definición racializada y generizada de quién es y quién no es aceptable para que reciba dichos derechos. También se percibe en la suposición del estatus no hegemónico de los Estados del tercer mundo... La desigual distribución de los derechos de ciudadanía dentro de democracias avanzadas / liberales, principalmente a lo largo de líneas de desigualdades de clase, raza y género, se hace borrosa y retrocede en importancia cuando es considerada en contraposición en los lugares donde proporciones mucho más grandes de ciudadanos sufren de pobreza y privación crónicas (1994: 26-8).

Es necesario examinar la ciudadanía, no sólo en términos del Estado, sino a menudo también con relación a múltiples ciudadanía formales e informales en más de un país. De mayor importancia, estas ciudadanía deben ser percibidas desde una perspectiva que incluya las diferentes posiciones de los diferentes Estados, así como las diferentes posiciones de los individuos y agrupamientos dentro de los Estados. (Sobre la importancia de las dimensiones internacionales en pasados imperiales para la construcción de ciudadanía diferenciadas, ver Catherine Hall, 1994). (115)

Todo un conjunto diferente de temas de ciudadanía estarían relacionados a minorías indígenas en sociedades colonizadoras (Dickanson, 1992; Stasiulis y Yuval-Davis, 1995). No es sólo que en muchas sociedades las poblaciones indígenas han entrado muy tarde, si es que han entrado, en el cuerpo formal de la ciudadanía del Estado. Es que su reclamo por el país – en la forma de derechos de tierra, por ejemplo –, tomado seriamente en toda su dimensión, entraría en total conflicto con el reclamo de legitimidad de la colectividad nacional colonizadora. Los intentos para resolver el problema, transformando a la población indígena en otra «minoría étnica», generalmente han encontrado una fuerte y comprensible resistencia (deLe-

pervanche, 1980). Los tratados formales, que institucionalizarían y anclarían en la ley las relaciones entre lo que los aborígenes australianos han estado llamando «la sociedad impuesta» y los pueblos indígenas, a menudo crean una situación compleja en la que existen dos entidades nacionales soberanas sobre el mismo territorio —una que es dueña del Estado y otra que intenta establecer una sociedad soberana sin Estado dentro de ella. De manera similar, aunque menos racializada, existen luchas en los diversos movimientos regionalistas de secesión que reclaman el derecho de autodeterminación nacional *vis-à-vis* sus Estados que han sido construidos como naciones.

(116) Esta situación puede ser vista como sintomática de la actual situación en la que los derechos individuales y colectivos ya no son determinados exclusivamente por el Estado, mientras que las identidades continúan siendo percibidas como particularizadas y delimitadas por el territorio. Como Yasemin Soysal (1994) argumenta, esta situación ha surgido en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, como resultado de varios factores, tales como la internacionalización de los mercados laborales y las descolonizaciones masivas. Estas últimas produjeron nuevas formas de flujos migratorios. Sin embargo, la más importante, es que han establecido nuevos Estados que afirmaron sus derechos en parámetros universalistas y participaron en agencias internacionales, como la ONU y UNESCO, en el desarrollo del discurso, así como en la legislación internacional de derechos humanos. Este discurso internacional de derechos humanos fue fortalecido en gran medida por el desarrollo de nuevos movimientos sociales en el Norte así como en el Sur que protestaron tanto contra la discriminación como contra las desventajas de diversos sectores y colectividades marginales en la sociedad, como las mujeres, las personas negras, las personas del Cuarto Mundo, las personas con discapacidades, etc. Al mismo tiempo, los ejecutores de estos códigos internacionales de derechos y los miembros de organismos internacionales continúan siendo los Estados y ninguna agencia internacional tiene el derecho de «interferir en los asuntos internos» de otros Estados.

Los aspectos más problemáticos de los derechos ciudadanos para las minorías raciales y étnicas están relacionados con sus derechos sociales y con la noción del multiculturalismo (ver, por ejemplo, Bhiku Parekh, 1990; Laksiri Jayasuriya, 1990; Yuval-Davis, 1992b). Para algunos (como Harris, 1987; Lister, 1990) los problemas continúan dentro del ámbito de los ciudadanos individuales, aunque diferentes. Como afirma Harris:

La meta es brindar a todos los medios para disfrutar y participar

en los beneficios del pluralismo... existen elementos comunes que subyacen a las variaciones culturales que pueden definir efectivamente los estándares mínimos (1987: 49).

La comunidad homogénea de Marshall está siendo transformada a una pluralista a través de la reinterpretación del énfasis sobre la igualdad de estatus por el respeto mutuo (Lister, 1990: 48). Sin embargo, dicho modelo no toma en cuenta los conflictos de interés potenciales entre los diferentes agrupamientos de ciudadanos ni considera el carácter colectivo, en vez de individual, de las disposiciones especiales otorgadas a miembros de las minorías étnicas (Jayasuriya, 1990: 23).

La cuestión de la provisión colectiva de necesidades está relacionada con las políticas de acción afirmativa orientadas al grupo en vez del individuo. Las políticas multiculturalistas construyen a la población, o más bien, a los pobres y las clases trabajadoras dentro de la población, en términos de colectividades étnicas y raciales. A esas colectividades se les atribuye necesidades colectivas, basadas en sus diferentes culturas, así como en sus desventajas estructurales. La resistencia a estas políticas ha sido expresada por afirmaciones de que construir políticas de empleo y bienestar en términos de derechos grupales puede entrar en conflicto con los derechos individuales y por tanto, son discriminatorias. Sin embargo, al menos en países que adoptaron oficialmente políticas multiculturalistas, como el Canadá, Gran Bretaña y los Estados Unidos, se ha aceptado ampliamente, por lo menos hasta hace poco, que para poder vencer los efectos prácticos del racismo, en vez de sólo su ideología, las únicas medidas efectivas a ser adoptadas son las disposiciones colectivas y la acción afirmativa, basadas en la membresía grupal (ver Burney, 1988; Cain y Yuval-Davis, 1990; Young, 1989). Se han construido políticas similares en otros Estados pluralistas, como la India y Sudáfrica.

(117)

La cuestión se hace más problemática cuando la disposición está relacionada no con tratamientos diferenciales en términos de acceso al empleo o al bienestar, sino con lo que se ha definido como las diferentes necesidades culturales de diferentes etnias. Éstas pueden variar desde la provisión de intérpretes a la provisión de fondos para organizaciones religiosas. En los casos más extremos, como en los debates en torno a los aborígenes, por un lado, y en torno a las minorías musulmanas y el asunto Rushdie, por otro, ha habido llamados para permitir que las minorías funcionen según sus propios sistemas legales consuetudinarios y religiosos. Mientras que los

argumentos en contra han incluido desde el hecho de que ello implicaría un sistema de apartheid de facto hasta argumentos de unidad social y hegemonía política, aquellos que apoyan estas reivindicaciones las han percibido como la extrapolación natural de los derechos sociales y políticos de las minorías. Esto plantea la pregunta de cómo se definen las fronteras de los derechos ciudadanos.

Will Kymlicka (1995) sugiere diferenciar entre «dos tipos de derechos grupales»: uno que involucra la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros y otro que involucra la reivindicación de un grupo contra la sociedad en general (o el Estado). Kymlicka se opone al uso de los poderes del Estado para apoyar las reivindicaciones del primer tipo, porque sospecha que a menudo los individuos dentro del grupo serían oprimidos a nombre de la cultura y la tradición. De otro lado, en el segundo caso, el tema a menudo involucra la protección por parte de otros de un grupo en desventaja: en dicho caso, la intervención del Estado debería ser bien recibida. Aunque la línea general del argumento de Kymlicka puede ser apoyada, él cosifica y naturaliza las fronteras del grupo y no diferencia entre las personas con posiciones de poder específicas dentro de los grupos (que no son homogéneos y pueden tener intereses diferentes y conflictivos) y «el grupo».

(118) Jayasuriya (1990), usando una terminología algo diferente al abordar la misma pregunta, sugiere una distinción entre lo que él llama necesidades, que son esenciales y que por lo tanto requieren ser satisfechas por el Estado, y deseos, que se ubican fuera del sector público y han de ser satisfechos dentro del ámbito privado de manera voluntaria.

La diferenciación entre «deseos» y «necesidades» como diferencias objetivas entre las demandas culturales esenciales y no esenciales de subcolectividades específicas dentro de la sociedad civil es, por cierto, muy sospechosa. Las culturas y las necesidades culturales no son características fijas ahistóricas esencialistas de las colectividades. Tal como se exploró con cierto detalle en el Capítulo 3, las culturas son recursos sumamente heterogéneos que son usados selectivamente, y a menudo de manera contradictoria, en diferentes proyectos étnicos que son promovidos por miembros de colectividades específicas. Estos proyectos son afectados tanto por las posiciones específicas de aquellos que promueven los proyectos étnicos dentro de la colectividad, como por las posiciones específicas de la colectividad de cara al Estado. Las mujeres a menudo sufren por la aceptación por parte del Estado de la definición de qué es lo que constituyen «las necesidades culturales de la comunidad» en asuntos de educación, matrimonio y di-

varcio y otras disposiciones como los refugios de mujeres (SaHgal y Yuval-Davis, 1992). En Sudáfrica, las mujeres integrantes del Congreso Nacional Africano lucharon arduamente y por largo tiempo para que se acepte que el principio de «Sudáfrica no sexista» tenga una autoridad constitucional superior al principio de «respeto de la costumbre y la tradición» (aceptado sólo 24 horas antes de finalizar la constitución). Se organizó una conferencia especial que incluía a mujeres de diferentes Estados postcoloniales que brindaron evidencias de cómo luego de la independencia se despojó de los derechos ciudadanos a las mujeres en nombre de la cultura indígena (Amy Biehl, 1994).

Jayasuriya establece la frontera de la provisión por el Estado entre los ámbitos público y privado como si la frontera fuera natural y estática. Sin embargo, la frontera es sumamente problemática y tiene especificidad tanto de género como de cultura (Kandiyoti, 1991a; Yuval-Davis, 1991b). La próxima sección del capítulo explora nociones de la dicotomía público/privado y las formas en que han sido empleadas para construir relaciones de género y divisiones del trabajo, así como para construir diferentes tipos de ciudadanía.

Lo Privado y lo Público

Hay un alto grado de inconsistencia en las formas en que diferentes autores discuten la frontera público/privado y su relación con otros conceptos como sociedad política y civil, la familia, la economía, el sector voluntario, etc.

En la forma en que feministas como Carole Pateman (1988; 1989), Rebecca Grant (1991) y Ursula Vogel (1989), por ejemplo, hablan sobre las esferas pública y privada, es claro que en sus escritos la esfera pública es idéntica con la esfera política, mientras que la esfera privada se relaciona principalmente con el ámbito familiar donde están ubicadas las mujeres sobre todo.

Carole Pateman examinó los escritos de teóricos del contrato social como «la historia política más influyente y famosa de los tiempos modernos» que fueron escritos como «explicación para la autoridad vinculante del Estado y la legislación civil y para la legitimidad del gobierno civil moderno» (1988: 1). Su afirmación es que estos teóricos sólo han contado la mitad de la historia, porque han hablado sobre el contrato social, que ella percibe como basado y legitimado por el contrato sexual —es decir, el poder que hombres ejercen sobre las mujeres.

Para Pateman, la «fraternidad» (uno de los elementos del lema de la Revolución Francesa, que también hacía un llamado a la libertad y la igualdad) no trata sólo de la solidaridad social o incluso del vínculo masculino entre los ciudadanos. Trata de la transformación de las relaciones de poder hegemónicas en la sociedad de un patriarcado, en el que el padre (o el rey como figura paterna) gobernaba tanto sobre otros hombres como sobre las mujeres, hacia una fraternidad, en la que los hombres obtienen el derecho a gobernar sobre sus mujeres en la esfera doméstica privada, pero llegan a un acuerdo sobre un contrato de orden social de igualdad entre ellos dentro de la esfera política, pública. Las mujeres, por tanto, no fueron excluidas de la esfera pública por casualidad sino como parte de la negociación entre el nuevo régimen y sus ciudadanos miembros. Por lo tanto, toda la filosofía social que estaba a la base del surgimiento de la noción de ciudadanía estatal, lejos de ser universalista, fue construida en términos de los «derechos del hombre» (en realidad, como los «derechos del hombre blanco», porque la esclavitud de los negros, según Pateman, 1989, también es parte de la historia que raramente se cuenta).

(120) Ursula Vogel (1989) ha mostrado que las mujeres no fueron simplemente llegadas tardías a los derechos ciudadanos, como en el modelo evolutivo de Marshall. Su exclusión fue parte integral de la construcción del derecho de los hombres a la participación democrática que «confirió el estatus de ciudadano no a los individuos como tales, sino a los hombres en su capacidad como miembros y representantes de una familia (es decir, un grupo de no ciudadanos)» (1989: 2). Y en efecto, en Gran Bretaña durante la era victoriana, las mujeres perdían su ciudadanía cuando se casaban; continuaron perdiéndola si se casaban con «extranjeros» hasta 1948; y no fue si no hasta 1981 que obtuvieron el derecho independiente de transferir su ciudadanía a los hijos (Bhabha y Shutter, 1994; WING, 1985) —sin embargo, al mismo tiempo que los niños nacidos en Gran Bretaña de madres no ciudadanas o asentadas perdían sus derechos a la ciudadanía británica.

En contraste con esta construcción de lo privado como el ámbito de la familia, en los escritos de Jayasuriya (1990), antes mencionados, el ámbito privado es aquel que no es financiado y/o controlado por el Estado e incluye, por ejemplo, a las instituciones religiosas. Bryan Turner (1990) usa la dicotomía público/privado como uno de los ejes de su tipología de ciudadanía, e incluye en el ámbito privado la autorrealización y otras actividades recreativas, así como espirituales. Sylvia Walby (1994: 383) lo critica por

adoptar «el punto de vista masculino» en esto, al fusionar dos significados de lo «privado» —uno que está relacionado con la autonomía del individuo, y otro relacionado con estar libres de las intervenciones del Estado. Ella argumenta que aunque la familia puede estar libre o no de la intervención del Estado, no es un espacio autónomo y libre para las mujeres ni tiene un conjunto unitario de intereses, en tanto los maridos y las esposas (y yo agregaría, los hijos y otros parientes, en casos de familias extendidas) tienen diferentes posiciones sociales, poderes e intereses dentro de la familia.

Si aceptamos el significado de «privado» como aquel en el que el individuo es autónomo, entonces éste puede ser ejercido en menor o mayor medida en todas las esferas sociales, donde las personas —y no sólo las mujeres— pueden actuar tanto como parte de estructuras sociales y colectividades con todas las restricciones de éstas, y como agentes individuales autónomos, sea en la familia, el ámbito civil o en el ámbito político. De manera similar, dependiendo de las preferencias y pasatiempos de las personas, las actividades de recreación y autorrealización pueden ser desarrolladas con la familia o con otras amistades personales, con el sindicato, la iglesia o asociaciones deportivas étnicas, o como concejal en el gobierno local. Al mismo tiempo, especialmente en el Estado de bienestar moderno, no hay esfera social que esté protegida de la intervención del Estado. Incluso en casos donde no hay una intervención directa, el Estado es quien ha establecido, activa o pasivamente, sus propias fronteras de no intervención. En otras palabras, la construcción de la frontera entre lo público y lo privado es un acto político en sí mismo. Existen relaciones de poder político con sus propias dinámicas en cada esfera social. La contribución más importante del feminismo a la teoría social ha sido el reconocimiento de que las relaciones de poder operan dentro de las relaciones sociales primarias, así como dentro de las relaciones sociales secundarias más impersonales de los ámbitos civiles y políticos. (121)

El reconocimiento de que las líneas del poder operan tanto horizontal como verticalmente ha permitido el surgimiento de la perspectiva de Foucault sobre que no hay necesidad de teorizar el Estado como una esfera unitaria separada. Sin embargo, como se discutió en el Capítulo I, a pesar de que el Estado no es unitario en sus prácticas, sus intenciones o sus efectos, existe una necesidad de mantenerlo como una esfera separada, «un cuerpo de instituciones que está básicamente organizado alrededor de la intencionalidad de control con un aparato otorgado para ejercerlo a su mandato o sus bases». Diferentes formas del Estado implicarán diferentes relaciones entre

«el binomio control / coerción que es la característica fija del Estado» (Anthias y Yuval-Davis, 1989:6). Dado que los poderes del Estado pueden ser más o menos autónomos internacional e intranacionalmente, y la producción ideológica, como la educación y los medios de comunicación, pueden estar dentro y fuera del Estado, el ejercicio de los derechos individuales y colectivos siguen estando ligados al Estado (Soysal, 1994) y el objetivo político principal seguir siendo el control sobre el Estado.

Bryan Turner (1990), como se mencionó anteriormente, ha incluido la dicotomía pública / privada como uno de los ejes principales para un modelo comparativo de ciudadanía. Sin embargo, específicamente Turner definió esta dicotomía como «definiciones públicas y privadas de la actividad moral en términos de la creación de un espacio público de la actividad política» (1990: 209). Realmente, esta definición se relaciona cercanamente con lo que discutimos anteriormente acerca de la construcción de la ciudadanía individual / colectiva y el espacio relativo de la «comunidad moral» y el «bien común» de cara a los derechos de los individuos.

(122) Dadas todas estas inconsistencias y confusiones en la determinación del dominio privado, me gustaría sugerir que, en vez de retener la distinción público / privado, deberíamos diferenciar entre tres esferas distintas: el Estado, la sociedad civil y el dominio de la familia y las relaciones de parentesco. Dado que Turner, como lo señaló Walby, ha fusionado al individuo con la familia, perdió la importante dimensión comparativa adicional de diferentes tipos de ciudadanía que está enfocada en la importancia relativa de cada una de estas esferas en la construcción de la ciudadanía.

Las críticas feministas, como Ann Orloff (1993) y Julia O'Connor (1993), al influyente análisis comparativo de los Estados de bienestar de Esping-Andersen (1990), han señalado que existe la necesidad de añadir el dominio de la familia al del Estado y el mercado cuando se examinan las formas en que los países organizan la provisión del bienestar. Ésta es una corrección importante. Sin embargo, el dominio de la familia tiene que ser también añadido cuando discutimos diferentes ubicaciones para la organización política y el poder. Esto es especialmente importante si ampliamos el ámbito comparativo de la ciudadanía, más allá de los muy limitados ejemplos occidentales que Turner ha usado.

Resulta engañoso ver en el surgimiento del «Estado-nación moderno» una forma de organización de los Estados «premodernos», completamente diferente. En muchos Estados, especialmente aquellos postcoloniales, por ejemplo, se han continuado usando las familias extendidas y las relaciones de

parentesco como focos de lealtad y organización, incluso cuando son construidas como partidos políticos ideológicos. Los derechos políticos, sociales y, probablemente incluso, los civiles podrían depender de la posición familiar de un ciudadano particular (probablemente, Arabia Saudita y Jordania son buenos ejemplos de dichos Estados, pero este fenómeno es expandido más ampliamente, en formas más diluidas, especialmente entre las elites partidarias gobernantes). En estos Estados, las relaciones sociales tradicionales y especialmente las familiares continúan operando y, a menudo, la mujeres o no tienen ninguna ciudadanía formal o dichos derechos son mínimos. Paradójicamente, sin embargo, donde las relaciones familiares son importantes en la política de un país, las mujeres que son las viudas o hijas de los líderes políticos tienen altas posibilidades de ser líderes políticas, como ha sido, por ejemplo, el caso en el subcontinente de la India.

En el otro extremo del continuo de las agencias de dominación –familia / sociedad civil / Estado–, tenemos los Estados del ex bloque soviético, en los que hubo un intento por incorporar todas las facetas del dominio civil dentro del Estado –y, hasta cierta extensión, también el familiar. Todas las actividades políticas, económicas y culturales se orientaron para ser controladas por el Estado (y el Partido Comunista); todas las formas de organización o expresión que no seguían la línea del Estado (y del Partido Comunista) tendían a ser reprimidas y controladas; y la membresía al partido conllevaba mayores derechos civiles, políticos y sociales. Incluso en el reino de la familia habían cambios difíciles de alcanzar en términos de leyes familiares, el casi completo reclutamiento de las mujeres dentro de la fuerza de trabajo (aunque la mayoría en posiciones inferiores a la de los hombres (Veronina, 994: 733); igualdad formal legal y política (aunque las mujeres estuvieron ausentes del Comité Central a lo largo de su historia), y la colectivización de ciertos aspectos del trabajo doméstico, tales como guarderías infantiles, comedores públicos (aunque las mujeres seguían realizando la mayor parte del trabajo doméstico además de su carga de trabajo). Natalia Kosmarskaya (1995), comentando sobre esto, manifestó que en Rusia las mujeres son las visibles en el dominio público –por ser ellas las que realizan las compras y demás, mientras que los hombres están encerrados en el «espacio privado» de sus centros de trabajo.

En los Estados de bienestar occidentales, como por ejemplo los países escandinavos, el Estado ha provisto establecimientos públicos para ayudar con las responsabilidades domésticas y de atención a los niños de las mujeres, para permitir que las mujeres vayan al mercado laboral. Las mujeres

trabajan más que los hombres en el sector público y, a diferencia del ex bloque soviético, han tenido más altos índices de representación política. Sin embargo, como argumentan Helga Hernes (1987) y Anne Showstack Sassoon (1987), en países como Noruega, las corporaciones en la sociedad civil son aquellas que tienen los poderes económicos y sociales más importantes, y ellos han tendido a ser controlados por hombres.

Se considera que son países de bienestar aquellos en los que la influencia de la sociedad civil es mayor, en términos de la ubicación del poder político, así como económico. Marshall (1981) describió la sociedad capitalista como la sociedad unida con guiones, en la cual hay inevitables tensiones entre la economía capitalista y el Estado del bienestar. Esping-Andersen (1990) describió las variaciones entre los diferentes regímenes de Estados de bienestar como dependientes hasta el extremo en que las fuerzas del mercado o el Estado tienen la mano más alta en la lucha por la dominación.

Es importante recordar, sin embargo, que el dominio social no es sólo el mercado. No son sólo relaciones económicas, sino también políticas y civiles las que operan ahí y que informan y son informadas por el Estado. Los partidos políticos, movimientos sociales y sindicatos no son parte del Estado, incluso están a menudo organizados y enfocan sus actividades en él. La educación y los medios de comunicación pueden ser propiedad o no del Estado y pueden tener proyectos ideológicos que son más o menos autónomos de éste.

(124) Las organizaciones, asociaciones e instituciones formales e informales de la sociedad civil que están organizadas por miembros de particulares colectividades étnicas / raciales / nacionales son de particular importancia para nuestra preocupación aquí. Cualquier modelo comparativo de Estado tendría también que diferenciar entre Estados, en los cuales dichas colectividades juegan un papel más amplio o más corto en la construcción de las políticas de Estado y en las relaciones sociales y políticas en el país. La etnicización formal de las diferentes regiones en Yugoslavia en la constitución revisada, aprobada por Tito durante los últimos años de su vida, fue un gran avance en la historia de dicho país y una explicación parcial de los posteriores desarrollos y su desintegración. En muchos países es un punto de debate político el grado en que varios servicios sociales y educativos deberían darse al público vía varias organizaciones étnicas en «sociedades multiculturales».

En términos generales, los anteriores ejemplos demuestran la importancia relativa de los diferentes dominios —el familiar, el civil y el de las agencias estatales, que varían en diferentes Estados y sociedades— en la determinación de los derechos sociales, políticos y civiles, aunque no exclusivamente (por ejemplo, en la China postrevolucionaria, las agencias estatales y estructuras familiares han estado en una competencia por la hegemonía a través de su historia). Obviamente, cada una de estas esferas nunca es homogénea: diferentes partes del Estado pueden actuar de forma contradictoria a otras, y sus efectos pueden ser diferentes sobre diferentes etnias, clases, género y otros grupos en la sociedad.

Por ejemplo, las autoridades de inmigración en un país como Gran Bretaña o EE.UU., podrían pedirles a los inmigrantes que firmen una renuncia a sus derechos sociales, de modo que otras personas dentro del dominio familiar, en vez del Estado, sean las responsables de apoyarlos si no tuvieran éxito en la esfera económica civil. Otro ejemplo es que, usualmente, los matrimonios llevados a cabo por ministros de ciertas religiones obtienen automáticamente la santificación formal del Estado, mientras que los que son oficiados por otros son inválidos y necesitan que, además, los realicen determinadas autoridades. En la Unión Soviética había ciertas áreas (por ejemplo, lugares en institutos de educación superior) en los que se les dio prioridad a las personas de diferentes orígenes nacionales en sus «territorios». Por otro lado, los «colonos» rusos fueron a menudo los que tuvieron el control sobre el poder político en los diferentes territorios. En la secuela de la caída del bloque soviético y el surgimiento de las repúblicas independientes, está surgiendo una situación que ya había existido por muchos años en algunos de los países petroleros, en la cual la ciudadanía estatal formal se está volviendo un status privilegiado que puede ser conferido sólo a una minoría de la población —aquellos del «origen correcto».

(125)

Cualquier teoría comparativa de ciudadanía, por lo tanto, tiene que incluir un examen de la autonomía individual permitida a los ciudadanos (de diferentes géneros, etnicidad, región, clase, periodo de vida y demás) de cara a sus familias, organizaciones de la sociedad civil y las agencias estatales.

Ciudadanía Activa / Pasiva

El otro eje de la tipología comparativa de la ciudadanía de Bryan

Turner es el del activo / pasivo, que él define como «el ciudadano es conceptualizado como meramente un sujeto de una absoluta autoridad o como un agente político activo» (1990: 209). Entonces, la diferenciación convencional entre «ciudadano» y «sujeto» es retirado en la definición de Turner, y en su reemplazo hay un continuum de pasividad y actividad.

La historia de la ciudadanía es diferente en distintos países. En algunos países, como Francia y EE.UU., ha sido el resultado de luchas populares revolucionarias, mientras que en otros, como Gran Bretaña y Alemania, ha sido más un proceso de «arriba hacia abajo». Similarmente, en algunos países postcoloniales, como India o Kenya, la independencia colonial fue lograda después de un largo periodo de lucha popular, mientras que en otros, como en las Islas Caribes, esa transición fue mucho más pacífica y política, que la norma fue pasada más o menos suavemente de la elite colonial a una local.

Hoy en día, virtualmente, toda la población del mundo vive en países en los cuales existen cierta forma de ciudadanía, al menos en el sentido Marshaliano de ser miembro de una comunidad. Para la definición aristotélica (Allen y Macey, 1990), en la cual ciudadanía significa participar de alguna forma en normar, así como ser normado, el panorama es, por supuesto, muy diferente, y se puede decir que sólo una minoría de personas, en probablemente una minoría de Estados del mundo, tienen dicho status de ciudadanía activa. Por supuesto, la pregunta de actividad y pasividad no es sólo una pregunta de las constituciones formales de Estados específicos. Incluso en la más democráticamente activa de las sociedades existe un estrato de la población que es mucho más pasivo e, incluso si tiene algunos derechos sociales, puede no tener derechos políticos a participación o, si tiene derechos formales, sus integrantes están tan desempoderados y/o tan alienados para participar incluso en el acto formal de votar. Entre ellos debe haber no sólo niños, migrantes, minorías étnicas y personas indígenas en sociedades colonas, sino también lo que ha llegado a conocerse como la «subclase», que en los EE.UU. es ampliamente negra, pero que en Gran Bretaña y otros países puede ser ampliamente blanca, y en los que la madres solas están cobrando mucha importancia (Lister, 1990; Lydia Morris, 1994). Género, sexualidad, edad y habilidad, así como etnicidad y clase son factores importantes en determinar la relación de las personas a sus comunidades y Estados.

La noción de los «ciudadanos activos» ha sido el centro de los debates

y políticas en los últimos años, tanto dentro de la «izquierda» como de la «derecha», especialmente en Gran Bretaña. El reciente crecimiento del interés en la ciudadanía entre la izquierda ha coincidido con la creciente crisis en los Estados de bienestar, justo cuando hay signos de que muchos de los derechos sociales que habían sido asumidos como dados en el Estado de bienestar estaban bajo amenaza en las áreas de atención de la salud, educación, jubilación, beneficios infantiles y muchos más. Esta crisis ha tenido lugar al mismo tiempo en que elementos principales de las clases trabajadoras han comenzado a votar por los conservadores en varios países occidentales; pero, también, al mismo tiempo de la caída del bloque soviético y la desaparición del modelo del Estado socialista.

Sin embargo, en vez de concentrarse en los derechos sociales, la izquierda (y el centro) ha usado la ciudadanía como una convocatoria a la movilización y participación política. En Gran Bretaña, también, fue parte de una campaña por una Constitución escrita (Carta 88), en la cual el derecho ciudadano sería conservado, de forma que un gobierno de derecha, como lo fue el de Thatcher, no sería capaz de transformar la relación entre el pueblo y el Estado sin ser fiscalizado.

El lenguaje de la ciudadanía también ha sido un discurso importante de la derecha. En Gran Bretaña, el «ciudadano activo» ha sido expuesto como una alternativa al Estado de bienestar, en el cual «el ciudadano» —construido como el hombre económicamente exitoso de clase media y jefe de familia— podría cumplir sus obligaciones ciudadanas dando su dinero y tiempo extra «a la comunidad» (Evans, 1993; Lister, 1990).

(127)

Por lo tanto, en este discurso, la ciudadanía deja de ser un discurso político y pasa a ser un involucramiento voluntario en la sociedad civil, en la cual los derechos sociales de los pobres, construidos como los ciudadanos pasivos, serían transferidos, al menos parcialmente, de derechos a caridades. Lister (1990: 14) cita al ministro conservador, Douglas Hurd, definiendo la ciudadanía activa como un complemento necesario a la aventura cultural. «Puede que el servicio público alguna vez haya sido la responsabilidad de una elite, pero actualmente es la responsabilidad de todos los que tienen tiempo o dinero extra». Ella plantea que en nombre de la cohesión social, las obligaciones se han desplazado de la esfera pública de beneficios financiados por los impuestos y servicios, a la esfera privada de caridad y servicios voluntarios. Usualmente, la caridad asume la dependencia y pasividad de aquellos a quienes se les hace la caridad. Los dere-

chos se convierten en regalos y la ciudadanía activa asume una noción de arriba hacia debajo de ciudadanía. Típicamente los Quangos⁶, que son designados y no elegidos, son los medios por los cuales son manejados varios servicios públicos, como salud y bienestar.

Esta despolitización de la noción de ciudadanía ha sido ampliada con la publicación de la Carta de los Ciudadanos del gobierno, en 1992, que construye a los ciudadanos como consumidores cuyos principales derechos son: el tener la libertad de elegir, estando bien informados sobre los bienes y servicios de alta calidad en los sectores públicos y privados, y de ser tratados con la debida consideración de su «privacidad, dignidad, creencias religiosas y culturales» (Evans, 1993: 10). Como plantea Baumam (1988: 807): «En nuestro tiempo, los individuos están involucrados (moralmente por la sociedad, funcionalmente por el sistema social), primero y sobre todo, como consumidores, en vez de «productores». Entonces, el balance de los derechos ciudadanos ha cambiado de derechos sociales de bienestar hacia derechos civiles de un tipo económico (esto es, relacionado al acceso al mercado), tales como el derecho a comprar cosas municipales, acciones y otros. Sin embargo, existe un debate (Oliver, 1995) acerca de si dicha construcción de ciudadanía puede o no seguir siendo incluida en la definición de la ciudadanía, dado que su meta es promover a la persona individual y autónomamente, en vez de las relaciones entre el individuo y la comunidad (a pesar de que éste claramente caería dentro del modo liberal de la ciudadanía que fue descrito antes). Sin embargo, lo que es claro es que esta construcción de ciudadanía tiene un alto sesgo de clase y cancela la construcción de ciudadanía de los Estados de bienestar que esperan, como lo dijo Edwards (1988), el «tratamiento como iguales antes que igual tratamiento». Bajo el nuevo modo de ciudadanía de la derecha, como lo remarcó Peter Golding (prefacio a Lister, 1990: xii): «Ser pobre es tener que soportar una ciudadanía condicional».

(128)

La noción de Thatcher de ciudadanía como consumidora no está basada, por supuesto, en modelos de mercados completamente libres, a pesar de su retórica universalista. Como lo comenta Ruth Lister:

⁶ NT: La definición del gobierno de Gran Bretaña de los Quangos (Quasi-Autonomous Non-Governmental Organisation) es: «Un organismo que tiene un rol en los procesos del gobierno nacional, pero que no es un departamento gubernamental ni parte de uno, y que, en consecuencia, opera de mayor o menor grado, a prudente distancia de los ministros».

Ahora somos concebidos como consumidores en vez de ciudadanos. Esto no nos empodera como consumidores soberanos, tanto como limita nuestro valor y nuestros derechos a nuestro poder adquisitivo (1990: 1).

Existen restricciones legales y morales que previenen a una variedad de grupos marginales o minoritarios de seguir sus creencias religiosas y culturales o necesidades económicas en igual medida (Evans, 1993: 6). La administración de los Estados de estas «morales ajenas», que serán encontradas en la matriz de ciudadanía, es ejercitada en espacios sociales, políticos y económicos y resulta en discriminación formal como informal. Ésta es la zona desconocida entre las construcciones de ciudadanía liberales y republicanas, donde las minorías religiosas, étnicas y sexuales son localizadas fuera de la «comunidad moral» nacional, pero dentro de la nación cívica.

Para aquellos que pueden pagarlo, éste no es un sistema completamente cerrado. Evans (1993) describe cómo se desarrollaron los grupos minoritarios sexuales, como resultado de infraestructuras de «comunidades» socioeconómicas de variados grados de complejidad alrededor de sus identidades. Ellos se organizan para obtener derechos de vivienda, seguro, médico, parental, marital, entre otros, y gastar una proporción de sus ingresos en, por ejemplo, bienes y distintivos de los estilos de vida de los gays o específicamente territorios sociales y sexuales de los gays. De acuerdo con él:

Las formas específicas de la ciudadanía sexual están ampliamente confinadas a lo moral y económico, y son ampliamente lujos de tiempo parcial y espacios de modos de vida que circunscriben a la comunidad moral entre los límites de la inmoralidad e ilegalidad (1993: 8). (129)

El multiculturalismo que es una aspiración en las minorías étnicas puede ser descrito en términos similares. Como se discutió en otro sitio (Sahgal y Yuval-Davis, 1992), las políticas multiculturales son buscadas simultáneamente incluyendo y excluyendo a las minorías, localizándolas en espacios marginales y mercados secundarios mientras reifican sus fronteras. Sin embargo, estos espacios marginales, tanto étnicos como sexuales (así como aquellos de otros grupos marginales, tales como las personas con discapacidades), se han convertido en el terreno para las ideologías debatidas de la derecha e izquierda alrededor de las políticas de identidad, como la base

para los derechos ciudadanos: por una lado, segregación y separatismo, y, por otro, derechos colectivos como derechos individuales de las minorías (Eisenstein, 1993; Phillips, 1993; Young, 1989).

La existencia de estos espacios en la sociedad civil para construcciones de ciudadanía son muy importantes. La transformación de lo que es descrito en un discurso como una necesidad social y económico específica de las personas, a otro discurso en el cual ellas se vuelven los significados de los límites de colectividades, es lo que puede transformar la «ciudadanía activa» de la arena social en una política.

Iris Young (1989) ha sugerido que la democracia representativa debe tratar a la gente no como individuos sino como miembros de un grupo, algunos de ellos más oprimidos que los otros. Ella argumenta que el discurso de la ciudadanía universal, que ignoraría esas diferencias, podría ampliar la dominación de los grupos que son dominantes y silenciaría a los grupos marginales y oprimidos. Por lo tanto, ella sugiere que se deben establecer mecanismos especiales para representar a estos grupos como grupos. A pesar de que la insistencia de Iris Young —en que la diferencia y las relaciones diferenciales de poder deberían ser reconocidas en la práctica de la ciudadanía— es muy importante, su enfoque es problemático en muchas formas. Como se discutió anteriormente (Anthias y Yuval Davis, 1992; Cain y Yuval-Davis, 1990; Phillips, 1993), dicho enfoque puede, fácilmente, caer en las trampas de las políticas de identidad, en las cuales los grupos son construidos como homogéneos y con límites arreglados. Los intereses de las personas que son ubicadas en posiciones específicas dentro de los grupos van a ser construidos como representando necesariamente los intereses de todo el grupo, y el avance de los poderes del grupo específico de cara a otros serían los objetivos principales de las actividades políticas que preocupan y relacionan al organismo de la ciudadanía como un todo.

(130)

Así, Anne Phillips argumenta que:

Cuando muchos de los problemas que enfrentamos son, por naturaleza, generales y requieren una visión que va más allá de lo que es local, las perspectivas para una mejor democracia no están en disolver las distinciones entre lo público y lo privado, sino en relativizar más activamente la esfera pública (1993: 13).

En eso, Anne Phillips señala que ella está siguiendo los argumentos de Hannah Arendt. Sin embargo, a diferencia de Arendt (1975), ella reconoce

que las nociones de diferencia no pueden ser ignoradas. Ella sugiere, por tanto (siguiendo a Mary Dietz, 1987), que la participación en el espacio público de la política debería estar basada en lo que ella llama «transformación», llegando más allá de la esfera inmediata, en vez de trascendencia. Ella ve a la primera como remarcando mucho los límites de las identidades localizadas y específicas, mientras que la última se involucra en lograr esto, al punto de descartar todas las diferencias y preocupaciones del grupo. John Lechte (1994), discutiendo el enfoque político de Arendt, argumenta que la teoría de Kristeva de la relación entre lo simbiótico y lo simbólico puede ser usada para situar el dominio privado, que es el dominio de la diferencia, y el dominio de lo político público, no como una pareja de opuestos, sino como siendo el primero la materialidad del segundo, lo que le da su significado particular. En otras palabras, cada discusión de las diferencias individuales ya involucra el dominio público. La construcción de Young sobre los «grupos oprimidos» no es más «natural» que ninguno de los otros discursos políticos, y el proceso de transformación / trascendencia es inherente al acto de nombrarlos.

Las sugerencias de otras feministas y activistas que intentaron lidiar con la cuestión de los derechos ciudadanos y diferencia social, se enfocó diferencialmente en lo social y en lo político. Correa y Petchesky (1994), por ejemplo, defendían que los derechos políticos deberían ser ampliados por los derechos sociales. Ellas argumentaban que en vez de abandonar el discurso de los derechos, deberíamos reconstruirlo de manera que ambos especifiquen las diferencias, tales como género, clase, cultura y otras diferencias, y reconozcan las necesidades sociales. Los derechos sexuales y reproductivos (o cualquier otro), entendidos como «libertades» privadas o «elecciones», no tenían significado, especialmente para los más pobres y privados de derechos civiles, sin habilitar condiciones a través de las cuales éstos puedan concretarse. Mientras, como Young, dicho enfoque reconoce la importancia crucial de las desventajas colectivas y la discriminación, éstas no se reifican en la construcción de los sujetos políticos y se mantienen diferenciados de estos. En la era post GLC en Londres, con el masivo retroceso contra las identidades políticas que se practicaban entonces, como la base para asignación de recursos, algunos activistas negros y otros radicales llegaron a la conclusión de que la alternativa para las políticas de grupos debería ser las políticas de los desfavorecidos económicamente, que significaría confrontar estas condiciones desventajosas. El argumento ha sido que si las personas negras sufren desproporcionadamente de desempleo,

por ejemplo, el discurso político que se enfoca en desempleo también beneficiará a las personas negras de manera desproporcionada, sin que éste sea dirigido formalmente a ellos. Sin embargo, este enfoque no excluiría, o crearía una construcción del «otro», para el otro desempleado (Wilson, 1987).

El enfoque de Zillah Eisenstein a cuestiones sobre la diferencia es que:

La preocupación aquí no es con las diferencias per se, sino cómo podemos comenzar con diferencias, a construir un entendimiento particularista de derechos humanos que es universal y específico (1993: 6).

Su solución en su libro de 1993 es construir una mujer de color como una alternativa, inclusive una norma estándar a la del hombre blanco. Puede ser más difícil, pero prefiero más su anterior posición (Eisenstein, 1989), en la cual ella argumenta que mientras no podemos estar sin una noción de lo que los seres humanos tienen en común, podemos y debemos estar sin un estándar unitario frente al cual todos son juzgados. Su última posición puede asumir que las necesidades de una mujer de color son mayores –en vez de diferentes– a las de un hombre blanco. Asimismo, ésta es una posición que no necesariamente puede ser usada internacionalmente.

(132) En vez de un estándar unitario dado, debe haber un proceso de construcción de éste para cada proyecto político específico. Las feministas negras como Patricia Hill-Collins (1990) y feministas italianas como Raffaella Lambertini y Elisabetta Dominini (ver Yuval-Davis, 1994b), se han centrado en las políticas transversales de construcción de coalición, en las cuales las posiciones específicas de los actores políticos son reconocidas y consideradas. Como se discutirá en el Capítulo 6, este enfoque está basado en el reconocimiento epistemológico de que cada posición produce un conocimiento específicamente situado que sólo puede ser un conocimiento incompleto y, por lo tanto, se deberá dar el diálogo entre aquellos posicionados diferencialmente para llegar a una perspectiva común. El diálogo transversal deberá estar basado en los principios de enraizamiento y cambio –que es, estando centrado en las propias experiencias, a la vez que siendo empático para las posiciones diferenciales de los socios en el diálogo; permitiendo así a los participantes llegar a una perspectiva diferente de aquella visión de un túnel hegemónico. Los límites del diálogo serían determinados por el mensaje en vez de por los mensajeros. El resultado del diálogo podría seguir siendo proyectos diferenciales para las personas y grupos posi-

cionados diferencialmente, pero su solidaridad estaría basada en un sustantivo conocimiento común por un sistema de valores compatible. Por lo tanto, el diálogo nunca está libre de límites.

Por supuesto, en la «política real», a diferencia de los movimientos sociales de base, a menudo no existe tiempo para un diálogo continuo extenso. Cuando la Unidad de Mujeres en el GLC, a comienzos de los años 80, trató de trabajar de esta manera terminó siendo completamente ignorada por las estructuras jerárquicas de toma de decisiones de la época, que marchaban mucho más rápidamente. Las políticas transversales no deberían ser vistas necesariamente como en oposición al principio de delegación, en la medida que los delegados políticos son defensores y no representantes de categorías y grupos sociales específicos, mientras su mensaje es un resultado de diálogos transversales.

Derechos y Deberes Ciudadanos

Las varias definiciones de ciudadanía enfatizan que la ciudadanía es un proceso de dos vías e involucra obligaciones así como derechos. Por supuesto, esto no sólo plantea el espinoso asunto de si los derechos específicos deberían ser condicionados llevando a cabo obligaciones específicas, sino las cuestiones más generales de los límites de ciudadanía. ¿Cuál debería ser el criterio para seleccionar gente que quiere emigrar a un país específico y ser ciudadano? Recientemente, Helen Meekosha y Leanne Dowse (1996) presentaron un documento desafiante en el cual argumentaban que, de acuerdo a este modelo de ciudadanía, las personas con discapacidades que no pueden llevar a cabo ninguna obligación ciudadana obvia, están excluidas automáticamente de disfrutar de los derechos ciudadanos. (133)

Una pregunta relacionada es: ¿cuáles son o deberían ser las obligaciones ciudadanas? Éste ha sido un terreno contencioso y cambiante y, a veces, los derechos y deberes ciudadanos pueden ser confundidos. Por ejemplo, el votar es considerado un derecho ciudadano principal. Sin embargo, hay pocos Estados —no los más democráticos, pero aquellos en necesidad de legitimar sus poderes— en los cuales el votar se ha convertido en una obligación para sus ciudadanos (o algunos de ellos, como en Egipto, donde la obligación sólo es para los hombres: las mujeres tienen que haber pedido por este derecho específicamente y por escrito, probando que son alfabetas), y, si no cumplen con esta obligación, serán fuertemente multados.

Por ejemplo, mantener la ley no puede ser visto estrictamente como una obligación ciudadana porque, incluso aquellos que no son ciudadanos o residentes, tienen que mantener la ley donde quiera que estén —a pesar de que la ley pueda diferir de un grupo de gente a otro, y que la habilidad del Estado y la comunidad de hacer cumplir la ley puede diferir también. Por otro lado, en muchos casos, especialmente en el derecho no escrito y consuetudinario, guardar la ley no es sólo una obligación de los miembros, sino también una definición de límites, y aquellos que no cumplen pueden ser sacados de la comunidad, así como castigados por su incumplimiento.

El defender su propia comunidad y país ha sido visto como la mayor de las obligaciones ciudadanas —el morir (así como el matar) por el bien de la patria o de la nación (Yuval-Davis, 1985; 1991b). Esta obligación ha dado lugar al reclamo de Kathleen Jones (1990) de que el cuerpo es una dimensión importante en la definición de ciudadanía. Tradicionalmente, ella demanda, la ciudadanía ha sido ligada a la habilidad de tomar parte en la lucha armada por la defensa nacional; esta habilidad ha sido igualada con hombría, mientras que lo femenino ha sido igualado con debilidad y la necesidad de la protección masculina.

(134) Algunas organizaciones feministas (tales como la Organización Nacional de Mujeres- NOW, por sus siglas en inglés, en EE.UU., ANMLAE en Nicaragua y otras) han luchado por la inclusión de las mujeres en pie de igualdad que los hombres en el ejército, argumentando que, una vez que las mujeres compartan con los hombres la máxima obligación ciudadana — el morir por el país de una—, también serían capaces de ganar iguales derechos ciudadanos que los de los hombres. En la reciente Guerra del Golfo, las mujeres pelearon junto con los hombres en el ejército estadounidense, en formas casi indistinguibles así como en uniformes: estos uniformes han sido designados para contiendas ABC (atómicas, biológicas y químicas) y parecen ser casi indiferentes al «tipo» de «cuerpo» humano dentro de ellos. Esta experiencia hace surgir serias consideraciones con relación a esta clase de argumento.

En primer lugar, las experiencias de algunas de las mujeres que han tenido que dejar bebés pequeños (mayormente al cuidado de sus propias madres, ya que, a menudo, los maridos de estas mujeres también sirven en el ejército), muestran cómo pueden ser usados estos lemas feministas de igualdad de oportunidades para crear más presiones para las mujeres, en vez de promover sus derechos. En segundo lugar, sus experiencias muestran que las relaciones diferenciales de poder entre hombres y mujeres continúan también

dentro del dominio militar, incluyendo el asedio sexual y, por lo tanto, no se puede considerar que esté empoderando a las mujeres automáticamente. En tercer lugar, y probablemente el más importante, este argumento ignora el contexto general social y político del ejército y su uso. El empoderar a las mujeres para jugar el papel de policías globales en pie de igualdad que los hombres no es lo que las feministas (al menos no las feministas socialistas antirracistas) deberían estar involucradas.

Probablemente, lo más importante para nuestra preocupación aquí es el hecho de que virtualmente ninguna de las soldados que peleó en la guerra del Golfo en el lado de los aliados occidentales, lo hizo como parte del servicio nacional. Tanto mujeres como hombres eran soldados profesionales que ven el ejército como una carrera profesional. He elaborado más sobre esto en otro sitio (Yuval-Davis, 1991b: ver también la discusión en el Capítulo 5), pero la implicancia clara es que en la contienda moderna, luchar ya no es, a menudo, una obligación ciudadana.

Originalmente, la ciudadanía era condicionada por la propiedad y, por lo tanto, la responsabilidad universal era el pagar impuestos. Con la expansión de la ciudadanía a las diferentes clases, esta obligación es ahora condicionada por el monto de ingresos que tiene una persona, y, por lo tanto, tampoco puede ser visto como una obligación universal.

Para las personas que no tienen propiedades, su ingreso está basado en el empleo. Carole Pateman (1989) señala el aspecto que Marshall menciona: «el derecho al empleo», como uno de los derechos ciudadanos, justo cuando los arquitectos del Estado del bienestar estaban construyendo a los hombres como trabajadores sostenes de sus familias y a las mujeres como esposas dependientes. Una lucha importante del movimiento feminista ha sido por igual pago e iguales oportunidades en el empleo. Aparte de algunos logros en este campo, la brecha de género y el mercado laboral segregado se ha mantenido, y las mujeres continúan siendo construidas, principalmente, como esposas y madres. Resultados similares, a menudo menos exitosos, se han logrado en luchas contra la discriminación en el mercado laboral por los grupos raciales y étnicos.

Más aún, se hace claro que las políticas de igualdad de oportunidades pueden ser sólo efectivas con relación a aquellos que han entrado al mercado laboral. Como se mencionó antes en la discusión sobre «ciudadanía activa», los deberes ciudadanos pueden resultar una marca de los privilegiados. Esto, por supuesto, concuerda históricamente con la emergencia de la ciudadanía en las polis griegas, en las cuales los derechos y deberes ciuda-

danos eran el privilegio de unos pocos, a expensas de las mujeres, esclavos y de los residentes que eran excluidos de la ciudadanía.

Recientes discusiones sobre el *workfare*⁷ como un sustituto de la «asistencia» (*wellfare*) han usado el discurso de deberes ciudadanos como una condición para los derechos ciudadanos, y el «servicio comunitario» es construido como la forma en que los «desposeídos» pueden cumplir sus deberes. Probablemente, los motivos de muchas de las personas que están por este cambio son positivos (aunque, por supuesto, muchos de estos no lo son), y están basados en un sincero deseo de romper el perpetuo ciclo de dependencia, privación y alienación. Sin embargo, *workfare* —además de su naturaleza inherentemente coercitiva y selectiva, y los efectos secundarios que puede tener su ejecución a otras secciones del mercado laboral— cambia el campo principal del debate sobre ciudadanía, de la arena política a la social, del empoderamiento personal y colectivo a la fuerza laboral no especializada.

Conclusión

El capítulo ha discutido algunos de los temas que son relevantes al desarrollo de una teoría sobre ciudadanía que será no sólo no sexista, no racista y no centrada en lo occidental, sino, también, lo suficientemente flexible para tratar con cambios a largo plazo en el (des)orden global.

(136) Uno de esos temas ha sido la construcción de múltiples rangos de la ciudadanía. Si la ciudadanía es definida como «la plena membresía en una comunidad», entonces, las personas son miembros en más de una comunidad, subestado, supraestado y a través del Estado. Muy a menudo, los derechos y obligaciones de las personas a un Estado específico son mediados y ampliamente dependientes a su membresía en una colectividad étnica, racial, religiosa o regional, aunque muy rara vez ellos están completamente contenidos en ellas. Al mismo tiempo, el desarrollo de ideologías e instituciones de «derechos humanos» significa que, al menos, ideológicamente, el Estado no siempre tiene pleno control de la construcción de los derechos ciudadanos; también, a menudo, se le deja al Estado hacerlo. En ese sentido, es importante recordar que las personas no están igualmente posicionadas dentro de sus colectividades y Estados; que las colectividades no están igualmente posicionadas dentro del Estado e internacionalmente; y

⁷ A ciudadanos que son pagados por el programa de bienestar se les da trabajo auspiciado por el gobierno.

que los Estados no están igualmente posicionados con los otros Estados. Para estudiar, por ejemplo, la ciudadanía de una mujer palestina que es una ciudadana de Israel, es importante estudiar su membresía en la comunidad palestina israelí, la de la comunidad palestina israelí con relación a Israel – pero también con relación a otras comunidades palestinas y árabes– y el posicionamiento del Estado de Israel y de «los árabes» internacionalmente.

Sin embargo, la ciudadanía no es sólo cuestión de ser o no miembro de una/s comunidad/es. Diferentes atributos sociales construirían el posicionamiento específico de las personas dentro y a través de las comunidades en ciertas categorías sociales. El hecho de que la ciudadanía que queremos estudiar es la de una israelí palestina es crucial, y afecta radicalmente su ciudadanía en todos sus rangos. Sin embargo, otros factores, tales como el género, posición de clase, religión, el venir de la ciudad o del campo, su habilidad, su etapa en el ciclo de vida y otros, también determinarían su ciudadanía. Muchos de estos diferentes atributos no están esparcidos equitativamente o al azar en las diferentes colectividades, pero la membresía en una colectividad específica puede, raramente, sólo –si sucede– ser reducida o alguno de estos atributos.

Por lo tanto, la ciudadanía no puede ser analizada como un fenómeno completamente individual o colectivo. A pesar de que usualmente los límites de las colectividades, sociedades y Estados están siendo continuamente reconstruidos, la membresía en ellos y las identidades pueden, a menudo, ser forzadas, en vez de voluntarias (Chhachhi, 1991). Una cuestión importante que se relaciona con los Estados, colectividades e individuos sería su grado de autonomía –hasta el punto que sus roles y actividades no son determinados por otros agentes sociales.

Si la intimidad no se iguala con la autonomía, entonces, el dominio familiar tampoco puede, usualmente, ser definido como privado. La mayoría de miembros de la mayoría de las familias, usualmente los niños, los enfermos, los ancianos y las mujeres, pueden determinar muy poco de sus vidas dentro del dominio familiar, dejados solos dentro de éste. Estas vidas son determinadas tanto por aquellos que son más poderosos en la familia, como por las ideologías y prácticas foráneas, que están ubicadas total o parcialmente en el dominio de la sociedad civil y/o del Estado.

El dominio familiar, sin embargo, no está sólo decretado. En diferentes sociedades y Estados, las filiaciones y estructuras familiares, especialmente dentro de la elite, pueden determinar más o menos la estructura y relaciones de poder en el Estado y la sociedad civil. Cuando lo hacen, incluso

aquellos que son relativamente menos poderosos dentro de la familia, como las mujeres, pueden ganar poder posicionándose en el Estado como un todo y llegar a ser reinas o primeras ministras.

Al gobernar una sociedad, muchas de estas preocupaciones van más allá o incluso pueden ser irrelevantes a las preocupaciones particulares de las colectividades y categorías sociales de donde ha venido el agente político. Sin embargo, esto no significa que los diferentes atributos de las personas y el posicionamiento social sean dejados de lado y no sean importantes una vez que participan en el dominio político y que ellos no informen o no deban informar y afecte sus ideologías y prácticas. Como en la ciencia, no hay «torres de marfil» en la política.

Las políticas transversales, que están basadas en el conocimiento adquirido por el diálogo llevado a cabo por las personas que están diferencialmente posicionadas, usando las técnicas de enraizamiento y cambio, deberán ser, entonces, la pauta política para todo el activismo político, ya sea en el nivel de la base o en los centros de poder del Estado y supraestado.

Los derechos ciudadanos están anclados tanto en el dominio social como en el político. Sin las condiciones sociales «facilitadoras», los derechos políticos son vacíos. Al mismo tiempo, los derechos ciudadanos sin obligaciones también construyen personas como pasivas y dependientes. La obligación más importante de los ciudadanos es, por lo tanto, el ejercicio de sus derechos políticos y el participar en la determinación de las trayectorias de sus «colectividades», «Estados» y «sociedades».

5. FUERZAS ARMADAS GENERALIZADAS, GUERRAS GENERALIZADAS

Las guerras, afirma Giddens (1989: 340, 346-7), no existen como tal en sociedades sin Estados: no hay suficiente plusvalía producida en dichas sociedades para sostener conflictos armados sistemáticos largos ni fuerzas armadas. Sin embargo, las construcciones de lo que es ser hombre y ser mujer que se asume surgieron en sociedades de cazadores-recolectores sin Estado, han sido la base para la naturalización de las divisiones de género del trabajo en las fuerzas armadas y las guerras. Según John Casey:

Los hombres fueron seleccionados para el rol de guerreros porque las diferencias económicas y fisiológicas vinculadas al sexo que favorecerían la selección de hombres como cazadores de animales favoreció la selección de hombres como cazadores de personas (Citado en Kazi, 1993: 15).

(139)

Más aún, siguiendo a Chris Knight (1991), los hombres se han juntado y han desarrollado sus roles como cazadores y luchadores para empoderarse a sí mismos con la hermandad de la sangre como una defensa contra los poderes mágicos de las mujeres en su sangre menstrual.

A pesar de lo anterior, el argumento del presente capítulo está basado en el hecho de que las fuerzas armadas y la guerra nunca han sido sólo una «zona masculina». Las mujeres siempre han cumplido ciertos roles, a menudo vitales dentro de éstas, pero generalmente no sobre una base de igualdad no diferenciada a aquellos de los hombres. La división sexual del trabajo dentro de las fuerzas armadas a menudo ha sido incluso más formalizada y rígida que en el sector civil. Esto es importante porque han habido argumentos, tanto de parte de feministas como de aquellos que se oponen a ellas, de que el ingreso de las mujeres a las fuerzas armadas es una precondición para la obtención de los derechos de ciudadanía plena por parte de

las mujeres. Dado que el sacrificar la vida por el país es el deber máximo de la ciudadanía, los derechos ciudadanos están condicionados a estar preparados para cumplir con este deber. Sin embargo, como en el caso del ingreso de las mujeres al mercado laboral civil, el ingreso de las mujeres al mercado laboral militar –y como veremos más tarde, incluso en casos en los que han obtenido una igualdad formal– ha cambiado el contexto de las divisiones sexuales del trabajo y el poder, pero no las ha borrado.

Este capítulo revisa la participación de las mujeres tanto en luchas informales de liberación como en fuerzas armadas modernas y considera las formas en que ello ha tenido implicancias más amplias para la posición de las mujeres en la sociedad. Como en todas las otras facetas de género y nación, las mujeres y los hombres en las fuerzas armadas no son entidades homogéneas. Distintos grupos de hombres y mujeres están posicionados diferencialmente y participan de manera diferente en las fuerzas armadas y la guerra. Es importante enfatizar este tema con relación a la guerra, incluso más que la mayoría de otros aspectos, debido a la naturalización de la construcción de los hombres como guerreros (¿y de las mujeres como las que se preocupan?) a lo largo de todas las divisiones sociales.

(140) No obstante, ello no quiere decir que no ha habido construcciones e imágenes de mujeres como guerreras a lo largo de la historia –desde las Amazonas hasta las mujeres soldados americanas en la Guerra del Golfo. Estas imágenes generalmente han resaltado la no naturalidad construida de las mujeres como luchadoras, o se han hecho de tal forma que se con- fabulan con nociones más generalizadas de feminidad y masculinidad en la sociedad de donde provenían las mujeres luchadoras.

En las sociedades contemporáneas, el dominio civil y militar están estrechamente entrelazados. Y no sólo con relación a las nociones y representaciones de feminidad y masculinidad. Por ejemplo, es un fenómeno conocido que los generales y jefes militares a menudo están entre las personas más cautas para empezar una guerra (Giddens, 1989). Las fuerzas armadas modernas son organizaciones burocráticas enormes, cuyo fluido funcionamiento, con frecuencia, podría ser interrumpido por la intensidad y la imposibilidad de predecir una guerra (aunque las pequeñas guerras «seguras» como la Guerra del Golfo podrían ser usadas de manera muy beneficiosa, desde el punto de vista de los líderes de una maquinaria militar, para probar nuevas armas así como otras dimensiones de una operación militar, como las comunicaciones y la organización humana). De particular importancia contemporánea son aquellas guerras que Miriam Cooke (1993:

181) llamo «guerras postmodernas» –como las que han tenido lugar en Líbano, Somalia y la antigua Yugoslavia y en las cuales las partes en conflicto generalmente existen dentro de los Estados en lugar de entre ellos. Estas guerras, y las partes en conflicto en las mismas, generalmente están siendo renegociadas y redefinidas constantemente. Pueden ser consideradas como un resultado directo o indirecto del poscolonialismo y del fin de la Guerra Fría. El capítulo explora algunas de las dimensiones generizadas, tanto de las fuerzas armadas como de las guerras. Las últimas, especialmente, hasta hace poco (Jones, 1994) han sido objeto de muy pocos estudios sistemáticos.

Mientras que los hombres han sido construidos como naturalmente vinculados a la guerra, las mujeres han sido construidas como naturalmente vinculadas a la paz. La imagen de las mujeres resistiéndose a la guerra ha existido en la imaginación pública occidental por lo menos desde que *Lysistrata* fue mostrada por primera vez en Atenas en el siglo V a.C. Esta comedia griega de Aristófanes describe la unión de las mujeres atenienses, espartanas y corintias para declarar una huelga de sexo contra sus esposos hasta que dejen de pelear unos contra otros. Un debate principal dentro del movimiento feminista ha sido el grado en que el activismo feminista debería estar automáticamente vinculado al activismo por la paz. El capítulo concluye con la revisión de este debate y sus implicancias para la ciudadanía de las mujeres.

Servicio Militar y Ciudadanía

Pelear, ya sea física, verbalmente o por otros medios, parece ser un comportamiento social (¿casi?) universal. Freud afirmó que la agresión y el sexo son los dos instintos humanos universales que están siendo controlados y regulados de una forma u otra en todas las sociedades humanas. Las peleas ritualizadas para preservar o cambiar ciertas jerarquías sociales o para asegurar acceso a recursos territoriales o acuíferos, han sido parte de los repertorios sociales rutinarios a lo largo de la historia humana junto con otros medios de negociar conciliaciones para diversos conflictos. Aunque las mujeres no siempre participaron directamente en la lucha (pero no era raro que lo hicieran), siempre tuvieron roles específicos en el combate, ya fuere el de atender a los muertos y heridos o el de convertirse en la posesión encarnada de los victoriosos. Algunas veces los dos roles iban juntos: Cynthia Enloe (1983: 4) cita a Samuel Hutton, quien describe la gran demanda en el siglo XVII de mujeres para cuidar a los soldados. No se permitía que una buena cuidadora, como Kate Keith, la bella escocesa, quedara fuera del (141)

matrimonio por más de dos días luego de la muerte de su esposo soldado. De manera similar, en la Guerra Iraq-Irán, el Ayatollah Khomeini instruyó a las viudas de la guerra para que se casaran con soldados inválidos por la guerra y se convirtieran en sus cuidadoras.

Sin embargo, las claras divisiones sexuales del trabajo en la guerra, generalmente, desaparecen cuando no hay una clara diferenciación entre el «frente de batalla» y el «frente interno» o la «retaguardia» (Yúval-Davis, 1985). Los españoles reportaron, por ejemplo, que en la lucha contra los incas vieron a mujeres que luchaban al lado de los hombres usando hondas. Sin embargo, como Penny Dransart comenta (1987: 62-77), las hondas eran comúnmente utilizadas tanto por hombres como por mujeres en esa sociedad para hacer la labor de cuidar al rebaño y, por lo tanto, no se puede asumir que la forma en que las mujeres luchaban durante esa guerra por la sobrevivencia, representaba un rol militar rutinario para las mujeres incas. De manera similar, durante el sitio a Jerusalén por los romanos, las mujeres judías participaron en actividades de lucha como el verter aceite caliente sobre los soldados romanos, nuevamente una adaptación, pero no una parte rutinaria de sus roles sociales usuales.

(142) Una vez que hay una separación entre el «frente» y la «retaguardia», y cuando la colectividad social acumula suficiente plusvalía para ser capaz de sostener una guerra y la ausencia de los guerreros del «frente interno» —incluso durante los períodos cortos en que se conducen redadas estacionales en las tribus y aldeas vecinas—, se da el surgimiento de una división sexual del trabajo más rutinaria entre hombres y mujeres en las fuerzas armadas.

Personajes míticos o históricos de mujeres que condujeron a hombres a la batalla, como Boadicea o Juana de Arco, han existido durante siglos en la imaginación colectiva occidental. Sin embargo, al igual que las Amazonas, generalmente, su principal función no ha sido el señalar que las mujeres son capaces de heroísmo guerrero como los hombres, sino más bien el de construir las como mujeres no naturales o quizá románticas (a menos que sean vistas como brujas, por supuesto). En el siglo XX, empero, desde que las mujeres empezaron a ser incorporadas formalmente a las fuerzas armadas, sea de ejércitos de liberación nacional o de Estados-naciones e imperios, las imágenes románticas de heroínas mujeres se han hecho más comunes. En Israel, por ejemplo, Khana Senesh, la poeta colona sionista húngaro-judía que fue lanzada en paracaídas tras las líneas enemigas por los británicos durante la Segunda Guerra Mundial, y fue capturada, torturada y finalmente ejecutada, ha sido canonizada como una contraimagen heroica a aquella de

millones de judíos europeos que a menudo ha sido resumida por los sionistas como el ir a la exterminación por los nazis «como ovejas al camal». En Rusia, Irina Sibrova fue una piloto de avión de bombardeo durante la Segunda Guerra Mundial que sobrevivió a 1006 misiones contra los alemanes, y en Palestina Leila Khaled fue aclamada como la heroína responsable del secuestro de aviones americanos a Amman en Jordania a principios de los años 70.

Cualquier consideración de las relaciones de género en las fuerzas armadas, sin embargo, no debe de perder de vista el hecho de que nunca son todos los hombres y todas las mujeres en la sociedad quienes cumplen roles particulares dentro o fuera de las fuerzas armadas. La afiliación étnica, la clase, la edad y la capacidad juegan roles cruciales en la determinación de quién es incluido y quién es excluido de estos roles. De hecho, como se mencionó antes, estas diferenciaciones se nublan cuando la guerra ocurre en el «frente del hogar». Los informes del ataque del ejército ruso en Chechenia en 1994-5, por ejemplo, señalan el hecho de que aunque la operación estuvo dirigida contra los chechenos que demandaban la independencia nacional, los rusos locales no escaparon de la destrucción sistemática dirigida contra toda la población local.

Uno de los estudios pioneros de Cynthia Enloe ha sido *Ethnic Soldiers* (1980). En el libro, la autora muestra cómo minorías étnicas y raciales son usadas de maneras específicas en las fuerzas armadas. Y minorías diferentes pueden serlo de maneras muy diferentes. Alison Bernstein, por ejemplo, ha descrito cómo los nativos americanos tenían una de las tasas más altas de lucha de combate en la Segunda Guerra Mundial (al lado de los japoneses americanos), más que ningún otro grupo étnico o racial en los EE.UU.: esto mismo contrasta completamente con los negros americanos que fueron virtualmente excluidos del frente durante esa guerra (WREI, 1992: 86). En Israel, los soldados de la comunidad étnica Druze a menudo pertenecen a las unidades de bajo estatus pero altamente peligrosas de guardianes de fronteras; los beduinos son usados como rastreadores; mientras que al mismo tiempo los palestinos de otros grupos étnicos / religiosos que son ciudadanos de Israel son virtualmente excluidos por completo de las fuerzas armadas.

Las fuerzas armadas de diferentes imperios muchas veces estuvieron compuestas por unidades étnicamente específicas. Generalmente, dichas unidades eran leales a su comandante, con quien el emperador tenía un contrato. Estos comandantes podrían, incluso, haber sido parte de las fuerzas armadas derrotadas por el emperador. En el ejército de Alejandro Magno, por ejemplo, los generales persas adquirieron una gran influencia, lo cual iba en contra

del sentir de algunos generales griegos. Mientras más grande la fuerza armada, más heterogéneas serían sus unidades, con innumerables nacionalidades y grupos diferentes incorporados a la misma.

Sin embargo, las fuerzas armadas imperiales no sólo se basaban en la participación voluntaria, por razones monetarias o ideológicas. A menudo, las colectividades étnicas o regionales tenían que producir una cuota de «carne de cañón» para las fuerzas armadas, y en los casos en que había un número insuficiente de voluntarios se empleaban tácticas coercitivas, se trataba de los turcos, los rusos, los franceses o los británicos (Peled, 1994: 61-78).

Esta realidad histórica es importante porque va contra el sentido de la construcción ideológica con respecto a que la participación en las fuerzas armadas otorga acceso automático a los derechos ciudadanos. La vinculación entre derechos ciudadanos y participación en las fuerzas armadas ha existido desde la Revolución Francesa, siguiendo la tradición del polis griego. No obstante, antes y después de la Revolución Francesa, el servir en las fuerzas armadas nunca ha sido universal, incluso entre los ciudadanos del Estado, que casi nunca abarca a toda la población que vive en su territorio. Los derechos ciudadanos han tenido correspondencia con el servicio activo sólo muy parcialmente, si es que lo han hecho. Por el contrario, incluso entre soldados ciudadanos, un tema repetitivo en las secuelas de las guerras es la queja por parte de aquellos que retornan del frente y encuentran que quienes se quedaron lograron acumular recursos económicos y políticos que a los primeros les son negados.

(144)

El poder militar constituye la base del poder coercitivo desde la que los Estados reclaman y disputan, hacia adentro y hacia fuera, la legitimidad de sus reclamos para gobernar sobre territorios y pueblos particulares. Por esta razón, los gobernantes y los gobiernos, especialmente en países donde la legitimidad del Estado está en cuestión, no pueden permitirse alienar por completo a las fuerzas armadas, o corren el riesgo de perder sus posiciones sea a través de revoluciones (como sucedió en Rusia en la Segunda Guerra Mundial) o, más directamente, a través de golpes militares (como ha sucedido frecuentemente en el África o América Latina poscoloniales desde los años 50). El establecimiento de un «ejército del pueblo» o la introducción de la conscripción nacional ha sido una de las formas principales de legitimar regímenes y gobiernos particulares para una amplia diversidad de individuos y grupos.

Dicho esto, aun así no necesariamente existe un vínculo directo entre

participación en las fuerzas armadas y derechos ciudadanos. Lo que determina nuestros derechos y posición en la sociedad no es si uno participa en las fuerzas armadas, sino en qué capacidad, y con qué fuentes alternativas de poder civil se cuenta. Algunas veces la capacidad de los grupos para evitar ser reclutados en las fuerzas armadas es un signo del creciente poder de su resistencia social y política, por ejemplo, cuando los británicos decidieron evitar la confrontación con los irlandeses y no los reclutaron a sus fuerzas armadas por la fuerza durante la Primera Guerra Mundial. De otro lado, el creciente número y las posiciones de los africanos americanos en las fuerzas armadas de los EE.UU. es un signo no sólo del fortalecimiento de su posición civil en general, sino también de las opciones aún muy limitadas de carreras de movilidad ascendente abiertas a la mayoría de ellos en la sociedad civil americana. Es interesante que las Mujeres de Negro en Belgrado informen (Zajovic, 1994) que las primeras mujeres reclutadas al ejército serbio fueron mujeres de los campos de refugiados.

La incorporación formal de las mujeres a las fuerzas armadas sólo puede relacionarse parcialmente con su empoderamiento social y depende de la naturaleza del proyecto político que produjo este cambio social. Es significativo que en las fuerzas armadas occidentales, especialmente en los EE.UU., el asunto de la tasa y calidad de participación de las mujeres haya surgido justo cuando el servicio militar como un signo de ciudadanía —es decir, la leva nacional— fue eliminado.

Las Operaciones Militares Modernas y la Incorporación de las Mujeres a las Fuerzas Armadas (145)

Las fuerzas armadas modernas tienden a cumplir dos roles, potencialmente contradictorios. De un lado, especialmente en tiempos de crisis nacional y de guerra, se convierten en focos de unión nacional y patriotismo, que atraviesan las diferencias de clase, región, origen y, algunas veces, de edad y género. De otro, se desarrollan como una corporación moderna eficiente, estructurada y orientada hacia el perfeccionamiento de la capacidad de producir muerte y destrucción de la manera más eficiente e innovadora. La incorporación de las mujeres a las fuerzas armadas puede adoptar formas muy diferentes de acuerdo a una u otra meta como primera prioridad política hegemónica.

Como se discutió en el capítulo 3, con frecuencia las mujeres se vuelven las portadoras simbólicas de la modernidad. La revolución de sacarse el velo

en Antartürk, Turquía en 1917, que tuvo como objetivo la construcción de Turquía como un Estado nación moderno, fue tan importante como lo ha sido para los fundamentalistas islámicos en el Medio Oriente contemporáneo el hecho de ponerles el velo. La incorporación de las mujeres a las fuerzas armadas ha cumplido roles similares, por ejemplo en Libia, Nicaragua o Eritrea. La incorporación de mujeres a las fuerzas armadas bajo tales condiciones contiene un doble mensaje: en primer lugar, ver a las mujeres, al menos simbólicamente, como miembros de toda la colectividad nacional por igual; en segundo, sin embargo, y probablemente sea lo más importante, que todos los miembros de la colectividad nacional sean incorporados, al menos simbólicamente a las fuerzas armadas.

(146) Esta construcción inclusiva de las mujeres en las fuerzas armadas es muy diferente, por ejemplo, de su incorporación a las fuerzas de la OTAN, especialmente en los Estados Unidos. Allí, un gran número de mujeres empezó a ser alentadas a entrar a las fuerzas armadas, justo cuando cesó la leva nacional y los militares se volvieron completamente profesionales. En esa instancia, las mujeres no son tanto un símbolo de apertura social sino el grupo humano menos indeseable de la reserva de trabajo de las fuerzas armadas. Una de las razones más importantes para la decisión de reclutar en masa a las mujeres en las fuerzas armadas estadounidenses ha sido la de mantenerlas como voluntarias, en vez de continuar con la leva, de modo que se evite la repetición de la revuelta popular contra la Guerra de Vietnam. En otras palabras, la guerra, el reclutamiento de las mujeres en las fuerzas armadas, en vez de ampliar la ciudadanía de éstas tuvo como objetivo transformar el servicio militar de un deber ciudadano en un «trabajo» y hacerlo menos dependiente de la cooperación de todos los ciudadanos, mujeres y hombres.

Cynthia Enloe (correspondencia personal mencionada en Yuval-Davis, 1991a), sostiene que, siguiendo la decisión de hacer que las fuerzas armadas estén basadas en «voluntarios», una de las consideraciones más importantes al abrir los rangos militares norteamericanos a las mujeres fue el evitar «llenarlos» con negros.

Las mujeres estaban siendo sopesadas como un contrabalance a unas previstas fuerzas armadas no blancas ... el reclutamiento de las mujeres fue expandido en 1971 en un momento cuando muchos hacedores de políticos blancos y negros predecían que si se dejaba una fuerza mayormente masculina, las fuerzas armadas de

voluntarios pronto se volverían una fuerza de hombres mayoritariamente negros, porque en los Estados Unidos de la era post-Vietnam, eran los jóvenes negros quienes tenían las menores alternativas económicas frente al reclutamiento a las fuerzas armadas.

Este tipo de pensamiento sexista/racista es un fenómeno común. Bell hooks (1981) ha señalado que en dichas concepciones, el supuesto es que todos los negros son hombres y que todas las mujeres son blancas. A la fecha, el 48 por ciento de las mujeres soldados en Estados Unidos es negra.

Sin embargo, el factor más importante que permitió la entrada masiva de mujeres a más y más tareas militares ha sido la naturaleza cambiante de la guerra moderna. Tal como se discutió anteriormente, las mujeres siempre han cumplido roles vitales y específicos en las fuerzas armadas, pero han sido excluidas del dominio militar público. La guerra moderna trajo consigo, primeramente, la necesidad de formalizar y controlar los canales militares de sostenimiento y apoyo. Se dice que fue Napoleón quien declaró que «los militares marchan sobre su estómago». Con la modernización de las fuerzas armadas, los servicios de alimentación, vestido, cuidado, oficina y comunicación, los servicios de producción de municiones y también sexuales, todos ellos han necesitado, al menos hasta un cierto grado, establecer relaciones formales con las fuerzas armadas.

Es más, con el desarrollo continuo de la tecnología militar, el combate cara a cara se ha vuelto una parte cada vez más pequeña de la acción militar. Por lo tanto, las diferencias en fuerza física entre mujeres y hombres como bloque se tornan de una importancia significativamente menor a la participación de las mujeres en las fuerzas armadas sobre la base de la igualdad. (147)

No todas las fuerzas armadas siguieron la misma ruta al incorporar mujeres. Como discutí en otro lugar (Yuval-Davis, 1985: 32), uno de los factores que hace difícil la comparación entre fuerzas armadas y el número de mujeres que incluyen, es que la clasificación de lo que es una tarea civil y una militar varía de una fuerza armada a otra. Por ejemplo, en Alemania Occidental en 1980, sólo las 50 oficiales médicas eran consideradas como parte formal de las fuerzas armadas, mientras todas las trabajadoras de oficina que servían en la fuerza armada se consideraban como civiles (Chapkins, 1981: 89). De otro lado, en Israel, todas las trabajadoras de oficina eran consideradas como parte de la fuerza armada, mientras que las médicas y las

enfermeras podrían ser civiles. En otras palabras, los cambios aparentes en el número de mujeres en las fuerzas armadas pueden ser sólo un efecto lateral de una redefinición burocrática o ideológica de los límites de las fuerzas armadas. Otro ejemplo lo constituyen las estadísticas basadas en el registro de veteranos como sucedió con la Argelia de la postindependencia. A decir de Helie-Lucas (1987), los complejos requerimientos documentarios relacionados con los requisitos del registro han hecho que éste sea muy difícil para la gran cantidad de campesinos o trabajadores analfabetos. Fue éste especialmente el caso de las mujeres, no sólo porque ellas, en gran porcentaje, hayan sido analfabetas y por su parcial encierro social, sino porque la principal motivación para el registro fueron los beneficios de un empleo pagado, algo que no hubiera sido relevante para muchas de estas mujeres.

Cuanto más sofisticados sean los sistemas de armamento, transporte y comunicación en las fuerzas armadas, más elaborada será la burocracia, los miembros de las fuerzas armadas tendrán que volverse más especializados y profesionales, tornándose las organizaciones de las fuerzas armadas más similares a las de las grandes corporaciones civiles. Bajo tales condiciones, una definición inclusiva de «fuerzas armadas del pueblo» puede ser construida como inapropiada y costosa. Las conexiones entre patriotismo y militarismo se vuelven obsoletas. Por ejemplo, este debate está llevándose a cabo en este momento en Israel, donde existen cada vez más voces para terminar con el llamado servicio militar obligatorio, especialmente de mujeres, a favor de construir una fuerza armada más «delgada» y más profesional.

La fuerza armada en Israel, compuesta de un ejército relativamente pequeño y otro regular más grande, ha jugado siempre un rol central en la formación y reproducción de la nación. Luego de dos o tres años de servicio regular, los hombres continúan siendo llamados al servicio de reservistas por uno o dos meses al año hasta los 50 años de edad. Las mujeres también han sido levadas por ley, usualmente por un período algo más corto que el de los hombres; su servicio de reservistas es usualmente mínimo y cesa una vez que se casen o queden embarazadas. Tal como lo elaboré en otro lugar (Yuval-Davis, 1985), la fuerza armada israelí nunca ha sido universal y abarcadora, incluso para los hombres judíos de Israel. El permitirles a los judíos ultra ortodoxos evitar el servicio militar para continuar sus estudios religiosos ha sido una de las maneras en la que una contradicción mayor en la construcción de la nación judía de Israel—seglar pero dependiente de la religión ortodoxa para la definición de sus límites—

ha sido negociada y contenida (aunque a través de los años esta misma práctica ha producido sus propias contradicciones). Con relación a las mujeres, la inclusión formal de la leva abarcó, en realidad, no más del 60 por ciento de las mujeres judías en edad de ser reclutadas y ninguno de los ciudadanos no judíos del Estado. Significativamente, las mujeres fueron excluidas, no sólo sobre bases nacionales, religiosas y reproductivas (las cuales afectan a las mujeres con diferentes antecedentes étnicos y de clase en diferentes grados) sino también sobre la base de la «calidad». Ellas fueron requeridas a obtener niveles educativos más altos que los hombres con el fin de ser llamadas al servicio nacional. La fuerza armada nunca estuvo preparada para invertir en la educación de las mujeres lo mismo que se invertía en la de los hombres.

Sin embargo, recientemente, incluso estas diferencias entre la incorporación de hombres y mujeres en las fuerzas armadas de Israel no han sido suficientes. Algunas voces han empezado a surgir dentro y fuera de las fuerzas armadas, clamando por la abolición del reclutamiento obligatorio de mujeres, calificándolo como una de las principales causas de desempleo e ineficiencia escondidos en las fuerzas armadas, dado que la computadora y otros desarrollos tecnológicos reducen radicalmente la demanda de trabajadores de oficina en las mismas. Una discusión sobre si las fuerzas armadas de Israel deben ser transformadas de «las fuerzas armadas del pueblo» en unas fuerzas armadas diferenciales que recluten «a quien necesiten», se ha vuelto parte de la agenda del Comité Parlamentario para Asuntos Foráneos y de Seguridad. Uno de los argumentos más importantes contra tal cambio ha sido que: (149)

en una sociedad que absorbió 700 mil nuevos inmigrantes durante los últimos cinco años, las fuerzas armadas son significativas como parte del proceso de absorción e identificación con la sociedad israelí (Miembro del Parlamento Or., Presidente del Comité Parlamentario de Asuntos Foráneos y de Seguridad, como se informó en el diario Davar, 13 de febrero de 1995).

No obstante, subsiste el hecho de que a diferencia de los nuevos inmigrantes hombres, las nuevas inmigrantes mujeres por encima de la edad del servicio regular no hayan sido llamadas a servir en las fuerzas armadas.

La construcción de «el pueblo» en «las fuerzas armadas del pueblo» refleja la principal naturaleza generizada de las relaciones sociales dentro

de las fuerzas armadas, incluso en los raros casos donde el acceso igualitario exista formalmente.

Las Mujeres como Soldados

A pesar del hecho de que las mujeres siempre han constituido una parte integral de la vida militar, la incorporación formal de las mujeres en las fuerzas armadas como soldados ha encontrado muchos prejuicios y temor masculinos, aunque la abrumadora mayoría de soldados mujeres está posicionada en roles que afectan en gran medida al mercado de trabajo civil generizado —es decir, ellas son usualmente secretarías, enfermeras y profesoras. Sólo muy pocas (a pesar de la revolución de las computadoras, si no de la feminista, la situación cambia lentamente) cumplen roles que son específicamente militares y/o que se relacionan directamente con el principal «negocio» de las fuerzas armadas: pelear y morir (Enloe, 1983, 1993; Yuval-Davis, 1985:1991a).

(150) No es casual que en la celebrada novela *Portnoy's Complaint* de Philip Roth, el héroe judío norteamericano, que está continuamente excitado, se vuelva impotente cuando trata de tener sexo con una mujer soldado israelí. Si se supone que la experiencia de la fuerza armada «hace de los niños, hombres», la condición de ser mujer no puede ser fácilmente incorporada dentro de tal imaginario. Jacky Cock, que estudió a mujeres militares en ambos lados de la guerra de Sudáfrica contra el apartheid (1992), describe de qué manera en el ejército de Sudáfrica el odio a las mujeres y la homofobia han sido parte activa del entrenamiento de los soldados varones: «A los reclutas que no tienen un buen desempeño —que no están por encima del promedio— con frecuencia se les llama ‘mariquitas’ u ‘homos’ o ‘ridículos’; se les dice que ‘regresen donde sus madres y jueguen con las niñas’» (WREI, 1992:65). Sandra Gilbert (1983:436) describe cómo en la Primera Guerra Mundial, las enfermeras en las fuerzas armadas evocaban imágenes de omnipotencia y de lo siniestro («La muerte de los varones, ¿excita a las mujeres?»), así como eran representadas como ángeles servidores.

Estas imágenes dicotómicas de las mujeres soldados han sido centrales a los modos en los cuales las mujeres fueron usualmente incorporadas a las fuerzas armadas. Ellas son amenazantes a menos que sean controladas y diferenciadas de los soldados hombres a través del énfasis de su feminidad. Por ejemplo, en Israel, el único Estado en que las mujeres han sido regularmente reclutadas a las fuerzas armadas en una leva nacional, el cuerpo de

mujeres ha sido llamado por sus iniciales «Khen», que en hebreo significa «encanto». Uno de los deberes formales de los miembros de Khen, tal como es descrito por uno de los voceros militares israelí, ha sido «en las áreas de cristalización de la moral de las unidades y cuidado de los soldados de las unidades» (Yuval-Davis, 1985:661). Es discutible que la alta tasa de violación y acoso sexual de mujeres en las fuerzas armadas norteamericanas (informes recientes de prensa plantean que la tasa de violación es tan alta como un tercio de las mujeres soldados), en las cuales los cuerpos de mujeres separados y sus tareas han sido, en gran medida, abolidos, intente distanciarlas de los soldados varones y mantener a raya sus temores de la mujer soldado omnipotente.

En las fuerzas armadas de liberación nacional, donde el marco jerárquico y organizativo de las fuerzas es mucho menos formal, una postura ideológica común puede ayudar a trascender algunas de estas tensiones, especialmente donde la emancipación de las mujeres es vista como simbolizando la emancipación del pueblo en su conjunto. Aún, reglas estrictas de no-fraternidad o la ejecución de los soldados que son hallados culpables de violación, pueden ser encontradas como componentes necesarios para ampliar los elementos ideológicos de «la corrección política», como ha sido el caso, por ejemplo, en el ejército de liberación nacional de Eritrea (Zerai, 1994; ver también Urdang, 1989).

Aunque no dudo que muy pocas soldados mujeres se vean a sí mismas en los roles «castrantes» en los que la imaginación masculina las coloca, es claro que una de las principales motivaciones de las mujeres al unirse a las fuerzas armadas es la oportunidad de empoderarse, tanto física como emocionalmente. Tal como señala Gilbert: (151)

Un número de textos, tanto de hombres como de mujeres por igual, sugiere que las transformaciones revolucionarias traídas por la [Primera Guerra Mundial], los cambios «patas arriba» del cambio de rol de la guerra, trajeron una liberación de las energías libidinales femeninas, así como una liberación de la cólera de las mujeres, que los hombres usualmente encuentran como inducir de la ansiedad, y las mujeres hallan hilarante (1983:436).

Las entrevistas con las mujeres soldados, especialmente aquellas que se han unido a varios ejércitos nacionales de liberación, revelan cómo mu-

chas de ellas han escapado de situaciones personales intolerables en los campos guerrilleros, causadas tanto por fuerzas coloniales y leales y/ o sus propias familias (Bennett et al. 1995; Zerai, 1994). En las fuerzas armadas, las mujeres soldados han sido capaces de establecer nuevas identidades para ellas mismas, habilidades y posiciones sociales respetables, así como luchar por las causas en las que creyeron.

La película *Private Benjamin* con Goldie Hawn intentó mostrar qué significa enrolarse a las fuerzas armadas desde esta luz (Chapkis, 1981). La película narra la historia de una «pobre niña rica» que se siente sola y rechazada y que encuentra su salvación alistándose en las fuerzas armadas y sobreviviendo al duro entrenamiento militar (La diferencia entre *Private Benjamin* y las mujeres de las fuerza armadas de Eritrea o del Tigre, sin embargo, consiste en que su posición en las fuerzas armadas está descrita en términos completamente personales, en vez que en el contexto de lo que hacen las fuerzas armadas norteamericanas, pero más adelante ahondaremos en esto). Las fuerzas armadas en *Private Benjamin*, como las presentan en las campañas de propaganda de la mayoría de fuerzas armadas occidentales, son vistas puramente en términos de un buen movimiento hacia una carrera —una oportunidad para tener entrenamiento, ver el mundo y ganar mejor.

(152) Un estudio de Elizabetta Addis (1994) ilustra que, en verdad, al volverse soldados, las mujeres usualmente se benefician económica, individual y colectivamente. La autora plantea que las fuerzas armadas como regla constituyen un buen empleador que ofrece iguales oportunidades laborales en términos de salarios, y que el beneficio relativo de las mujeres soldados depende del nivel diferencial de pago para hombres y mujeres en el mercado laboral civil. En tanto los soldados varones no tienen tal beneficio salarial de ser soldados, los beneficios marginales para las mujeres son más altos, por tanto, que aquellos de los hombres. Más aún, al punto que las mujeres obtienen oportunidades de entrenamiento y movilidad ascendente una vez que dejan las fuerzas armadas y van al mercado laboral civil, los soldados mujeres logran beneficios colectivos para el conjunto de las mujeres en el mercado laboral.

Una de las razones adicionales, sostiene Addis, por las que las mujeres se benefician más que los hombres al servir en las fuerzas armadas, es el hecho de que corren menos riesgo de ser asesinadas o quedar discapacitadas que los hombres, en tanto se les prohíbe asumir roles de combate. Este es un punto controvertido, no sólo porque con el tiempo y con los avances

tecnológicos en la forma de hacer la guerra, la definición de combate se estrecha y se torna sin sentido, sino también porque la tecnología implica que la oportunidad de ser alcanzada en el frente de batalla no es necesariamente mayor de lo que es en la retaguardia. En la Guerra del Golfo, la mayoría de bajas norteamericanas fueron el resultado de ser alcanzados por un misil iraquí en un bunker de Arabia Saudita y no durante los combates en el mismo Irak.

Las feministas que luchan por la igualdad de los derechos de las mujeres en las fuerzas armadas, argumentan que es su exclusión del combate les impide beneficiarse plenamente de las oportunidades de promoción en las fuerzas armadas (y, por consiguiente, fuera de éstas) de modo igualitario al de los hombres. Recientemente, en los EE.UU., tuvo lugar toda una batalla legal respecto del derecho de las mujeres a participar en roles de combate, especialmente concernientes al derecho de las mujeres pilotos de bombardear al enemigo, en vez de sólo permitírseles aprovisionar de combustible a los bombarderos en el aire, lo que no es definido como un rol de combate y que fue desempeñado por las mujeres durante la Guerra del Golfo. Luego de un largo y arduo proceso de cabildeo político y del establecimiento de una comisión presidencial para investigar este tema, la administración Clinton concedió el derecho de las mujeres de participar en todas las posiciones de combate, excepto en aquellas de infantería de tierra y submarinos. Todavía queda como pregunta, hasta qué punto serán implementadas estas políticas en el terreno, especialmente luego de la victoria de los republicanos en el congreso.

(153)

El que este desarrollo necesite ser visto como un gran nuevo logro para los derechos de las mujeres en los EE.UU. se torna algo dudoso cuando es evaluado frente al retroceso general de las posiciones de las mujeres en los EE.UU. (Faludi, 1992). Más aún, se puede arrojar una nueva luz sobre este tema cuando se recuerda que, en la Segunda Guerra Mundial, las mujeres pilotos rusas desempeñaron exitosamente miles de misiones de bombardeo y muchas sobrevivieron para contar la historia. Quizá, sorprende poco, el apodo que tenían de «las brujas de la noche» (exhibición de Yevgeny Kaldei, Riverside Studios, Londres, mayo de 1995). Sin embargo, lo que es probablemente más significativo en esta historia es el hecho de que luego de la Segunda Guerra Mundial, las mujeres fueron virtualmente excluidas de cualquier posición significativa en la Unión Soviética.

Tal marcha atrás en la naturaleza de la participación de las mujeres en las fuerzas armadas, luego de una crisis nacional como una guerra o libe-

ración nacional, no es poco común. Sin embargo, los ejércitos de liberación han diferido en las maneras en que inicialmente incorporaron a las mujeres a la lucha. Valentine Moghadam (de próxima aparición) diferencia entre dos tipos de movimientos revolucionarios: uno que usa a las mujeres como un símbolo de liberación y modernización, en cuyo caso las mujeres serían alentadas a participar activamente en las fuerzas armadas, y otro que usa a las mujeres como un símbolo de la cultura y tradición nacionales, que es lo que se reivindica, en cuyo caso las mujeres están virtualmente excluidas de la participación formal y la naturaleza de sus roles de apoyo es altamente controlada.

Por lo tanto, la construcción de la posición de las mujeres dentro de las fuerzas armadas, alrededor de las dicotomías de combate / no combate y frente / retaguardia es más un resultado de construcciones ideológicas de la condición de ser mujer y hombre en una sociedad, que una reflexión de decisiones consideradas basadas en las dificultades objetivas de incorporar a las mujeres a los roles de combate. Se podría pensar que no se requieren músculos varoniles específicos para ser capaz de presionar un botón y lanzar el misil o la bomba. Sin embargo, como descubrió Caroline Cohn (1993: 227-46) cuando llevó a cabo un trabajo de campo en una comunidad de intelectuales norteamericanos de defensa nuclear y analistas de seguridad nacional, el discurso de la política de seguridad norteamericana está permeado por un discurso de género en donde los, así llamados, valores masculinos son considerados supremos y en donde aquellos que no se adhieren a las consideraciones «objetivas», no emocionales y no morales son etiquetados despectivamente como «débiles» o «mariquitas».

(154)

Uno de los debates no resueltos acerca de la participación de las mujeres en las fuerzas armadas ha sido si sería mejor o no que las mujeres fueran parte de unidades sólo de mujeres o si deben ser incorporadas a las unidades militares generales (esto es, de varones). De un lado, el pasar de cuerpos sólo de mujeres a unidades integradas ha significado que muchas de las barreras formales para que las mujeres desempeñen ciertas tareas militares (y obtengan las recompensas y promoción apropiadas, que están anexadas a estas tareas) sean removidas y que se haya reconocido su igual potencial como soldados. Uno de los signos de este desarrollo, por ejemplo, ha sido el diseñar pruebas específicas de aptitud física, con el fin de determinar la conveniencia de ciertas tareas de combate militar, en vez de condicionar estas *a priori* al sexo del soldado. Sin embargo, como han comentado quienes tienen experiencia en esta área (WREI, 1992: 43), en sí mismo ello

puede no asegurar una oportunidad igual para hombres y mujeres porque la determinación de qué pruebas deben escogerse como las decisivas es, frecuentemente, una determinación política. Por ejemplo, los estándares en estimamiento, en el cual las mujeres son mejores que los hombres, serían bajados mientras que los estándares de fuerza física, en los que los hombres son mejores, se mantendrían altos. Se puede argumentar que dichas habilidades pueden ser necesarias para cumplir exitosamente con una tarea militar específica como salir de la escotilla en los buques.

Aquellos que se oponen a la abolición de las unidades de mujeres señalan que estas unidades con frecuencia proveen ambientes sociales seguros y confortables para las mujeres. Con frecuencia, las mujeres, especialmente en tanto tienden a ser minoría en unidades mixtas, tienen que probarse a sí mismas más que los hombres, para demostrar que son iguales a ellos. Por ejemplo, en Palmakh (las unidades militares de Hagana, las unidades militares preestatales del sionismo laborista) luego de una larga y, eventualmente, exitosa lucha para ganar el derecho a ser incluidas en unidades mixtas de lucha, las mujeres soldados se encontraron nuevamente y decidieron solicitar unidades separadas de mujeres en vista de su experiencia en unidades mixtas (Yuval-Davis, 1985).

Por supuesto, más allá de esta cuestión se encuentra el tema del acoso sexual que es más frecuente en unidades mixtas. Una de las salvaguardas para las mujeres soldados en el ejército israelí fue el hecho de que, al menos son las funcionarias mujeres, en vez de los oficiales varones jefes, las que han sido responsables de disciplinarlas, haciéndolas por tanto menos dependientes de los caprichos de sus jefes si se frustraban sus avances sexuales. Una alternativa a tal separación formal o parcial ha sido una imposición de reglas estrictas sobre la fraternidad. En el ejército de liberación de Eritrea, por ejemplo (Zerai, 1994), se les prohibió a los hombres y mujeres fraternizar y el castigo por violación fue la ejecución.

(155)

Otro factor mencionado en la literatura (Gilbert, 1983: 440-1) en relación con los cuerpos separados de mujeres ha sido que estos cuerpos son más propicios para el desarrollo de una cómoda subcultura lesbiana. Recientemente, el lesbianismo y la homosexualidad masculina constituyeron los tópicos principales de debate en las fuerzas armadas occidentales y la práctica regular de dar de baja a cualquiera que sea «descubierto» como gay en las fuerzas armadas norteamericanas o británicas está siendo desafiada en las cortes sobre la base de iguales derechos.

El tema de la homosexualidad no es sino el último de los debates

públicos en el Occidente, concerniente a la incorporación de otras facetas de la «vida normal» de la gente —pero especialmente de las mujeres— en las fuerzas armadas, tales como matrimonio y maternidad. En Inglaterra, las fuerzas armadas han tenido que pagar millones de libras como compensación a las mujeres que fueron automáticamente dadas de baja de las fuerzas armadas una vez que se embarazaron. Por muchos años, la mayoría de las fuerzas armadas se ha apoyado en las «esposas de los militares» para tener y criar a los niños de los soldados, así como llevar a cabo otros roles de apoyo a los mismos. En algunos casos, como en las guerrillas de Eritrea y Palestina, los ejércitos de liberación han asumido ellos mismos la crianza colectiva de niños y huérfanos de los combatientes. Sin embargo, en la mayoría de fuerzas armadas, la maternidad «normal» para las mujeres soldados no es sino una faceta en la profesionalización de las fuerzas armadas y la transformación de ser soldado del deber cívico fundamental (de los ciudadanos varones) a sólo otra carrera profesional.

Servicio Militar y Derechos de las Mujeres

(156) Elizabetha Addis (1994) sostiene que la participación de mujeres en las fuerzas armadas también ha tenido un efecto económico beneficioso en la posición general de las mujeres en la sociedad, ya que las fuerzas armadas en muchos países constituyen los mayores empleadores del sexo masculino y un programa de gasto público equivalente para emplear mujeres disminuiría dramáticamente las cifras de desempleo de aquéllas. Además, el gran número de hombres empleados en el mercado laboral militar crea una escasez relativa de ellos en el mercado laboral civil que eleva los salarios civiles.

Asimismo, se puede asumir que si una alta posición militar es una ruta de movilidad ascendente segura en la sociedad en general, entonces las mujeres que han sido promovidas en las fuerzas armadas tienen una mayor oportunidad de alcanzar posiciones económicas más altas; y, probablemente, algo más importante incluso, posiciones políticas en la sociedad. Ciertamente, en algunas sociedades posrevolucionarias, tales como Eritrea y Sudáfrica, ser parte de los combatientes de la guerrilla ha hecho ganar a las mujeres una autoridad social y política significativa. Sin embargo, a diferencia de los líderes políticos varones, virtualmente nadie del pequeño pero creciente cuerpo de líderes políticas mujeres nacionales, en diferentes Estados, ha alcanzado su posición a través de servir en las fuerzas armadas. (Sin embargo, unas cuantas de ellas, como Golda Meir, Margaret Thatcher e

Indira Gandhi, se ganaron la reputación de ser «los únicos hombres en el gabinete» y tendieron a lograr políticas promilitaristas).

La construcción de las mujeres soldados como modelos para la autonomía de las mujeres y empoderamiento alcanzó un punto alto en la Guerra del Golfo. Las emisoras norteamericanas aprendieron a decir «nuestros muchachos y muchachas en el golfo», en vez de sólo «nuestros muchachos»; y las mujeres de Arabia Saudita se envalentonaron por esta presencia en su país e intentaron romper la prohibición de que las mujeres no pueden conducir autos. Una de las cosas que la participación de soldados mujeres en la Guerra del Golfo iluminó fue el hecho de que la relación de las fuerzas armadas con la población civil en diferentes comunidades y sus efectos en la vida cotidiana de ésta, es altamente variable. Mientras que en algunas comunidades en los EE.UU. no había virtualmente nadie que fuera enviado/a al Golfo, en otras constituyeron porcentajes significativos de la población. Por ejemplo, fue durante la Guerra del Golfo que los activistas negros se pronunciaron contra el movimiento antiguerra con el fin de «defender a sus hermanos y hermanas» que fueron a pelear allí. Existen muchas comunidades locales específicas en las cuales una proporción relativamente alta de hombres y mujeres pertenecen a las fuerzas armadas. Tales comunidades necesariamente tendrían una relación muy diferente con el centro político-militar del Estado, que las comunidades que no tienen ninguno o tienen pocos miembros en las fuerzas armadas.

Este fenómeno social que posiciona a diferentes segmentos de la población en relaciones diferentes con las fuerzas armadas es el resultado del fin de la leva en el ámbito nacional y la profesionalización de las fueras armadas. Está más difundido entre las mujeres que entre los hombres porque, excepto en Israel, las mujeres son solicitadas como voluntarias para las fuerzas armadas, incluso en países donde los hombres son reclutados por leva en el ámbito nacional. (157)

Es altamente posible asumir que las comunidades donde un alto número de la población civil tiene parientes en las fuerzas armadas o pertenece a las milicias, frecuentemente emergen en áreas que rodean a grandes bases militares. Se ha comentado (Wheelwright, 1991) que la mayoría de mujeres soldados norteamericanas que fue enviada al Golfo y tuvo niños, tenía esposos que también sirvieron en las fuerzas armadas. Por tanto, era frecuente que fuera la abuela en vez del padre quien tuviera la responsabilidad del cuidado de los niños que estaban lejos de sus padres. Es también un hecho conocido que muchas relaciones sexuales e incluso matrimonios

ocurran allí donde un ejército esté estacionado por largos períodos. Se contaron muchas historias, por ejemplo, sobre el efecto social de las chicas inglesas locales que tenían niños de soldados norteamericanos negros en la Segunda Guerra Mundial, hechos similares ocurrieron en Alemania, Vietnam y otros lugares.

Por supuesto, los matrimonios y las relaciones sexuales voluntarias son sólo una faceta del efecto que puede producir la presencia militar a largo plazo en la sexualidad de los soldados. Cynthia Enloe (1983: 1989) ha escrito acerca del efecto a largo plazo en las comunidades locales en las Filipinas por el establecimiento de casas de prostitución masivas. Por supuesto, la determinación de la naturaleza exacta y de la forma de la relación entre la base militar y su población civil vecina dependería, entre otras cosas, de sus relaciones relativas de poder político y económico. Recientemente hubo una gran campaña en Japón contra las bases norteamericanas, luego de que dieciocho soldados norteamericanos fueron llevados a juicio por violar a una niña de doce años (The Guardian, 30 de setiembre 1995). Sentimientos algo similares se manifestaron en Chipre hacia las bases británicas luego del juicio a soldados que violaron y asesinaron a una turista en la isla.

(158) Se ha encontrado, con frecuencia, que la militarización de la población eleva el nivel general de violencia doméstica y otros tipos de violencia en la sociedad. A pesar de una creciente similitud entre las fuerzas armadas y los complejos industriales modernos, las fuerzas armadas son explícitamente organizadas alrededor de principios de agresión y obediencia, las identidades personales y los modos de conducta interpersonal e intragénero no pueden sino verse hacia la sociedad civil, una vez que los militares ganen prominencia en la sociedad.

En las discusiones sobre los beneficios potenciales de que las mujeres se vuelvan soldados, frecuentemente se olvida que, a diferencia del mercado laboral civil, la función última de las fuerzas armadas es pelear en las guerras. Las guerras producen una destrucción masiva de vidas humanas, de tejidos sociales y de ambientes físicos. Y, aunque diferentes conflictos militares y guerras pueden diferir enormemente uno de otro, sus efectos tienden siempre a ser altamente generalizados.

Las Guerras como Construcciones Generalizadas

En las discusiones sobre la vida de mujeres soldados y sus aspiracio-

nes para tener igualdad de derechos en su profesión, fácilmente se olvida lo que es la naturaleza de esa profesión. Jeanne Holm, una de las principales generales retirada, encontró que era necesario recordar a los participantes en una conferencia sobre mujeres en la fuerzas armadas, organizada en Washington DC que:

Cualquiera, hombre o mujer, que considere enrolarse en las fuerzas armadas, debe ser consciente, antes de tomar el juramento, que contrariamente a algunos de los confundidos reclutas, estar en las fuerzas armadas no significa el uniforme y los desfiles y no se trata de beneficios o aventura. Las fuerzas armadas tratan sobre ir a la guerra y la guerra es matar y quizá morir por tu país (WREI, 1992: 59).

Y, ciertamente, se informó a la prensa cuán afectadas estuvieron las mujeres soldados que fueron enviadas al Golfo en 1992 al darse cuenta de que realmente habían sido enviadas a pelear. Muchas de ellas se habían enrolado en la guardia nacional como una manera de entrenarse, para ganar un ingreso extra y tener algo de aventura en sus vidas.

La Guerra del Golfo fue para los soldados norteamericanos, sin embargo, una experiencia muy diferente, no sólo de la vivida por los iraquíes –tanto soldados como civiles, la otra parte en esa guerra– sino también de la experimentada por los soldados norteamericanos en otras guerras. Se ha dicho (Boose, 1993) que una de las razones principales por las que los EE.UU. estuvieron tan dispuestos a ir a la Guerra del Golfo fue para ganar (159) la guerra de Vietnam allí, no obstante el hecho de que Sadam Hussein continuó gobernando Irak luego de la guerra y las intervenciones ineptas e impotentes de los EE.UU. y otros ejércitos de la OTAN y la ONU en la ex Yugoslavia, Somalia y así, sucesivamente. Un interesante estudio (Boose, 1993) comparó las experiencias de pilotos bombarderos en la Segunda Guerra Mundial con las de la Guerra del Golfo y descubrió que mientras la emoción dominante de los pilotos en la Segunda Guerra Mundial fue el terror, en la Guerra del Golfo era la excitación de jugar juegos electrónicos en una feria.

No es sólo la sofisticada tecnología sino el discurso de seguridad nacional tal como es estudiado por Cohn (1993), arriba mencionado, el que ha creado esta diferencia. Ha sembrado la ilusión de que los misiles dirigidos pueden golpear sólo a sus blancos predestinados, que la ubicación exacta de estas metas, como en los juegos de galerías, es plenamente conocida y que

sólo se trata de alcanzar a objetos en vez de personas. En efecto, el discurso oficial sólo se refirió al «daño colateral» y nunca mencionó que las personas podrían ser alcanzadas.

El discurso oficial de la Guerra del Golfo también ha sido mucho más neutral desde una perspectiva de género que el de las guerras previas. Como se señaló en ese momento, las mujeres soldados vestidas en ropa de combate eran apenas distinguibles de los hombres bajo todas las capas protectoras. (Imágenes similares aparecieron de nuevo con el envío de fuerzas británicas a Bosnia). Asimismo, a diferencia del usual discurso de guerra, esta guerra no fue construida como una guerra luchada por hombres en pro de las «mujeres y niños» (Enloe, 1990), sino que fue llevada a cabo por «nuestros muchachos y muchachas». En verdad, en Israel ésta fue la primera guerra en la que «los muchachos» no eran capaces de pelear, sino que fueron encerrados en cuartos sellados junto con las mujeres y niños, lo cual creó un profundo trauma nacional que fue rápidamente reprimido. Al mismo tiempo que los informes sobre violencia doméstica y otros tipos de violencia en Israel crecían significativamente, la imagen masculina de los combatientes israelíes como súper héroes invencibles fue seriamente dañada y, probablemente, creó el espacio que le permitió al gobierno de Rabin comprometerse en el «proceso de paz» con la OLP, aunque limitado y subversivo.

(160) Sin embargo, la mayoría de las guerras son experimentadas de modo muy diferente al de la Guerra del Golfo. Incluso dándoles la sofisticada tecnología disponible, fue suficiente para los Serbios en Bosnia apresar a unos cuantos oficiales de la ONU y usarlos como escudo humano para hacer del discurso tecnológico algo completamente inepto y para detener el bombardeo aéreo. Mientras que el enemigo se puede volver (y algunos dicen que necesariamente se vuelve) deshumanizado, es distinto cuando el «escudo humano» está hecho con los propios «muchachos de uno».

Este sentimiento de lealtad a «los muchachos de uno» ocupa un rol central en la experiencia de los hombres combatientes. Cualquiera sea el contexto y escala de la guerra, la «camaradería» de los guerreros es frecuentemente referida también como el «vínculo entre hombres», casi universalmente enfatizado por quien discute, lo que hace a los soldados capaces de resistir los tremendos esfuerzos y sufrimientos involucrados en una guerra. Aunque las convicciones patrióticas ideológicas de un lado, y las recompensas materiales y de estatus de otro, pueden ser más o menos importantes en diferentes experiencias de lucha, prevalece el sentimiento de que uno se puede apoyar en los propios soldados compañeros y en la lealtad mutua en situaciones de

vida o muerte; algo que es mencionado como el sentimiento cotidiano que nutre al grupo de los guerreros. En Israel, esta resistencia a traicionar a los compañeros soldados ha sido dada como la principal razón por muchos soldados israelíes por la cual continúan sirviendo en el ejército de reservistas, a pesar de objetar la ocupación continua de Israel a los territorios palestinos o su invasión al Líbano.

De la misma forma, generales norteamericanos objetaron el reclutamiento de mujeres para roles de combate en las fuerzas armadas (hasta entonces sólo ocupados por varones), por temor a que el «vínculo entre hombres» se rompa. En verdad, dada la naturaleza de la socialización de la mayoría de soldados de cualquier sexo, tal sentido de vínculo es fácil de lograr en grupos sólo de hombres o mujeres. Sin embargo, el largo entrenamiento común y el énfasis en la profesionalización tienden a neutralizar estos sentimientos de manera significativa, como ha sido el caso en el mercado laboral civil, aunque lo último raramente involucra ese compromiso tan intenso. Hasta qué punto las reglas que prohíban la fraternidad puedan ampliar o complicar tales procesos, es una pregunta que permanece abierta.

Sin embargo, la experiencia de pelear una guerra puede ser muy diferente en diferentes guerras, como puede ser la distancia de las vidas de los militares cuando no están en guerra. Puede involucrar períodos cortos, ordenados de «ir a una misión»; meses interminables de vivir en trincheras o búnkeres y situaciones desesperadamente caóticas e infernales de lucha por la sobrevivencia, mutilar y ser mutilado, matar y ser matado. Asimismo, puede suponer trabajar en roles de apoyo a la lucha actual, dentro o fuera del campo de batalla. Un estudio (Janowitz, 1991: 4) encontró que sólo el quince por ciento de los soldados había disparado un arma alguna vez durante la Segunda Guerra Mundial. Dado el carácter de la moderna tecnología de guerra, esta proporción probablemente sería incluso menor actualmente. En la guerrilla y otras guerras a menor escala, la situación es, por supuesto, muy diferente y los guerreros mismos pueden ser requeridos para cumplir otros roles de mantenimiento, como preparar la comida y proveer educación, por ejemplo, cuando no se está en combate. (161)

Las guerras también pueden afectar las vidas de la gente en el «frente interno» de diversas maneras. A un extremo, la guerra puede tener poco o ningún efecto si es que tiene lugar lejos del frente interno, el militar involucrado es un profesional y hay muy pocas bajas. Mucha de la experiencia de los países coloniales ha sido de esta naturaleza. Mientras que algunas mujeres han tenido esposos soldados, especialmente oficiales, quienes las visita-

ron de tiempo en tiempo, la mayoría de la red generizada de apoyo estuvo compuesta por gente local y unas cuantas mujeres coloniales, dentro o fuera de las fuerzas armadas.

En el otro extremo, la guerra se vuelve una experiencia total que transforma completamente, y, frecuentemente, destruye las vidas de la gente en el país. La mayoría o incluso todos los determinantes de la vida cotidiana de uno y su identidad personal antes de la guerra pueden desaparecer en unas cuantas horas, como el lugar de trabajo, las propiedades, los hogares, los efectos personales y, lo peor de todo, los amigos, los parientes y los miembros de una sola familia. Aun si uno no es herido, abusado o torturado por el enemigo, el desgarramiento brutal de todo lo que ha sido cercano y más querido tiene efectos a largo plazo devastadores, cuando no permanentes, en la vida de la gente. La vida gira solamente alrededor de la sobrevivencia.

Volverse un refugiado es una experiencia que varía según el género. Hasta el 80 por ciento de la población total de refugiados (para diferenciarla del porcentaje de refugiados que en el presente va hacia el Oeste, cuya mayoría son varones) está compuesta por mujeres y niños. Como ha señalado Adam Jones (1994), esto es resultado del hecho de que, en la guerra, el ser muerto así como el matar tiene una perspectiva de género. No es que las mujeres y los niños no sean asesinados, sino que, cuando se elige matar —como en la limpieza étnica en la ex Yugoslavia— los hombres son los elegidos, los que son llevados lejos y luego «desaparecen», algunas veces para reemerger de un campo de detención, pero, frecuentemente, para ser descubierto en una fosa común (como ha sido el caso en Srebrenica).

(162)

Aun cuando los hombres no sean selectivamente arrestados y/o asesinados (casi escribo «ejecutados», cayendo en el discurso formal de las «guerras legítimas»), con frecuencia están ausentes, incluso si la guerra es local, en tanto están anexados a unidades de pelea y/o escondiéndose para no ser capturados (1994: 120-29). Las mujeres y los hombres mayores son dejados en aldeas para cuidar de la casa y/o los niños, para trabajar la tierra y para mantener vigente el tejido social de la comunidad.

Las mujeres dejadas allí se vuelven vulnerables a violaciones de parte del soldado enemigo. En los últimos años, mucho se ha escrito sobre la violación en tiempos de guerra, especialmente desde que la violación sistemática de mujeres de parte de los serbios de Bosnia fuera expuesta por los medios (por ejemplo, Amnistía Internacional, 1995; Pettman, 1996; Zajovic, 1994). Informes similares se escucharon sobre Rwanda (Bonnet, 1995) y la guerra en Bangladesh en 1981 (la película *The War Crimes File*, de Gita

Sahgal, exhibida el 3 de mayo de 1995, en el canal 4). De manera significativa, como han señalado las activistas feministas en derechos humanos como Rhonda Kopelon, en los debates del Foro de ONG de la Conferencia de la ONU sobre Derechos Humanos de Viena, 1994, la violación ha sido definida por la Convención de Ginebra como «un crimen contra el honor», en vez de un modo de tortura. Aquí, el «honor» es el de los hombres y la comunidad, en vez del de las mismas mujeres.

No obstante, como han señalado las Mujeres de Negro de la ex Yugoslavia (Zajovic, 1994), tiene que ser reconocido que, aunque la violación en guerra es un ejemplo extremo de los efectos generizados de la misma, a menudo la experiencia más devastadora de la guerra para las mujeres involucradas en ella no ha sido la violación, sino la pérdida de todas las bases de sus vidas anteriores. Sin embargo, en casos de embarazos como resultado de estas violaciones, los efectos pueden ser mucho más devastadores porque paradójicamente, una vez que los embarazos son de conocimiento público, las mujeres pueden perder el respeto y el apoyo de sus familias y comunidades sobrevivientes, como resultado de nociones tradicionales de honor y vergüenza. Esta es la razón por la cual la abrumadora mayoría de casos de violación sistemática reportados han sido de mujeres viudas o solteras y no de mujeres casadas quienes prefieren mantener su experiencia en secreto.

La experiencia de volverse una persona desplazada puede variar mucho. El ser dejada con algunos recursos materiales, o tener una familia en otro lugar en el país o fuera de éste, que está preparada para recibir y auspiciar a la refugiada y a su familia sobreviviente, puede hacer la transición a una nueva vida rehabilitada mucho más fácil que ser abandonada en un campo de refugiados sin otros recursos que la caridad de las organizaciones internacionales de ayuda y tener la mayoría de sus recursos emocionales y físicos puestos al servicio de la lucha cotidiana por la sobrevivencia (Forbes Martin, 1992). No obstante, un fenómeno común en la mayor parte de los refugiados, cualquiera sea su circunstancia personal, es un estado de «permanente temporalidad», en el cual la vida y la identidad antes de la guerra y el desplazamiento ganan un estatus de validez y permanencia que cualquier vida construida por varios años no puede reemplazar. El hecho de ser un «intruso» permanente en el nuevo lugar de vida sostiene ese sentimiento. A menudo, este es un sentimiento que puede ser transferido a la segunda generación. Por ejemplo, los niños nacidos en los campos de refugiados de Palestina en el Líbano son capaces de identificar su lugar de origen como la

aldea de la cual se exiliaron sus padres. Aunque esa aldea puede no haber existido por 30 ó 40 años, el sueño de «regreso» es aún un sentimiento apasionado alrededor del cual se ha construido la propia identidad.

Cuando se discute sobre la guerra y su desenlace, es importante recordar cuán basada está esta experiencia en clase y en género. Un estudio comparativo de las experiencias de hermanas y hermanos en la Primera Guerra Mundial, por ejemplo, ha ilustrado este factor (Woollacott, 1993; ver también Accad, 1990 sobre la naturaleza generizada de la guerra en el Líbano).

Pero no son sólo las experiencias de guerra las que son diferentes entre hombres y mujeres. Como han señalado Cynthia Enloe (1989; 1993) y otros, las imágenes militares de la feminidad en la guerra —ya sea si llaman a que las mujeres permanezcan en sus hogares y sean buenas esposas y madres, o sean voluntarias a la industria militar y se vuelvan «Rosie the Riveter»— son altamente innecesarias para las imágenes militarizadas de la masculinidad, las cuales pueden variar. Las guerras son vistas como peleando por el bien de las/los «mujeresniños» y los hombres que pelean son reconfortados y reasegurados por el conocimiento de que «sus mujeres» están manteniendo vivo el fuego de la chimenea y esperando a que regresen a casa.

Una de las preguntas interesantes que necesita ser explorada es la relación entre estas imágenes de feminidad, tan necesarias para el discurso de la guerra, y el nexo entre las mujeres y la paz que ha sido central al movimiento feminista y otros movimientos de resistencia a la guerra.

(164)

La Política de las Mujeres y los Movimientos Antigüerra

Los grupos de mujeres ingleses Greenham Common (Roseneil, 1995), las Madres Argentinas de los Niños Desaparecidos (Fisher, 1989) y los grupos de Mujeres de Negro de Israel, Italia y la ex Yugoslavia (Lentin, 1995; Zajovic, 1994) son algunas de las asociaciones de mujeres más conocidas que han estado activas en los últimos quince años. Estos grupos han construido el tema del antimilitarismo no como un tema sólo de mujeres sino como uno en el cual las mujeres, debido a su posicionamiento específico en la sociedad, tienen un mensaje específico que transmitir, alrededor del cual deben organizarse separadamente de los hombres. Mientras que algunas mujeres en estos y otros movimientos se han coludido con la noción esencialista de «mujeres como el sexo pacífico», la mayoría de las mujeres dentro de los mismos ha rechazado estas nociones que son tan frecuentes en

las construcciones militaristas de la feminidad (Enloe, 1983; 1989; Leonardo, 1985; Pettman, 1996).

La construcción esencialista de los hombres como agresivos y violentos calza con el mito militarista nacionalista en el cual los hombres pelean por las «mujeres y niños» (Enloe, 1990), el mito del «protegido-protector» (Stiehm, 1989). Aunque algunas feministas como Judith Stiehm han pensado que la mejor manera de demoler este mito es que las mujeres participen en las fuerzas armadas en condiciones de igualdad con los hombres, otras, como muchas feministas alemanas, continúan objetando la inclusión de mujeres en las mismas (Seifert, 1995). Gran parte de las feministas, desde Virginia Woolf para adelante, han argumentado que las mujeres deberían rechazar públicamente el reclamo según el cual los hombres luchan por ellas y retirarse su apoyo y legitimidad. Así por ejemplo, en Israel, durante la guerra en el Líbano en 1982, un grupo organizado bajo el nombre de Madres contra el Silencio (Mothers Against Silence), sostuvo que ellas no estaban preparadas para seguir apoyando al Estado en el acto de enviar a sus hijos a la guerra y sacrificar sus vidas en pro de una ocupación que ellas no consideraban vital para la sobrevivencia de Israel.

La maternidad ha jugado un papel muy importante en el pensamiento feminista antimilitarista. Una de las voces más desarrolladas y teóricamente más sofisticadas ha sido la de Sara Ruddick (1983:1989), quien ha sostenido que algunas características inherentes en la ideología y práctica de la maternidad pueden volverse las bases de un movimiento antimilitarista. Ella lo llamó «no violencia materna: una verdad en elaboración» (1989: Capítulo 7). De acuerdo a ella, la centralidad de la preservación de la vida en la tarea de la maternidad se colude con las prácticas de lograr la paz y estaría en contra de la destrucción de la vida.

(165)

Aunque Sara Ruddick niega que sus argumentos sean esencialistas, no obstante, éstos tienen un matiz esencialista similar a la decoración con pañales de las cercas de la base norteamericana de misiles en Greenham Common, en los días iniciales del movimiento de paz en ese lugar. Lo que resulta particularmente problemático en la conexión inherente de la maternidad con el antimilitarismo que hace Ruddick, es el nexo que establece entre la preservación de la vida con el sistema de parentesco. Ruddick, como Carol Gilligan (1982), en quien ella se inspira, muestra una cierta paradoja en su construcción de la moral femenina. Por un lado, Ruddick presenta la psique de las mujeres, especialmente de las madres, como universal, no construida históricamente por la etnia, clase, edad, cultura y así

sucesivamente. Aunque Ruddick reconoce que no todas las mujeres se comportan como ella quisiera que lo hicieran, continúa usando genéricamente «mujeres» «por el respeto» (por las muchas mujeres que practican la no violencia), así como por lo que llama «flojera estilística» (1989: 163-4). En lo que Ruddick llama «idioma del logro» (1989: 164), se asume que las mujeres vean el mundo y lo juzguen de manera particular, que difiere del modo más abstracto universalista en el cual, sostiene, es construida la visión de los hombres sobre el mundo. Sin embargo, si la visión del mundo de las mujeres es tan particular, entonces, obviamente, su familia, comunidad, etnia y colectividad nacional debería importarles mucho más que a los hombres. El arquetipo de tal construcción de la maternidad es el de la Madre Coraje de Bertolt Brecht, cuyo único interés y lucha durante el tiempo de guerra es la sobrevivencia de sus propios niños. Tal construcción de «preservar el amor de madre» para usar el término de Ruddick, heroico como pudiera ser, difícilmente se vuelve una base para un movimiento antimilitarista de paz de las mujeres que se opone a la guerra por una preocupación general acerca de las vidas humanas, no sólo por sus hijos, sino también por las del «enemigo».

(166) Y, por supuesto, en realidad existen muchas mujeres y madres cuyo «amor preservativo» trasciende el amor por sus hijos. Un ejemplo reciente lo constituyen las madres de los soldados en Chechenia, quienes viajaron desde Moscú a Chechenia para rogarles a los soldados rusos, sus hijos, que cesen las atrocidades en Chechenia, sólo para ser insultadas y empujadas por esos mismos soldados (1995, folleto del Consejo Nacional por la Paz).

El posicionamiento específico de las mujeres en los movimientos por la paz puede ser explicado como resultado de algunas razones muy diferentes de las construcciones biológicas y sociales de las mujeres como madres. Primero, a diferencia de los hombres, en ninguna parte las mujeres son levadas y obligadas a pelear en guerras que ellas no aprueban. Ellas siempre se enrolan en las fuerzas armadas como voluntarias. Incluso en Israel, donde son levadas, no lo son en el ejército de reservistas, el cual constituye el grueso de las fuerzas armadas, ni se les permite servir en el frente. La parlamentaria Geula Cohen ha señalado (Yuval-Davis, 1985) que en Israel, todas las mujeres si no son soldados, son madres o hermanas o esposas de soldados y como tal están entrelazadas en el sistema militar. Sin embargo, las mujeres civiles son algo más libres para protestar contra el militarismo y la guerra al no estar sujetas a las mismas presiones y sanciones que estarían aquellas que son miembros de las fuerzas armadas.

Segundo, algunas mujeres preferirían organizarse autónomamente dentro del movimiento antiguerra y antimilitarista, como parte de su convicción feminista más general que como tal, ellas serían capaces de ser más asertivas y no opacadas e intimidadas por los hombres en una organización mixta. Sin embargo, ellas tenderían a cooperar y trabajar estrechamente con los grupos mixtos, de hombres y organizaciones con metas políticas similares.

Tercero, algunos grupos de mujeres antimilitaristas y antiguerra verían su lucha antimilitarista como una punta de lanza contra el sistema social patriarcal en conjunto, el cual ven como dominado por el machismo y por la violencia de los hombres. «Toma los juguetes de los chicos» —uno de los lemas de las mujeres de Greenham Common— podría tipificar tal abordaje.

Dicho punto de vista sería capaz de llevar a un nexo automático entre el feminismo y el antimilitarismo y pacifismo (Feminism and Nonviolence Study Group, 1983). Frecuentemente, se ha tendido a levantar un debate en torno a este punto en conferencias internacionales, allí donde las feministas del Primer y Tercer Mundo se reúnen. Las feministas del Tercer Mundo argumentan, justificadamente, contra las nociones universales simplistas del «terrorista» y una condena automática de todos los actos de violencia (Robyn Morgan, 1989) sin tener en cuenta quién lleva a cabo las campañas violentas y por qué. Ellas también sostienen que no se pueden dar el lujo de ser antimilitaristas porque la liberación nacional de los oprimidos sólo puede ser realizada con la ayuda de la lucha armada. De modo interesante, Sara Ruddick (1993) ha simpatizado con este reclamo porque «el derecho a pelear... es significativo para los grupos sin poder y estigmatizados» (1983: 472). Tal concesión, sin embargo, podría ser interpretada como un aliento a las mujeres a resistir el patriarcado por medio del uso de la violencia, lo que parece estar muy alejado de su política general.

(167)

No hay espacio aquí para entrar en detalle en el debate. Sin embargo, como se discutió en el capítulo 3, la ideología de Fannon sobre los oprimidos, llamados «a reclamar su hombría» a través de la violencia, ha ido en detrimento de muchas mujeres negras y del Tercer Mundo, quienes han sufrido por la misoginia, central a las ideologías machistas sostenidas por la mayoría de interpretaciones de este sentimiento. En tanto la lucha de los que no tienen poder sea ganarlo, en vez de transformar las relaciones de poder dentro de la sociedad, la llamada «liberación nacional» a menudo ha traído más opresión a las mujeres y a otros grupos en desventaja dentro del nuevo orden social. Aunque algunas veces, la lucha armada puede ser la

única vía abierta para combatir la opresión y la ocupación, las maneras en que esta lucha es organizada, sus objetivos y organización social son decisivas. Estos son algunos de los temas que serán discutidos en el siguiente capítulo.

Conclusión

Este capítulo ha discutido las características de género de las fuerzas armadas y de las guerras. Aunque las tareas específicas que cumplen las mujeres en las diferentes fuerzas armadas varían en diversos contextos históricos, así como el grado al que son formalmente incorporadas en las fuerzas armadas, es muy raro, si es que lo es, que las relaciones diferenciales de poder entre hombres y mujeres hayan sido borradas, incluso dentro de los ejércitos organizados más progresivos socialmente o en fuerzas armadas profesionales occidentales. Más aún, excepto por unos cuantos ejércitos de liberación nacional, como en Eritrea y Tigre, mientras a las mujeres se les «permite», en mayor o menor grado, desempeñar «roles de hombres», continúa operando una cierta división sexual del trabajo, incluso cuando las innovaciones tecnológicas en la guerra moderna han considerado las racionalizaciones biológicas de las exclusiones de las mujeres mayormente obsoletas. Estas innovaciones técnicas no sólo han hecho que la fuerza física sea menos importante en los roles de combate, sino que también han definido como fuera de existencia muchos de los roles de oficina que tradicionalmente tendían a cumplir las mujeres dentro de las fuerzas armadas.

(168)

No obstante, estas consideraciones son todavía sólo marginales en la mayoría de guerras contemporáneas, especialmente en aquellas que Cooke (1993) ha llamado posmodernas. En estas guerras son los hombres quienes continúan sosteniendo todas las otras facetas de la vida social, encontrándose frecuentemente en las secuelas de guerra, de ataques brutales y violación como refugiados desplazados, donde deben continuar su lucha por su propia supervivencia y la de sus hijos.

Las feministas han estado divididas sobre la cuestión de si, como feministas, ellas deban luchar por el ingreso de mujeres a las fuerzas armadas, sobre la base de la igualdad con los hombres con el fin de ganar igual acceso al poder social y a los recursos sociales que ofrece y, por tanto, volverse ciudadanos en el sentido Marshalliano de «miembros plenos de la comunidad». Otras argumentan que, como feministas, tienen un rol especial, el de

influir en su comunidad y el Estado contra el militarismo y la guerra. Algunas, como Sara Ruddick, se inclinan por ambos casos —porque las mujeres sean voluntarias de las fuerzas armadas para terminar siendo militaristas:

Mucha gente apoya la leva sobre la base de que los conscriptos son menos entusiastas para la batalla que los voluntarios que se autoseleccionan. Las mujeres conscriptas pueden ser especialmente resistentes a pelear. Sus familias estarán particularmente espantadas de verlas en el campo de batalla. Un ejército «pacífico» lucharía sólo en las batallas más necesarias y claramente las más justas, el asunto sería pelearlas tan humana y brevemente como sea posible y, en su lucha, no hacer nada para incrementar las oportunidades de escalar a armas convencionales más destructivas o a armas nucleares (1983: 476).

Ésta es, por supuesto, una noción desesperanzadoramente idealizada de la condición de ser mujer, como se ha visto una y otra vez (y no sólo recordando a Margaret Thatcher) que cuando el posicionamiento de una mujer no es diferente en términos de poder al de los hombres, su conducta no es necesariamente distintas a la de éstos.

Sin embargo, ello no significa que la presencia de las mujeres en las fuerzas armadas no podría afectar su rol social y político. Si las guerras son peleadas por las «mujeres y niños» (Enloe, 1990), entonces, la presencia de las mujeres cerca de los hombres sobre la base de igualdad con éstos, (169) podría erosionar al menos una parte de este mito machista (Stiehm, 1989). No veo, como muchas feministas sí, la necesaria conexión entre las mujeres «cumpliendo con su deber patriótico» y su derecho a una ciudadanía plena en derechos. Pero siento que la ciudadanía, como membresía plena en la comunidad, involucra y debería involucrar responsabilidades y deberes que pueden suponer una leva nacional en un contexto histórico específico y que ser excluido de las fuerzas armadas, como ser excluido de los turnos de noche y de otros así llamados trabajos peligrosos en el mercado laboral civil, ha sido paternalista y, con frecuencia, ha ido en detrimento del posicionamiento social de las mujeres.

No obstante, ninguna discusión de las relaciones de género en las fuerzas armadas puede permanecer en un nivel general, como «mujeres» y «hombres». Las divisiones de nación, etnia, clase, raza, región, edad y capacidad son cruciales en el posicionamiento de individuos específicos y grupos

de mujeres –así como en hombres– en las fuerzas armadas y guerras. Sin explorar las relaciones sociales específicas, nuestro entendimiento de cómo las mujeres o los hombres podrían afectar y ser afectados en estos principales campos sociales y políticos, sólo podría ser parcial y llevar a equívoco.

6. MUJERES, ETNIA Y EMPODERAMIENTO: HACIA LAS POLÍTICAS TRANSVERSALES

Los capítulos anteriores del libro consideraron algunas de las formas principales en que las relaciones de género afectan y son afectadas por los procesos nacionales y étnicos. Un aspecto (analizado en el capítulo 2) fue la reproducción biológica de la nación.

A pesar de que, a menudo, la paternidad legítima sería la que decide sobre la membresía en una colectividad nacional o religiosa, las mujeres son quienes dan a luz a la colectividad. Como tal, dentro de los diferentes discursos nacionales sobre reproducción, ellas serán alentadas o desalentadas, y a veces forzadas, a tener más o menos hijos. Como resultado del discurso de que «gente es poder», se les exigirá que tengan más hijos para que la nación florezca y derrote a sus enemigos; mientras que en términos del discurso Malthusiano, sus hijos serán vistos como una amenaza, usando más recursos de los que la nación dispone. Pero la exigencia a las mujeres de tener más o menos hijos es difícilmente uniforme para las mujeres de todas las clases, habilidades y grupos étnicos. La diferenciación es formulada particularmente en términos extremos dentro del discurso eugenésico, el cual, por «el bien de la igualdad de la nación», llama a las mujeres educadas de las clases más altas del grupo étnico «correcto» a tener más hijos, mientras que previene a las mujeres pobres, discapacitadas y de las minorías étnicas de tener hijos. (17)

Sin embargo, las mujeres no son sólo las reproductoras biológicas de la nación, sino también las reproductoras culturales, a quienes se les encarga la tarea de guardianas de la «cultura». Son responsables de transmitirla a los niños y construir el «hogar» en un estilo cultural específico. El capítulo 3 explora las formas en que la «cultura» es usada como un recurso en varios proyectos étnicos y nacionales y la manera como son construidas las mujeres en dichos proyectos como símbolos de la «esencia» nacional, unidad y emancipación, así como guardianas de frontera de la diferencia étnica, nacional y racial. Estas construcciones de la condición de ser mujer son muchas veces empleadas como recursos para las relaciones nacionales de dominación y resistencia.

No todas las mujeres en cualquier sociedad son construidas de la misma forma. Los posicionamientos diferenciales en las divisiones étnicas, raciales, de clase, edad, habilidad, sexuales y otras, forman una interfase con las divisiones de género, de modo que, aunque las mujeres usualmente son construidas y tratadas por varias agencias como diferentes a los hombres, tanto las «mujeres» como los «hombres» no constituyen categorías homogéneas como agentes sociales u objetos sociales. Este tema es explorado en el capítulo 4 sobre ciudadanía y diferencia. La ciudadanía, definida como «membresía plena en la comunidad», es analizada como una construcción de múltiples capas, en la cual se construye nuestra membresía en las comunidades locales, étnicas, nacionales y supranacionales, a pesar de que no es reducible a una ciudadanía de Estado con prejuicio de género. El capítulo también examina algunas de las divisiones aceptadas de tipos de ciudadanía en privada/pública y pasiva/activa.

La ciudadanía involucra tanto derechos como obligaciones. El estar preparado para morir por su país ha sido considerado como la obligación ciudadana más importante, la cual hasta hace poco era de dominio específico de los ciudadanos hombres, un punto central en la construcción de las masculinidades. El capítulo 5 analizó el carácter de género de los ejércitos y de las guerras, y— como en los capítulos anteriores —exploró los efectos diferenciales de aquellos en mujeres y hombres, quienes están diferencialmente posicionados en la sociedad.

(172) En este capítulo revisaré algunas de las conclusiones políticas que se pueden resaltar del análisis en los capítulos previos. Más específicamente, he de examinar el grado en que es posible la solidaridad feminista, dadas las divisiones sociales y nacionales de las mujeres. Primero exploro las interrelaciones entre movimientos nacionalistas y feministas; luego repaso la cuestión general de solidaridad a través de la diferencia e introduzco la noción de políticas transversales.

Feminismo y Nacionalismo

En 1986, Kumari Jayawardena publicó su libro *Feminism and Nationalism in the Third World*. Era un libro importante, no sólo por su considerable contribución a nuestro conocimiento y entendimiento de los movimientos particulares que ella estaba discutiendo, sino también porque construyó estos dos movimientos sociales como interrelacionados de una manera que muy pocas o ninguna feminista académica lo había hecho antes.

Desde el surgimiento de la segunda oleada del feminismo en Occidente, durante los años 70 y 80, hubo una recurrencia al no diálogo entre mujeres del "Primer" y "Tercer" Mundo en las conferencias internacionales. Una parte convocaría por la liberación de las mujeres como la meta principal / única del movimiento feminista. La otra respondería que mientras sus pueblos no sean libres, no tendría sentido que ellas hablaran de la liberación de las mujeres: ¿cómo lucharían ellas por obtener igualdad con los hombres de sus comunidades, si los propios hombres de sus comunidades estaban oprimidos? Fue un diálogo de sordos. Para las feministas occidentales, como miembros de una colectividad hegemónica, su membresía en la colectividad y sus implicancias para su posicionamiento a menudo se hacían invisibles, mientras que las mujeres del Tercer Mundo experimentaban agudamente el ser parte de una colectividad subyugada y, con frecuencia, no veían un espacio autónomo para organizarse como feministas. El punto de vista desde el cual las feministas occidentales se relacionaron con sus colectividades nacionales, usualmente fue de oposición. No sólo estaban de acuerdo con la afirmación de Virginia Woolf según la cual "como mujer no tengo país", sino que muchas veces estaban involucradas en movimientos políticos antigubernamentales, tales como el movimiento contra la guerra de Vietnam, los derechos civiles y otros movimientos anticolonialistas y de izquierda; y luego en los movimientos de mujeres por la paz, como el Greenham Common. Ello creó en ambos grupos premisas muy diferentes relativas a las relaciones entre mujeres individuales y sus colectividades, y sus gobiernos de turno.

Es más, frecuentemente, en este no diálogo, las mujeres del Tercer Mundo percibían que las mujeres occidentales las estaban construyendo sólo en términos de lo que a ellas les parecía costumbres bárbaras y dominación, sin tomar en cuenta el contexto social y económico en el que existían. Por tanto, las mujeres del Tercer Mundo eran definidas en términos de sus «problemas» o sus «logros» con relación a una imaginada democracia liberal blanca libre. Esto tuvo el efecto de retirarlas (y a la «democracia liberal») de la historia, congelándolas en el tiempo y el espacio, y construyéndolas eternamente como mujeres políticamente inmaduras quienes necesitan ser versadas y educadas en el ethos del feminismo occidental (Amos y Parmar, 1984: 7).

Por ejemplo, Mohanty (1991: 57-8) describe cómo, en los escritos de las feministas, las mujeres del Tercer Mundo son «congeladas» dentro de arquetipos de víctimas, en discusiones sobre temas tales como la mutilación genital y varias formas de violencia masculina. Lata Mani (1989) hace referencia a un fenómeno similar relativo a la sati (viuda hindú que se inmola en la pira

funeraria de su marido) en la India. El enfocar ciertas prácticas sociales y culturales aisladas ignora algunas de las negociaciones que la existencia continua de ciertas prácticas puede tener en las vidas de las mujeres en estas sociedades. Por ejemplo, en una sociedad donde a las mujeres no se les permite vivir solas y el divorcio / repudio es fácil para los hombres, la existencia continua de la poligamia puede ser una mejor opción para las mujeres mayores, quienes bajo tal sistema no perderían su estatus social y subsistencia, comparada con la monogamia en la cual terminarían siendo repudiadas y dejadas a la merced de las familias de sus hermanos.

El libro de Kumari Jayawardena indicó una posible ruptura en este estancamiento entre «las feministas» y «las nacionalistas». Les señaló a las feministas occidentales que la lealtad a su movimiento de liberación nacional no necesariamente significa que las mujeres no peleen al interior de estos para la mejoría y transformación de la posición de las mujeres en sus sociedades. Al mismo tiempo, también mencionó el hecho de que el feminismo no ha sido un fenómeno específicamente occidental.

(174)

Durante los años 80 y 90, el escenario feminista internacional ha experimentado cambios trascendentales, tanto en Occidente como en el Tercer Mundo, así como en la relación entre ambos. Debido, en gran medida, al surgimiento del movimiento feminista negro en Occidente que desafió el etnocentrismo (o menudo visto como racismo) de las feministas occidentales desde dentro (ver, por ejemplo, *Feminist Review*, 1984; Hooks, 1981; Mohanty et al., 1991), una creciente sensibilidad a temas de la diferencia y la multi-posicionalidad de las mujeres ha empezado a desarrollarse dentro de las feministas occidentales blancas. Lo cual fue ampliamente impulsado por el desarrollo del posestructuralismo y el posmodernismo deconstructivista, teorías críticas que lograron posiciones hegemónicas dentro de la academia cultural, literaria y social (Nicholson, 1990; Weed, 1989). Sin embargo, esta sensibilidad por la diferencia, con frecuencia, tomó la forma de una versión feminista del multiculturalismo con todas sus problemáticas.

Políticas de Identidad y Multiculturalismo

La versión feminista del «multiculturalismo» se desarrolló como una forma de «políticas de identidad» que reemplazaron a las primeras construcciones feministas sobre la «condición de mujer» (womanhood), que habían sido informadas por las experiencias hegemónicas de las mujeres occidentales blancas de clase media. No obstante, la introducción políticamente impor-

tante (aunque de alguna forma teóricamente problemática: ver discusión en capítulo 1) de la diferenciación entre sexo y género —la primera descrita como una categoría biológica fija, y la última como una variable cultural— la técnica feminista de «autoconciencia» ha asumido, como una base para la acción política, una realidad fija de facto de la opresión de las mujeres que tiene que ser descubierta y luego cambiada, en vez de una realidad que es creada y recreada cuando se practica y discute (Yuval-Davis, 1984). Es más, se asume que esta realidad de la opresión de las mujeres es compartida por todas las mujeres, quienes son percibidas como constituyendo un grupo social básicamente homogéneo con los mismos intereses. Las identidades individuales de las mujeres han sido igualadas con la identidad colectiva de las mujeres, considerando las diferencias en vez de ser reconocidas, han sido interpretadas por aquellos que detentan el poder dentro del movimiento principalmente como reflexiones de diferentes etapas de la elevación de la conciencia. No obstante que el amplio alcance de la falacia de esta posición ha sido reconocido por muchos movimientos de mujeres en los últimos años, a menudo, la solución ha sido desarrollar nociones esencialistas de la diferencia, tales como, por ejemplo, entre las mujeres negras y blancas, mujeres de clase media y clase trabajadora o mujeres del Norte y del Sur. Dentro de cada uno de estos grupos especializados, las premisas acerca de la realidad homogénea «descubierta» usualmente continúan operando. Las «políticas de identidad» tienden no sólo a homogenizar y a ver categorías y grupos sociales como naturales, sino a negar los límites cambiantes de identidades y diferencias internas de poder y conflictos de intereses. Es importante enfatizar, como lo ha hecho Paul Gilroy (en la introducción a su libro de 1994, *The Black Atlantic*), que tal construcción esencialista, también puede ser un resultado de un «esencialismo estratégico» de la variedad de Guyatari Spivak (1993), donde, mientras se reconocía que dichas categorías involucran «cierres arbitrarios» (para utilizar un término que escuché usar a Stuart Hall) para la movilización política, estas categorías fueron materializadas por prácticas de movimientos sociales y políticas estatales. El rechazar dichas construcciones materializadas no niega, sin embargo, la principal importancia que deberían tener las consideraciones de posicionamientos individuales y colectivos, las relaciones de poder entre y dentro de las colectividades, y los recursos culturales, políticos y económicos que ellos conllevan en la construcción de cualquier alianza política.

Una de las diferencias que estos «cierres arbitrarios» han ayudado a oscurecer ha sido la diferencia de clase. No se relaciona simplemente con el hecho (señalado a menudo) de que las feministas occidentales usualmente

fueron representadas por mujeres blancas altamente educadas de clase media con un punto de vista muy específico de los «intereses de las mujeres», incluso de las mujeres de sus propias sociedades. Con frecuencia, las mujeres del Tercer Mundo son representadas por mujeres que vienen de círculos aun más exclusivos de sus sociedades: en las sociedades postcoloniales muchas veces proceden de familias de las elites gobernantes. Por lo tanto, una de las diferencias entre las mujeres feministas del Primer y el Tercer Mundo, que difícilmente se señala, es que las mujeres del Tercer Mundo provienen de hogares en donde el servicio doméstico es una práctica más común que en los hogares de las feministas occidentales. Al mismo tiempo, por supuesto, crece la práctica de las profesionales occidentales de clase media de contratar ayudantes, niñeras y amas de casa, quienes a menudo provienen de colectividades étnicas y migrantes subyugadas. Un problema endémico tanto en las políticas de identidad nacional e internacional es la representación. De acuerdo a lo argumentado en varias partes (Cain y Yuval-Davis, 1990; también ver la discusión en el capítulo 4), la única forma en que las feministas y otros activistas comunitarios pueden sobrepasar este escollo es verse a sí mismos como defensores en vez de representantes de sus conciudadanos. Sin embargo, incluso como defensores, es importante que ellos sean conscientes de la multiplicidad de sus específicos posicionamientos, tanto con relación a otras mujeres en sus sociedades, como con los otros participantes en el encuentro específico.

Activismo Internacional de las Mujeres

(176)

Como en Occidente, en los años 80 ha habido un desarrollo de la conciencia feminista y una organización autónoma de las mujeres en una diversidad de movimientos revolucionarios y de liberación social en el Tercer Mundo (ver, por ejemplo, Rowbotham, 1992; Wieringa, 1995). Este desarrollo ha traído un nuevo sentido de legitimidad en la búsqueda de la promoción y la transformación de la posición de las mujeres en muchas de las sociedades del Tercer Mundo. A este respecto, la Década de la Mujer de la ONU y el crecimiento de una variedad de organizaciones no gubernamentales (ONG) de mujeres, que tenían particular énfasis en empoderar a las mujeres locales en varios países, han sido de particular importancia (Afshar y Dennis, 1992; Ashworth, 1995; Vargas, 1995). Estas ONG surgieron a menudo de mujeres de base organizadas alrededor de las preocupaciones «tradicionales» de las mujeres, como salud, derechos reproductivos y atención a los niños, pero también habían iniciativas que estaban dirigidas directamente a empoderar a

las mujeres para que sean independientes económicamente, tales como las cooperativas de mujeres e incluso los bancos para las mujeres. Algunas ONG de mujeres comenzaron a organizarse alrededor de las preocupaciones tradicionales y luego se desarrollaron en poderosas organizaciones políticas de base, como los comedores populares de las mujeres en las ciudades peruanas. Otras han ejercido presión para el establecimiento de instituciones estatales «amigables con las mujeres», tales como las estaciones de policía para mujeres en el estado de Andhra Pradesh en India y en Brasil, o han cabildeado por cambios legislativos que aún son vistos aceptables dentro de los límites de las «tradiciones» del país, pero que pudieran garantizar los derechos de las mujeres (como fue el caso, por ejemplo, en Sri Lanka: ver Helie-Lucas, 1993; sobre el papel de las organizaciones de mujeres de Sri Lanka en la guerra, ver Abeysekera, 1994). Una de las cosas que ha permitido el largo plazo de sobrevivencia de estas ONGs, así como su relativo nivel de autonomía de presiones locales, han sido los fondos proporcionados por las organizaciones de asistencia extranjeras, así como el apoyo y solidaridad más personales de las organizaciones y redes feministas en otros países (como, por ejemplo, la red de Mujeres Viviendo Bajo las Leyes Musulmanas y las Mujeres de Negro), que ha provocado con frecuencia la acusación, especialmente de parte de los grupos patriarcales opuestos a las actividades de estas organizaciones, de que ellas no son otra cosa que traidoras y derivadas del imperialismo occidental. Por cierto, algunas de estas organizaciones, como se discutió en el capítulo 2 con relación a los temas de los derechos reproductivos de las mujeres, han probado no ser otra cosa que instrumentos de control poblacional que ha causado mucho daño a muchas mujeres. Sin embargo, muchas otras ONG, como se puso en claro en la Conferencia de la ONU en el Cairo, 1994, han sido organizadas exactamente para resistir dichas políticas. Las ONG, como otras organizaciones políticas, tienen que ser juzgadas de acuerdo a sus específicos proyectos y prácticas, y no en bloque como fenómenos positivos o negativos.

(177)

Sin embargo, sería un estereotipo occidentecéntrico el ver a las mujeres asociadas con ONG en el Sur como marionetas de las feministas occidentales. En recientes conferencias de la ONU, como la Conferencia de Río sobre Medio Ambiente en 1993, la de Viena sobre Derechos Humanos en 1994, la del Cairo sobre Políticas de Población y Desarrollo de 1994, así como la de Beijing sobre las Mujeres en 1995, han sido los grupos de mujeres de los países poscoloniales, especialmente de Asia Oriental y América Latina, las más organizadas y quienes han operado con las agendas políticas más cla-

ras. Al mismo tiempo, también ha crecido el nivel de cooperación entre ellas y los grupos de mujeres occidentales con agendas compatibles. Buenos ejemplos de dicha cooperación han sido los tribunales organizados en Viena, Cairo y Beijing en torno al Centro para el Liderazgo Global de las Mujeres en la Universidad de Rutgers, en los EE.UU., en estrecha cooperación con una variedad de organizaciones de mujeres en el Norte y el Sur, incluyendo la campaña japonesa por la compensación de las «mujeres consoladoras» de la Segunda Guerra Mundial; la organización peruana Flora Tristán; la asociación argelina para la promoción de igualdad entre hombres y mujeres; el centro Shirkat Gah en Lahore en Paquistán; y muchas más. Como un resultado de las campañas de estos grupos, los «temas de mujeres» como tales son oficialmente parte de la agenda de derechos humanos de la ONU, y violación en guerra, por ejemplo, no se ve más sólo como un «crimen de honro», sino que ha sido incluido como una forma de tortura.

Sin embargo, la escena anterior puede dar la impresión de que, actualmente en el mundo, el estado tanto de los movimientos de mujeres como feministas es color de rosa. Está lejos de ser cierto.

El Retroceso

(178)

El término «retroceso» fue usado por Susan Faludi (1992) para describir lo que ella veía como el retraimiento y las amenazas a la posición de las mujeres en los EE.UU. (Ann Oakley y Juliet Mitchell (1997) han editado una colección sobre el mismo tema en Gran Bretaña). Sin embargo, éste es un fenómeno que está pasando a mucha más distancia que en EE.UU., Gran Bretaña o aun en el Oeste como un todo. Gran parte de este escenario tiene que ver con el temor de los hombres al feminismo, a la pérdida de control sobre sus mujeres y, generalmente, a tener menos poder colectivo en la sociedad donde las mujeres ganarían más acceso a posiciones y roles, que antes eran del exclusivo dominio de los hombres. No obstante, como se discutió en el capítulo 3, también tiene mucho que ver con la crisis de la modernidad, la reinención de identidades y culturas esencialistas particulares asociadas con el surgimiento de movimientos fundamentalistas religiosos y étnicos, y el lugar central que juega el control de las mujeres dentro de estas construcciones como eje de su orden social simbólico. Uno de los desarrollos políticos más importantes en la Conferencia del Cairo de la ONU, en 1994, fue la (no) santa alianza entre el Papa católico y la Islámica Irán, en su lucha común contra los derechos reproductivos de las mujeres.

Mientras en los países donde ha estado operando la «igualdad de oportunidades», el progreso de las mujeres para lograr posiciones de poder es bloqueado, lo que se conoce como el «techo de cristal», la crisis y reestructuración de los Estados de bienestar ha significado la pérdida de muchos de los derechos sociales de las mujeres que fueron ganados en anteriores luchas, como las guarderías infantiles, beneficios de seguro social o atención médica. A este respecto, han sido de particular importancia –tanto política como simbólicamente– los derechos reproductivos de las mujeres y, especialmente, el derecho al aborto legal. Pero el tema es mucho más amplio. Una de las paradojas del «nuevo liberalismo» ha sido que mientras se alentaba formalmente la «libertad» y «democracia», en la búsqueda del «mercado libre» y un «Estado mínimo» (en los países de la ex Unión Soviética, así como en los países poscoloniales), también se han promocionado ideologías familiares tradicionales que permitirán el debilitamiento radical del Estado de bienestar. En la práctica, por supuesto, significa la exclusión de las mujeres de la plena participación en estas «democracias» (Moulineux, 1994). Existe un rumor, por ejemplo (lo escuché de las mujeres argelinas en Londres, miembros de SWASWA) que, hace unos años, cuando los diplomáticos estadounidenses fueron a Argel, dividido entre las campañas terroristas de los fundamentalistas musulmanes y un gobierno militar, explícitamente dejaron saber que no se preocuparían acerca de la ideología / religión específica de los argelinos que ellos apoyaban, siempre y cuando se les asegurara que «destruirían el sector público».

Una de las diferencias más observadas entre la Conferencia de la ONU sobre la Mujer, Beijing 1995 y la de Nairobi de 1985, es la presencia y organización de grupos fundamentalistas, religiosos y otros «tradicionalistas» en la conferencia. Por ejemplo, se me dijo que diariamente hubo, por lo menos, siete talleres islámicos durante la conferencia y que incluso organizaciones como el Ejército de Salvación puso mucha energía en su asistencia y cabildeo en la conferencia de Beijing. Parece que la categoría «mujer», que significaba emancipación y progreso, al modernizar primero los movimientos de liberación nacional y luego específicamente al ser liderado por las feministas, ahora está siendo (re) demandada por las agencias fundamentalistas y otras antimodernas, cuya versión del debate «igualdad versus diferencia» se encuentra muy lejos de las versiones más esencialistas de las posiciones feministas. (179)

No hay duda de que estos desarrollos tienen que ver con las organizaciones que compiten por el recurso específico disponible para los «temas de mujeres» hoy en día. Las activistas de Southall Black Sisters (SBS) cuentan cómo cuando ellas comenzaron a trabajar en temas de violencia doméstica

entre las asiáticas en Londres, los «líderes de la comunidad» objetaron sus actividades sobre la base de que no existía semejante cosa y, si la había, debería ser silenciada para no darle argumentos a los racistas. Sin embargo, en pocos años su actitud cambió completamente cuando quedó clara no sólo la importancia y éxito del trabajo del SBS en el área, en una forma que amenazaba las redes tradicionales de control en «la comunidad»; sino también que era una fuente de dinero de la autoridad local. Comenzaron a competir por esos dineros y a organizar servicios de consejería alternativa para mujeres, mucho más cooptativos, argumentando que las del SBS no eran representantes «auténticas» de «la comunidad» (Sahgal y Yuval-Davis, 1992; Southall Black Sisters, 1990). De igual forma, en otras partes, los «líderes de la comunidad» y «fundamentalistas» se están sintiendo amenazados por la relativa autonomía política y económica de algunas de las ONG de mujeres descritas anteriormente.

La razón que a menudo es dada por aquellos que objetan y tratan de reprimir la autonomía de las organizaciones de mujeres es que ellas representan una traición a las «costumbres» y «tradiciones» de la comunidad. Existe un debate entre las feministas, especialmente del Sur, así como entre feministas y otros grupos, acerca de hasta qué punto su discurso debe ser construido por esas costumbres y tradiciones.

¿Feminismo Posmodernista?

(180)

De un lado del debate están aquellos que sienten que, a menos que las feministas hablen y legitimen sus luchas usando las tradiciones religiosas populares, ellas nunca tendrán una oportunidad de progresar más allá de un limitado grupo urbano de clase media educada. Una voz líder en este campo es, por ejemplo, Riffat Hassan (1993), la teóloga de la liberación feminista musulmana. Ella plantea que no es posible ninguna igualdad para la mujer musulmana hasta que sea desafiado el mito constitutivo de que las mujeres fueron creadas inferiores a los hombres, de costillas torcidas. Según Hassan, el mito acerca de Eva hecha de la costilla de Adán no está incluido en el Corán, y Adán es usado en aquél como un concepto genérico para la humanidad, que se refiere tanto a hombres como a mujeres, porque originalmente no estaba diferenciado. El prejuicio contra las mujeres en el Islam viene del Hadith, que no siempre es considerado auténtico y que puede ser combatido, una vez que el Corán sea entendido correctamente.

Otro ejemplo es el de la abogada sudafricana, quien sugirió una manera de librarse de la poligamia sin enfrentarse explícitamente a ella. La abogada estaba hablando en una conferencia de mujeres organizada por algunas activistas en el CNA, en 1993, poco antes de finalizarse la constitución de Sudáfrica, cuando se dieron cuenta de que se había prometido igual peso a los principios de una Sudáfrica no sexista y al «respeto por las costumbres y tradiciones» y tuvieron temor de que el primer principio fuera sacrificado por el segundo. La abogada sugirió que la costumbre tradicional de la poligamia (sobre la cual muchas mujeres que participaban en la conferencia, que provenían especialmente de los *homelands*, se quejaban amargamente en términos de sus efectos explotadores y degradantes sobre las mujeres) no debería ser abolida a través de la fuerza o legalmente. Más bien, debiera adoptarse la ley de que en el matrimonio la esposa tiene derecho al 50% de la propiedad de la pareja. Si el hombre se vuelve a casar, puede compartir solo su 50% con la nueva esposa y así sucesivamente.

Estrategias de lucha similares en Irán, donde, por ejemplo, las feministas musulmanas han estado discutiendo por una mayor participación de las mujeres en cargos públicos, tales como convertirse en jueces, han sido llamadas feminismo postmoderno por Afsane Najmabadi (1995). (Un argumento semejante ha sido también desarrollado por Haleh Afshar, 1994). El postulado de Najmabadi, algo diferente del de Riffat Hassan, parte de la idea de que entre lo que ella llama «feminismo moderno» e «islamismo» no hay puntos que se superpongan, ni siquiera para una cooperación táctica. De otro lado, el abordaje «fragmentario» del «feminismo posmoderno» permite la cooperación (181) en torno a temas específicos sin hacer reivindicaciones generalizadas por la igualdad de las mujeres o los derechos de las mujeres:

Quiero proponer que no se puede oponer resistencia a la embestida violenta del Islam aferrándose defensivamente a un conjunto de verdades fundacionales que compiten con ella, sino a través de una voluntad de suspender tales fundamentos y arriesgar la impureza del pragmatismo por la posibilidad de una conversación, con frecuencia elusiva, una conversación centrada, por ejemplo, sobre los efectos de la Ilustración en vez de en sus afirmaciones de poseer una Verdad superior (1995:7).

Una motivación importante para este abordaje «posmodernista» es la tendencia, arriba mencionada, de etiquetar al feminismo como una rama del

imperialismo cultural occidental. Sin embargo, muchas feministas del Sur, como aquellas que pertenecen a la red internacional de Mujeres Viviendo Bajo las Leyes Musulmanas (WLUML, por sus siglas en inglés), no están de acuerdo con este enfoque. Aunque ellas mismas son feministas antiimperialistas y antirracistas, que luchan contra el etnocentrismo y racismo de las feministas occidentales, sienten que abandonar el feminismo como un discurso secular resulta la aceptación de la existencia de una posición «islámica» homogénea esencial sobre las mujeres, en la cual la diferencia de las mujeres está construida sobre sus roles sociales principales como esposas y madres (Helie-Lucas, 1993). Ellas temen que ello pueda deslegitimar una gran parte del importante trabajo que han logrado las feministas durante el último siglo y más. Es más, muchas perciben también que construir las luchas de las mujeres dentro de los límites de la religión y la cultura de sus comunidades, crea exclusiones hacia las mujeres —basadas en la raza— principalmente que no son parte de aquellas colectividades sino de sus sociedades pluralistas. Algunas feministas egipcias, por ejemplo (de la organización *The New Woman*), se han rehusado a asociarse formalmente con el WLUML, aunque generalmente apoyan sus políticas, porque sienten que la asociación con cualquier organización en cuyo nombre se lea la palabra «Musulmán» parece tener el efecto de excluir a las mujeres Coptas y otras egipcias de origen no musulmán de ser miembros plenos de la organización. Gita Sahgal (1992) discute la necesidad de «espacios seculares» (los cuales Homi Bhabba, 1994b., ha denominado «secularismo subalterno») en los que las mujeres de diferentes comunidades pueden coexistir y luchar juntas, mientras que tienen el espacio y la autonomía para elegir qué elementos de sus tradiciones (y qué interpretación de esas tradiciones) mantener y cuáles dejar de lado.

(182)

Probablemente, no exista una respuesta táctica «correcta» a este debate, en el sentido de que en diferentes sociedades, Estados y comunidades la posibilidad de las mujeres de entrar a estos «espacios seculares» es muy variable. Mientras que actualmente en Egipto, por ejemplo, tiene lugar una lucha crucial sobre el principio de la existencia continua de los espacios seculares, pequeños y amenazados como puedan estar, en Irán, al menos por el momento, esta lucha se ha perdido. Las condiciones históricas específicas deben dictar la forma y sustancia de las luchas feministas particulares. La cooperación y solidaridad entre feministas posicionadas de manera diferente en distintas sociedades y en la misma sociedad deben estar informadas por estas diferencias. Es sobre esto que tratan las políticas transversales.

Políticas Transversales

Escuché por primera vez el término «políticas transversales» cuando fui invitada por las feministas italianas de Bolonia a una reunión que organizaron entre mujeres palestinas e israelíes (judías y palestinas), que tuvo lugar en 1993 (Yuval-Davis, 1994b). Yo había estado buscando un término semejante. En una conferencia organizada por Valentine Moghadam en la Universidad de las Naciones Unidas en Helsinki en 1991, presenté un trabajo que era una crítica de las políticas de identidad, en el cual usé el término «universalidad en la diversidad» (Yuval-Davis, 1994a: 422; ver también Jayawardena, 1995:10). El Transversalismo, que aparentemente ha sido promovido durante muchos años por una cierta rama de la izquierda autónoma en Bolonia (los Transversalistas) expresa la misma idea de una manera mucho menos torpe.

Como se mencionó en el capítulo 4, las políticas transversales tienen como objetivo ser una alternativa a la dicotomía universalismo/relativismo que está en el centro del debate feminista moderno/posmoderno. Se propone proveer respuestas a las cruciales preguntas teóricas/políticas de cómo y con quién debemos trabajar si/cuando aceptamos que somos todos diferentes, como argumentan las teorías deconstructivistas.

Étienne Balibar (1990b) ha subrayado el racismo y etnocentrismo inherentes al supuesto «universalismo» que ignora los posicionamientos diferenciales de aquellos a quienes se supone se aplican las reglas universalistas. Bell Hooks ha señalado esta verdad con respecto a la idea feminista supuestamente universal de la hermandad. Ella sostuvo que:

La visión de hermandad evocada por las mujeres liberacionistas estuvo basada en la idea de la opresión común: una plataforma falsa y corrupta que disfrazaba y mistificaba la verdadera naturaleza de la compleja y variada realidad social de las mujeres (1991:29).

Según hemos visto a lo largo del libro, existen muchos ejemplos de la compleja y variada realidad social de las mujeres. Como resultado de ello, cualquier supuesto simplista sobre qué es «la agenda feminista» necesita ser problematizado. Los debates relacionados a estos temas pueden encontrarse en todas las áreas de las políticas feministas, ya sea en el debate sobre derechos reproductivos y la priorización de abortos prohibidos versus esterilizaciones forzadas; en las actitudes que las feministas deben tener hacia «la familia» como una institución opresiva o protectora; o en el grado al cual las mujeres

deben enfrentarse a todas las formas de violencia o hacer campaña para la participación en la vida militar (Anthias y Yuval-Davis 1983; 1992; Hill-Collins, 1990; Kimble y Unterhalter, 1982; Spelman, 1988).

Si a la membresía a colectividades étnicas, nacionales y raciales particulares, le añadimos otras dimensiones de la identidad y la diferencia entre las mujeres, tales como clase, sexualidad y estadio dentro del ciclo vital sería muy fácil alcanzar un punto de vista posmodernista deconstructivista y darse cuenta de que «cada persona es diferente». Ello plantea dudas sobre si cualquier acción política colectiva en general, y la acción feminista colectiva en particular, es posible una vez que el punto de vista deconstructivista analítico es reconocido como válido (ver la crítica de Anthias y Yuval-Davis, 1983 por Michele Barrett y Mary McIntosh, 1985; ver también Bell Hooks, 1991). ¿Son las políticas efectivas y los análisis teóricos adecuados inherentemente contradictorios unas con respecto a los otros? Mi respuesta básica a esta pregunta es la misma que aquella de Gayatri Chakravorty Spivak cuando afirma que:

La deconstrucción no afirma nada contra la utilidad de movilizar unidades. Todo lo que dice es que porque sea útil no debe ser puesto en un pedestal como si se tratara de cómo son realmente las cosas (1991: 65).

O, para ponerlo en la manera sucinta de Stuart Hall, «toda identidad es construida a través de la diferencia» (1987:44).

(184)

La adopción de tal perspectiva política de construcción de límites en «unidades» puede mantenernos conscientes de los cambios históricos continuos y mantener nuestras percepciones de los límites entre las colectividades, suficientemente flexibles y abiertas de modo que las políticas excluyentes no sean permitidas. Al mismo tiempo, nos permite no paralizarnos políticamente. Ello significa, en concreto, que todas las políticas feministas (y otras formas de políticas democráticas) deben ser vistas como una forma de políticas de coalición en las cuales las diferencias entre las mujeres son reconocidas y a las cuales se les da voz, dentro y fuera de las «unidades» políticas, y los límites de esta coalición deben ser establecidos no en términos de «quiénes» somos sino en términos de qué queremos lograr. Como afirma Caryn McTighe Musil:

El desafío en los años noventa es mantener simultáneamente estas dos verdades contradictorias: como mujeres, somos las mismas y so-

mos diferentes. Los puentes, las alianzas de poder y los posibles cambios sociales estarán determinados por cuán bien nos definimos a través de una matriz que abarca nuestras particularidades marcadas por el género sin perder de vista nuestra unidad (1990:vi).

La pregunta es, por supuesto, cómo avanzar concretamente en esta tarea. Con el fin de ayudar a esclarecer los temas involucrados, se examinarán varios enfoques que intentaron emprender esta tarea. Creo que dos de estos, aunque creativos y reflexivos en muchas maneras, tienen fallas principales relacionadas con algunos de los temas discutidos anteriormente en el libro; otros dos, aunque muy diferentes uno de otro, podrían indicar cómo abordar efectivamente el problema.

El primer enfoque ha sido presentado en el artículo de Gail Pheterson (1990) en la colección *Bridges of Power*. Describe un experimento en Holanda en el cual se conformaron tres grupos mixtos de mujeres (más o menos en una proporción mitad-mitad): uno de mujeres negras y blancas, uno de judías y gentiles y otro de lesbianas y heterosexuales. Los grupos operaban dentro del patrón usual de la tradición feminista de autoconciencia. Pheterson encontró que:

en cada grupo, las experiencias pasadas de opresión y dominación distorsionaban las percepciones de las participantes respecto al presente y bloqueaban su identificación con personas en situaciones políticas comunes que no compartía su historia (1990:3).

(185)

La autora habla acerca de la necesidad de reconocer e interrumpir la manera como internalizamos tanto la opresión como la dominación con el fin de crear alianzas exitosas. Su posición construye la etnia incluyendo una dimensión de poder —de opresión y dominación y no sólo como hecha de «material cultural». Pheterson también muestra que las mujeres pueden experimentar la opresión y dominación internalizadas simultáneamente, como resultado de diferentes experiencias: las personas y las identidades no son sólo unidimensionales. De otro lado, su enfoque implica que existe una «verdad objetiva» que puede ser descubierta, en vez de una verdad construida. Yo diría que en vez de usar un discurso de «distorsión», se debería usar un discurso de posicionamiento ideológico. Regresaré a este punto más adelante.

El discurso de «distorsión» crea sus propias distorsiones. Pheterson discute, por ejemplo, la resistencia de algunas mujeres (mujeres negras nacidas

en las colonias y no en Holanda; mujeres judías que tienen sólo un padre judío), a identificarse con sus grupos y las ve como una distorsión y como «identificaciones bloqueadas». Dicha perspectiva asume una homogeneidad esencialista dentro de cada categoría (tales como «negros» y «judíos») y rehúsa aceptar que estas mujeres están genuinamente ubicadas en diferentes posicionamientos respecto a otros miembros de sus grupos. Es más, asume que la centralidad e importancia de estas categorías sería la misma para diferentes mujeres que son miembros, y no contempla diferencias de clase, edad y otras dimensiones sociales entre las participantes al considerarlas inherentemente irrelevantes para el grupo.

Dicho enfoque es típico de las «políticas de la diferencia de identidad» arriba discutidas, que han sido centrales en el reciente feminismo de Occidente. En tales «políticas de identidad», la identidad individual se ha igualado con la identidad colectiva, mientras que las diferencias, en vez de ser reconocidas, han sido interpretadas por aquellos que tienen el poder hegemónico dentro del movimiento, principalmente como reflejos de diferentes estadios de la autoconciencia, mientras que las diferencias entre grupos se percibe como la auténtica y la importante. Como señala Linda Gordon, tales nociones esencialistas de la diferencia son necesariamente excluyentes:

Estamos en peligro de perder toda capacidad de ofrecer alguna interpretación que vaya más allá de los grupos particulares...no capta la experiencia de todas...las mujeres (1991:103).

(186) *Inclusive más importante, como señala Bonnie Thornton Dill: Como principio organizativo, la diferencia elimina la relación... Con frecuencia, la diferencia implica separación, pero estas relaciones frecuentemente involucran proximidad, involucramiento (1988:106).*

Un intento de un tipo más sofisticado de políticas de identidad fue teorizado por Rosalind Brunt, que escribió en la influyente colección *New Times*. Brunt argumentó que:

A menos que la cuestión de la identidad esté al centro de cualquier proyecto transformatorio, la agenda política no sólo será «repensada» inadecuadamente sino que nuestras políticas no van a avanzar más allá de los círculos de la propia izquierda (1989: 150).

Reflexionando sobre la propia identidad, el retorno a lo «subjetivo» no

implica para Brunt el retiro de la política sino más bien lo opuesto: localizar cuadros de poder y resistencia a la manera de Foucault, que sean horizontales y no sólo verticales, mientras que los marcos políticos de acción se mantienen heterogéneos y flotantes. Ella rechaza la lógica de «alianzas democráticas amplias» y «coaliciones arco iris» porque, sostiene, la acción política debe basarse en la «unidad en la diversidad», la cual debe ser fundada no sobre denominadores comunes sino sobre:

toda una variedad de identidades y circunstancias heterogéneas, posiblemente antagónicas, quizá significativamente diversas...las políticas de identidad reconocen que habrá muchas luchas, y quizá unas pocas celebraciones y escribe en todas ellas una bienvenida a la contradicción y la complejidad (1989: 158).

Como un ejemplo positivo de este tipo de lucha política, Brunt señala las actividades de apoyo que rodearon a la huelga de mineros del Reino Unido en 1984-85. Sin embargo, éste es un ejemplo desafortunado, pues, con todas sus características positivas, la huelga terminó en una estruendosa derrota, no sólo de los mineros y del sindicato sino del conjunto del movimiento anti Thatcher.

Dejando de lado la derrota y las políticas reales, el modelo de políticas de Brunt podría ser visto como seductor: incorpora contribuciones teóricas de un análisis social altamente sofisticado, es flexible, es dinámico y es totalmente inclusivo. Sin embargo, es en este último punto en el que radica el peligro. Lo que finalmente subyace detrás del enfoque de Brunt es un supuesto populista ingenuo: que a pesar de las contradicciones y conflictos, en última instancia, todas las luchas populares son inherentemente progresistas. Ella comparte con otros multiculturalistas, una creencia en la reconciliabilidad inherente y las fronteras limitadas del interés y la diferencia política entre aquellos que están en desventaja y son discriminados. Tal creencia, como se discutió más arriba, ha creado un espacio para el surgimiento de liderazgos fundamentalistas y ha hecho que en los años 80, Jesse Jackson, un promotor principal de las coaliciones arco iris (así como muchos otros activistas negros progresistas, incluyendo a Tony Morrison), se una a la «Marcha del Millón de Hombres» a Washington DC, organizada por la fundamentalista, racista y sexista «Nación del Islam» en la década de los años 90.

El siguiente ejemplo que quiero discutir es el de las políticas feministas que han progresado más allá de tales supuestos. Es el de Mujeres contra el

Fundamentalismo (WAF, por sus siglas en inglés), que fue organizado en Londres luego del asunto Rushdie para luchar precisamente contra tales liderazgos fundamentalistas de todas las religiones, así como contra las expresiones de racismo que los enmascaran como antifundamentalistas.

WAF incluye a mujeres de una diversidad de orígenes religiosos y étnicos (cristianos, judíos, musulmanes, Sikhs, hindúes y otros). Muchos de los miembros también pertenecen a otras organizaciones que hacen campañas, frecuentemente con una afiliación étnica más específica, tales como Hermanas Negras de Southhall (SBS), el Grupo Judío Socialista y el Grupo de Apoyo Irlandés al Aborto. Sin embargo, excepto por SBS, que ha tenido un rol organizativo e ideológico inicial en el establecimiento de WAF, las mujeres llegan como individuos y no como representantes de un grupo o de una categoría étnica. De otro lado, no hay un intento de «asimilar» a las mujeres que provienen de diferentes antecedentes. Las diferencias en etnias y en puntos de vista –y las diferentes agendas resultantes– son reconocidas y respetadas. Pero lo que se celebra es la postura política común de las miembros de WAF, que abogan por «la tercera vía» contra el fundamentalismo y contra el racismo.

Esta «tercera vía» corresponde a algunas de las ideas expresadas por Patricia Hill-Collins en su libro *Black Feminist Thought* (1990). En el libro, ella discute la importancia de reconocer los diferentes posicionamientos desde los cuales las distintas agrupaciones perciben la realidad. Su análisis (que, en buen grado, sigue la perspectiva epistemológica feminista de la «teoría del punto de vista» elaborada por Donna Haraway, 1988), hace eco de manera exacta de la agenda que ha estado orientando a las miembros de WAF:

(188)

Cada grupo habla desde su propio punto de vista y comparte su propio conocimiento parcial y situado. Sin embargo, porque cada grupo percibe su propia verdad como parcial, su conocimiento es inacabado [para diferenciarlo de no válido] ... La parcialidad y no la universalidad es la condición de ser escuchado; los individuos y grupos que plantean reclamos de conocimiento sin adueñarse de su posición, son juzgados como menos creíbles que aquellos que lo hacen... El diálogo es crítico para el éxito de este enfoque epistemológico (1990:236).

Hill-Collins esquiva la trampa del relativismo en la que han caído los marxistas y muchos sociólogos del conocimiento por un lado y, por el otro, de

ubicar agrupamientos sociales específicos como los «portadores de la verdad» epistemológica. El diálogo, en vez de la fijación de la ubicación, se vuelve la base del conocimiento empoderado. Por ejemplo, las campañas de WAF sobre la educación religiosa estatal o sobre los derechos reproductivos de las mujeres han sido informadas por las diferentes experiencias de las mujeres de distintas posiciones y antecedentes en el grupo. Formas similares de organización alrededor de la Bahía de San Francisco son discutidas por Inderpal Grewal y Caren Kaplan en la introducción a su libro de 1994 (Grewal y Kaplan, 1994).

El último ejemplo que quisiera discutir también está basado en el diálogo —un diálogo que ha sido desarrollado por las feministas italianas (del movimiento Mujeres de Negro— especialmente las mujeres de los Centros de Bolonia y Torino), que trabajan con feministas que son miembros de grupos nacionales en conflicto como los serbios y los croatas, pero especialmente las mujeres palestinas y judías. Frente a ello, tal diálogo no parece muy diferente del tipo de diálogo más común de «políticas de identidad», tal como fue descrito por Gail Pheterson. Sin embargo, existen varias diferencias importantes.

Los límites de las agrupaciones fueron determinados no por una noción esencialista de la diferencia sino por una realidad política concreta y material. Asimismo, las mujeres que participaban en los diferentes grupos no fueron percibidas de manera simplista como representantes de sus grupos. Aunque sus diferentes posicionamientos y antecedentes fueron reconocidos y respetados —incluyendo las distintas relaciones de poder inherentes a sus correspondientes afiliaciones como miembros de las colectividades de ocupantes y ocupados— todas las mujeres que fueron buscadas e invitadas a participar en el diálogo se comprometieron a «rehusar participar inconscientemente en la reproducción de las relaciones de poder existentes» y se «comprometieron a buscar una solución al conflicto» (carta inicial de invitación de las italianas, diciembre 1990).

La perspectiva básica del diálogo fue muy similar a aquella de Patricia Hill-Collins. La terminología varía. Las mujeres italianas usaron «arraigamiento» y «cambio» como palabras claves. La idea es que cada participante en el diálogo traiga con ella el arraigamiento en su propia membresía e identidad, pero, al mismo tiempo, trate de cambiar con el fin de que ella se ponga en una situación de intercambio con las mujeres que tienen diferentes membresías e identidades. Ellas llamaron a esta forma de diálogo «transversalismo», para diferenciarlo del «universalismo», el cual, al asumir un punto de aleja-

miento homogéneo, termina siendo exclusivo en vez de inclusivo y el «relativismo» que asume que, por los diferentes puntos de alejamiento, no es posible lograr ningún entendimiento común ni diálogo genuino.

Dos cosas son vitales para el desarrollo de la perspectiva transversal. Primero, el proceso de cambio no debe involucrar el autodescentramiento, pues es perder de vista un conjunto de valores. No existe la necesidad para ello, como Elsa Barkley Brown plantea:

Toda la gente puede aprender a centrarse en otra experiencia, validarla y juzgarla por sus propios estándares sin necesidad de comparación o necesidad de adoptar ese marco como propio...una no tiene necesidad de «descentrar» nada con el fin de centrar a alguien más; una sólo tiene que rotar el centro constantemente (1989:922).

(190)

En cualquier forma de políticas de coalición y de solidaridad resulta vital mantener la propia perspectiva sobre las cosas, mientras se tiene una empatía y se respeta a otros. En los tipos multiculturalistas de políticas de solidaridad puede existir el riesgo de una solidaridad no crítica. Se dio con frecuencia, por ejemplo, en las políticas de algunas secciones de la izquierda en torno a la Revolución Iraní o el caso Rushdie. Ellos consideraron que intervenir en «asuntos internos de la comunidad» era «imperialista» y «racista». Las mujeres son muchas veces las víctimas de tal perspectiva, que permite a los así llamados representantes y líderes de la «comunidad» determinar las políticas que conciernen a las mujeres.

Segundo, y siguiendo al primer punto, el proceso de cambio no debería homogenizar al «otro». En tanto existen diversas posiciones y puntos de vista entre la gente que está enraizada de manera similar, así también los hay entre los miembros del otro grupo. Lo transversal no debe ser con los miembros del otro grupo en bloque sino con aquellos quienes, en su diferente arraigamiento, comparten valores y metas compatibles con las de uno.

Llegado el caso, sin embargo, se requiere de una cierta precaución. Las políticas transversales no son siempre posibles en tanto los intereses conflictivos de la gente, situada en posicionamientos específicos, no siempre son reconciliables. No obstante, cuando la solidaridad es posible es importante que se base en principios transversales para no caer en las trampas de las «políticas de identidad» de tipo feminista, nacionalista o antirracista.

El empoderamiento de los oprimidos, ya sea que una luche por el de una misma —como individuo o grupo—, su propia seguridad o la de otros no

puede ser en sí misma la gran meta de las políticas feministas o de otras políticas antiopresión. Durante los últimos años, por ejemplo, las memorias de las primeras miembros, especialmente Elaine Brown, han traído a la luz las prácticas «disciplinarias» de brutalidad y violencia que se volvieron parte de la realidad cotidiana de las Panteras Negras Americanas (Walker, 1993); y el asesinato de un adolescente, en el cual Winnie Mandela ha sido supuestamente parte, fue sólo una terrible demostración del viejo dicho de que «el poder corrompe». Y ello también se aplica al poder de la gente anteriormente desempoderada y al poder que es sólo relativo y confinado a contingencias específicas.

La ideología del «empoderamiento» ha buscado escapar de este dilema al confinar el poder «positivo» al «poder de» en vez del «poder sobre» (Bystydzienski, 1992:3). Sin embargo, al hacerlo, el empoderamiento ha sido construido como un proceso que rompe los límites entre lo individual y lo comunal. Como señalan Bookman y Morgan, la noción de empoderamiento connota:

un espectro de actividad política que va en un rango desde actos de resistencia individual a movilizaciones políticas de masas que desafían las relaciones básicas de poder en nuestra sociedad (1988: 4).

Dichas construcciones asumen una «política de identidad» específica, la cual, como discutimos anteriormente, homogeniza y hace natural las categorías y agrupaciones sociales, negando los límites cambiantes y las diferencias internas de poder y los conflictos de intereses. Asimismo, en tal enfoque, las culturas y tradiciones son transformadas en reservorios de recursos heterogéneos, algunas veces conflictivos a una esencia unificada, ahistórica y no cambiante. (191)

Como una alternativa a este tipo de «política de identidad», el libro sugiere que la idea de «políticas transversales» ofrece el camino hacia adelante. En las «políticas transversales», la unidad y homogeneidad percibidas son reemplazadas por diálogos que dan reconocimiento a los posicionamientos específicos de aquellos que participan en ellos, así como al «conocimiento inacabado» que cada posicionamiento situado puede ofrecer. No obstante, *las políticas transversales no asumen que el diálogo esté libre de límites y que cada conflicto de interés sea reconciliable, aunque como Jindi Pettman señala, «casi siempre existen posibilidades para compromisos personales, sociales y políticos, compatibles o al menos tolerables» (1992: 157). Los límites de un*

diálogo transversal están determinados por el mensaje no por el mensajero. En otras palabras, las políticas transversales diferencian entre identidades sociales y valores sociales y asumen lo que Alison Assiter llama «comunidades epistemológicas» (1996: Capítulo 5), las cuales comparten sistemas de valores comunes, pueden existir a través de posicionamientos e identidades diferenciadas. La lucha contra la opresión y la discriminación puede (y generalmente logra) tener un enfoque categórico específico pero nunca está confinado sólo a esa categoría.

(192) La cuestión de cómo deben ser los límites de la «comunidad epistemológica» feminista y las políticas de coalición, resulta difícil no sólo porque varían tanto las condiciones históricas específicas en las cuales cualquier campaña feminista específica puede ser llevada a cabo, sino también porque existen tantas ramas entre los feministas autoidentificadas, entre quienes puede haber serias divisiones de opinión. Más aún, como ha señalado Angela Davis (Davis y Martínez, 1994: 47), si la lucha contra su encarcelamiento en los años 70 hubiera estado limitada sólo a aquellos que compartieron su política, esta campaña nunca hubiera tenido éxito. Asimismo, no todas las campañas políticas son iguales. Existen diferentes niveles de superposición de sistemas de valores y diferentes niveles de trabajo político común, desde una organización formal a una red informal, de una alianza ideológica a una coalición en torno a un solo tema. Sin embargo, esta multiplicidad de formas e intensidades de políticas de coalición no nos debe llevar a los «significadores libremente flotantes» (Wexler, 1990) del posmodernismo, para quienes «todo va». Las políticas transversales se detienen allí donde los objetivos propuestos de la lucha son la conservación o promoción de las relaciones desiguales de poder, donde las nociones esencialistas de identidad y diferencia hacen naturales formas de exclusión social, política y económica. Los procesos de «cambio» y «arraigamiento» pueden ayudar a distinguir entre las diferencias de contexto y de terminología y las diferencias de valores y de metas. Esto mismo puede tener muy poco que hacer con etiquetas y estereotipos de la «otredad».

Si el empoderamiento de las mujeres va a trascender algunas de las trampas discutidas en este libro, quizá resulte útil adherirse a la advertencia de Gill Bottomley.

El abordaje dualista de un Nosotros unitario versus un Ellos unitario, continúa mistificando la interpenetración y el interengranaje de los constructos de poder como raza, clase y género y a debilitar los intentos de reflexión... Tanto la dimensión objetiva como la subjetiva de

la experiencia necesitan ser abordadas, así como el tema espinoso del grado hasta el cual los observadores permanecen dentro de los discursos que buscan criticar (1994: 309).

El camino transversal puede estar lleno de espinas, pero al menos conduce en la dirección correcta.

Nota Final

No existe «el fin de la historia» ni hay una «meta final» para las luchas políticas. Las políticas transversales nos ofrecen, sin embargo, un camino para el apoyo mutuo y probablemente una mayor efectividad en la lucha continua hacia una sociedad menos sexista, menos racista y más democrática, un medio de acción dentro de los contextos políticos, económicos y ambientales continuamente cambiantes en los cuales vivimos y actuamos.

Ya que por definición nunca podemos lograr lo que nos planteamos, una de las tareas más importantes que tenemos que pensar es cómo sostener y algunas veces incluso celebrar nuestras vidas a medida que luchamos, incluyendo cómo divertirnos! Como ha dicho Emma Goldman, «si no puedo bailar no es mi revolución». En situaciones de racismo agudo, identidades impuestas, limpiezas étnicas y conflictos y guerras nacionales, este sentimiento puede parecer algunas veces como muy ligero y superficial. Con todo, quizá no sea completamente así. Según lo expresado en un dicho de Zimbabwe, citado en una postal que me envió una de mis amigas «transversales», «Si puedes hablar, puedes cantar; si puedes caminar, puedes bailar». (193)

(Dedico esta nota a quienes les encanta «Barefoot Boogie»).

Bibliografía

- Abdo, Nahla y Yuval-Davis, Nira (1995) «Palestine, Israel and the Zionist settler project», en D. Stasiulis y N. Yuval-Davis (eds), *Unsettling Settler Societies*. Londres: Sage. pp. 291-322.
- Abeyesekera, Sunila (1994) «Organizing for peace in the midst of war, experiences of women in Sri-Lanka». Documento presentado en el curso *Gender And Nation*, Institute of Social Studies, La Haya.
- Accad, Evelyne (1990) *Sexuality and War. Literary Mask of the Middle East*. Nueva York: New York University Press.
- Ackelsberg, Martha (próximo a publicar) 'Liberalism' and 'Community politics'. Anotaciones en borrador para la *Encyclopedia of Women's Studies*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Addis, Elizabetta (1994) «Women and the economic consequences of being a soldier», en Elizabetta Addis, Valeria E. Russo y Lorenza Sebesta (eds), *Women Soldier: Images and Realities*. Londres: Macmillan/St Martin's Press.
- Afshar, Haleh (1994) «Women and the politics of fundamentalism in Iran», *WAF (Women Against Fundamentalism) Journal*, no. 5: 15-21.
- Afshar, Haleh y Dennis, Carolynne (eds) (1992) *Women and Adjustment in the Third World*. Londres: Macmillan.
- Ali, Yasmin (1992) «Muslim women and the politics of ethnicity and culture in northern England», en G. Sahgal y N. Yuval-Davis (eds), *Refusing Holy Orders: Women and fundamentalism in Britain*. Londres: Verso, pp.101-23. (195)
- Allen, Sheila y Macey, Marie (1990) «At the cutting edge of citizenship: race and ethnicity in Europe 1992». Documento presentado en la conferencia *New Issues in Black Politics*, University of Warwick, Mayo.
- Althusser, L. (1971) «Ideology and state ideological apparatuses», en *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Londres: New Left Books.
- Alund, Aleksandra (1995) «Alterity in modernity». *Acta Sociologica*, 38: 311-22
- Amin, Samir (1978) *The Arab Nation*. Londres: Zed Books.
- Amnesty International (1995) *Human Rights Are Women's Rights*. Londres: Amnesty International.
- Amos, Valerie y Parmar, Pratiba (1984) «Challenging imperial feminism», *Feminist Review*, 17 (Otoño): 3-20.

- ANC (1987) *ANC Calls for Advance to People's Power*. Lusaka/Londres: ANC.
- Anderson, Ben (1983) *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Anderson, Ben (1991) *Imagined Communities* (edición revisada). Londres: Verso
- Anderson, Ben (1995) «Ice empire and ice hockey: two fin de siècle dreams», *New Left Review*, 214: 146-50.
- Anthias, Floya (1991) «Parameters of difference and identity and the problem of connections – gender, ethnicity and class», *Revue Internationale de Sociologie*, no. 2: 29-52.
- Anthias, Floya (1993) «Rethinking categories and struggles: racism, anti-racism and multi-culturalism». Documento presentado en el Taller Europeo *Racism and Anti-Racist Movements*, University of Greenwich, Setiembre.
- Anthias, Floya y Yuval-Davis, Nira (1983) «Contextualizing feminism: gender, ethnic and class divisions», *Feminist Review*, no. 14: 62-75.
- Anthias, Floya y Yuval-Davis, Nira (1989) «Introduction», en Nira Yuval-Davis y Floya Anthias (eds), *Woman-Nation-State*. Londres: Macmillan.
- Anthias, Floya y Yuval-Davis, Nira (1992) *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle*. Londres: Routledge.
- Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlines/La Frontera*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Books.
- (196) Arendt, Hannah (1975) *The Origins of Totalitarianism* (1951). Nueva York: Harcourt Brace Jovanovitch.
- Armstrong, John (1982) *Nations before Nationalism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Ashworth, Georgina (ed.) (1995) *The Diplomacy of the Oppressed: New Directions in International Feminism*. Londres: Zed Books.
- Assad, Talal (1993) *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Assiter, Alison (1996) *Enlightened Women: Modernist Feminism in a Postmodern Age*. Londres: Routledge.
- Avineri, S. y Shalit, A. (eds) (1992) *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Bakan, Abigail B. y Stasiulis, Daiva (1994) «Foreign domestic worker policy in Canada and the social boundaries of modern citizenship», *Science and Society* 58(1): 7-33.

- Balibar, Etienne (1990a) «The nation form – history and ideology», *New Left Review*, XIII (3, verano): 329-61.
- Balibar, Etienne (1990b) «Paradoxes of universality», en D.T. Goldberg (ed.), *Anatomy of Racism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Bang, Rani y Bang, Abhay (1992) «Contraceptive technologies – experience of rural Indian women», *Manushi*, no. 70: 26-31.
- Barker, Martin (1981) *The New Racism*. Brighton: Junction.
- Barkley Brown, Elsa (1989) «African-American women's quilting: a framework for conceptualizing and teaching African-American women's history», *Signs*, 14(4): 921-9.
- Barrett, Michelle (1987) «The concept of difference», *Feminist Review*, no. 26.
- Barrett, Michelle y McIntosh, Mary (1985) «Ethnocentrism in socialist feminist theory», *Feminist Review*, no. 20.
- Barrett, Michelle y Phillips, Anne (eds) (1992) *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Cambridge: Polity Press.
- Bauer, Otto (1940) *The National Question* (en hebreo). Hakibuts Haartzi.
- Bauman, Gerd (1994) «Dominant and demotic discourses of culture». Documento presentado en la conferencia *Culture, Communication and Discourse: Negotiating Difference in Multi-Ethnic Alliances*, University of Manchester, Diciembre.
- Bauman, Zygmunt (1988) «Sociology and post-modernity», *Sociological Review*, 36: 790-813.
- Bauman, Zygmunt (1995) *Life in Fragments*. Cambridge: Polity Press.
- Bennett, Olivia, Bexley, Jo y Warnock, Kitty (eds) (1995) *Arms to Fight, Arms to Protect: Women Speak Out about Conflict*. Londres: Panos. (197)
- Berer, Marge (1995) «The Quinacrine controversy continues», *Reproductive Health Matters*, no. 6 (Noviembre): 142-61.
- Beth-Halakhmi, Benjamin (1996) «Interview with Nira Yuval-Davis», *WAF (Women Against Fundamentalism) Journal*, no. 8: 32-4.
- Beveridge, William (1942) *Report on Social Insurance and Allied Services*. Londres: HMSO.
- Beyer, Peter (1994) *Religion and globalization*. Londres: Sage.
- Bhabha, Homi (ed.) (1990) *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- Bhabha, Homi (1994a) *The location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bhabha, Homi (1994b) «Subaltern secularism», *WAF (Women Against Fundamentalism) Journal*, no. 6: 5-8.
- Bhabha, Jacqueline y Shutter, Sue (1994) *Women's Movement: Women*

under Immigration, Nationality and Refugee Law. Stoke-on-Trent: Trentham Books.

Biehl, Amy (1994) «Custom and Religion in a non-racial, non-sexist South Africa», *WAF (Women Against Fundamentalism) Journal*, no. 5: 51-4

Bonnet, Catherine (1995) «Rape as a weapon of war in Rwanda», *European Forum of Left Feminists Newsletter*, Julio.

Bookman, Ann y Morgan, Sancha (eds) (1988) *Women and the Politics of Empowerment*. Filadelfia: Temple University Press.

Boose, Lynda E. (1993) «Techno-muscularity and the 'Boy Eternal': from the quagmire to the Gulf», en Miriam Cooke y Angela Woollacott (eds), *Gendering War Talk*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bottomley, Gill (1991) «Culture, ethnicity and the politics/poetics of representation», *Diaspora* 1(3): 303-20.

Bottomley, Gill (1992) *From Another Place: Migration and the Politics of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bottomley, Gill (1993) «Post-multiculturalism? The theory and practice of heterogeneity». Documento presentado en la conferencia *Post-colonial Formations: Nations, Culture, Policy*, Griffith University, Queensland (Junio).

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourne, J. y Sivanandan, A. (1980) «Cheerleaders and ombudsmen: the sociology of race relations in Britain», *Race and Class*, 21(4).

(198) Bowman, Glenn (1989) «Fucking tourists: sexual relations and tourism in Jerusalem's Old City». *Critique of Anthropology*, ix, 2: 77-93.

Bradiotti Rosi, Chazkiewlez, Ewa, Hausler, Sabine y Wieringa, Saskia (1994) *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. Londres: Zed.

Brah, Avtar (1992) «Difference, diversity and differentiation», en J. Donald y A. Rattansi (eds), *Race, Culture and Difference*. Londres: Sage.

Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora: Contested Identities*. Londres: Routledge.

Brunt, Rosalind (1989) «The politics of identity», en S. Hall y M. Jacques (eds), *New times*. Londres: Lawrence and Wishart.

Burney, Elizabeth (1988) *Steps to Social Equality: Positive Action in a Negative Climate*. Londres: Runnymede Trust.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.

- Bystydzienski, Jill M. (ed.) (1992) *Women Transforming Politics: Worldwide Strategies for Empowerment*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Cain, Harriet y Yuval-Davis, Nira (1990) «The equal opportunities community and the anti-racist struggle», *Critical Social Policy*, no. 29 (Otoño): 5-26.
- Chapkis, Wendy (1981) *Loaded Questions: Women in the Military*. Amsterdam: Transnational Institute.
- Chatterjee, Partha (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: a Derivative Discourse*. Londres: Zed.
- Chatterjee, Partha (1990) «The nationalist resolution of the women's question», en K. Sangari y S. Vaid (eds), *Recasting Women: Essays in Colonial History*. Nueva Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Chhachhi, Amrita (1991) «Forced identities: the state, communalism, fundamentalism and women in India», en D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*. Londres: Macmillan. pp. 144-175
- Clifford, James (1988) *The Predicament of Culture*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cock, Jacklyn (1992) *Women in War in South Africa*. Londres: Open Letters.
- Cohen, Eric (1971) «Arab boys and tourist girls in a mixed Jewish-Arab city», *International Journal of Comparative Sociology*, 12(4): 217-33.
- Cohen, J. (1982) *Class and Civil Society: the Limits of Marxian Critical Theory*. Amhurst, MA: University of Massachusetts Press.
- Cohen, Phil (1988) «The perversions of inheritance», en P. Cohen y H.S Bains (eds), *Multi-Racist Britain*. Londres: Macmillan. (199)
- Cohen, Phil (1995) «Out of the melting pot into the fire next time: local/global cities, bodies, texts». Documento presentado en la conferencia de BSA *Contested Cities*, Essex University, 11-13 Abril.
- Cohn, Caroline (1993) «Wars, wimps and women: talking gender and thinking war», en Miriam Cooke y Angela Woollacott (eds), *Gendering War Talk*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Connell, R.W. (1987) *Gender and Power*. Cambridge: Polity Press.
- Contention (1995) Edición especial *Comparative Fundamentalisms*, no.2 (Invierno).
- Cooke, Miriam (1993) «WO-man, retelling the war myth», en Miriam Cooke y Angela Woollacott (eds), *Gendering War Talk*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Correa, Sonia (1994) *Population and Reproductive Rights: Feminist Perspectives from the South*. Londres: Zed en asociación con DAWN.

- Correa, Sonia y Petchesky, Rosalind (1994) «Reproductive and social rights: a feminist perspective», en G. Sen, A. Germain y L.C. Cohen (eds), *Population Policies Considered*. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp.107-126.
- Cox, Robert W. (1995) «Civilizations: encounters and transformations», *Studies in Political Economy*, no. 7: 7-32.
- Dahl, R. (1971) *Polyarchy*. Nueva Haven, CT: Yale University Press.
- Daly, Markate (1993) *Communitarianism: Belonging and Commitment in a Pluralist Democracy*. Wadsworth.
- Davis, Angela (1993) «Racism, birth control and reproductive rights», en L. Richardson y V. Taylor (eds), *Feminist Frontiers II*. Nueva York: McGraw-Hill.
- Davis, Angela y Martinez, Elizabeth (1994) «Coalition building among people of color», en M. Ochoa y T. Teaiwa (eds), *Enunciating Our Terms: Women of Color in Collaboration and Conflict*. Inscripciones 7. Santa Cruz, CA: Center for Cultural Studies, University of California.
- Davis, F. James (1993) *Who Is Black? One Nation's Definition*. Pennsylvania State University Press.
- de la Campagne, C. (1983) *L'Invention du racisme – antique et moyen âge*. París: University of Paris Press.
- deLepervanche, Marie (1980) «From race to ethnicity», *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 16(1).
- (200) deLepervanche, Marie (1989) «Women, nation and the state in Australia», en N. Yuval-Davis y F. Anthias (eds), *Woman-Nation-State*. Londres: Macmillan. pp.36-57.
- Delphy, C. (1993) «Rethinking sex and gender», *Women Studies International Forum*, 16(1): 1-9.
- Deutch, K.W (1966) *Nationalism and Social Communications: an Enquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dickanson, Olive P. (1992) *Canada's First Nations*. Toronto: McClelland and Stanley.
- Dietz, Mary G. (1987) «Context is all: feminism and theories of citizenship», *Daedalus*, 116:4.
- Donald, James (1993) «How English is it? Popular literature and national culture», en Erica Carter, Donald James y Judith Squires (eds), *Space and Place: Theories of Identity and Location*. Londres: Lawrence and Wishart en asociación con New Formations.
- Dransart, Penny (1987) «Women and ritual conflict in Inka society», en Sharon

- Macdonald, Pat Holden y Shirley Ardener (eds), *Images of Women in Peace and War*. Londres: Macmillan.
- Durkheim, Emile (1965) *Elementary Forms of Religious Life*. Nueva York: Free Press.
- Edwards, J. (1988) «Justice and the bounds of welfare», *Journal of Social Policy*, no. 18.
- Ehrlich, Avishai (1987) «Israel: conflict, war and social change», en Colin Creighton y Martin Shaw (eds), *The Sociology of War and Peace*. Londres: Macmillan.
- Ehrlich, Paul (1968) *The Population Bomb*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Eisenstein, Zillah (ed.) (1979) *Capitalist Patriarchy*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Eisenstein, Zillah (1989) *The Female Body and the Law*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Eisenstein, Zillah (1993) *The Color of Gender – Reimagining Democracy*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Enloe, Cynthia (1980) *Ethnic Soldiers: State Security in Divided Societies*. Harmondsworth: Penguin.
- Enloe, Cynthia (1983) *Does Khaki Become You?* Londres: Pluto Press.
- Enloe, Cynthia (1989) *Bananas, Beaches, Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Londres: Pandora.
- Enloe, Cynthia (1990) «Women and children: making feminist sense of the Persian Gulf Crisis». *The Village Voice*, 25 Setiembre. (201)
- Enloe, Cynthia (1993) *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Esping-Andersen, Gosta (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Evans, David T. (1993) *Sexual Citizenship: the Material Construction of Sexualities*. Londres: Routledge.
- Faludi, Susan (1992) *Backlash: the Underclared War against Women*. Londres: Chatto and Windus.
- Fanon, Franz (1986) *Black Skin, White Masks* (1952). Londres: Pluto.
- Feminism and Nonviolence Study Group (1983) *Piecing It Together: Feminism and Nonviolence*. Londres: Calvert.
- Feminist Review* (1984) Edición especial *Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives*, no. 17 (Otoño).

- Fine, Robert (1994) «The 'new nationalism' and democracy: a critique of pro patria». *Democratization*, 1(3): 423-43.
- Fisher, Jo (1989) *Mothers of the Disappeared*. Londres: Zed.
- Focus on Gender (1994) Edición especial *Population and Reproductive Rights*, 2(2, Junio), Oxfam.
- Forbes Martin, Susan (ed.) (1992) *Refugee Women*. Londres: Zed
- Foster, Elaine (1992) «Women and the inverted pyramid of the Black Churches in Britain», en G. Sahgal y N. Yuval-Davis (eds), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. Londres: Verso. pp. 45-68
- Foucault, M. (1980a) *Herculine Barbin*. Nueva York: Colophon.
- Foucault, M. (1980b) *Power/Knowledge: Selected Interviews 1972-77* (ed. C. Gordon). Brighton: Harvester.
- Friedman, Jonathan (1994) *Cultural Identity and Global Process*. Londres: Sage.
- Fuszara, Malgorzata (1993) «Abortion and the formation of the public sphere in Poland», en N. Funk y M. Mueller (eds), *Gender, Politics and Post-Communism*. Londres: Routledge.
- Gaitskell, Deborah y Unterhalter, Elaine (1989) «Mothers of the nation: a comparative analysis of nation, race and motherhood in Afrikaner nationalism and the African National Congress», en N. Yuval-Davis y F. Anthias (eds), *Woman-Nation-State*. Londres: Macmillan.
- Gans, H.J. (1979) «Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America». *Ethnic and Racial Studies*, 2(2).
- (202) Gatens, M. (1991) «A critique of the sex/gender distinction», en S. Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge*. Londres: Routledge. pp. 139-57.
- Geertz, Clifford (ed.) (1963) *Old Societies and New State*. Nueva York: Free Press.
- Geertz, Clifford (1966) «Religion as a cultural system», en M. Bainton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Londres: Tavistock.
- Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Giddens, Anthony (1989) *Sociology*. Cambridge: Polity.
- Gilbert, Sandra (1983) «'Soldiers' heart: literary men, literary women and the Great War», en *Signs* Edición especial sobre *Women and Violence*, 8(3): 422-50.
- Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gilman, Sander L. (1985) *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gilman, Sander L. (1991) *The Jew's Body*. Nueva York: Routledge.
- Gilroy, Paul (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*. Londres: Hutchinson.
- Gilroy, Paul (1994) *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- Gilroy, Paul (1996) «Revolutionary conservatism and the tyrannies of unanimism», *New Formations*, no. 28: 65-84.
- Goodale, J. (1980) «Gender, sexuality and marriage», en C. MacCormac y M. Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, Linda (1991) «On difference», *Genders*, no. 10 (Primavera): 91-111.
- Gordon, Paul (1989) *Citizenship for Some? Race and Government Policy 1979-1989*. Londres: Runnymede Trust.
- Grant, Rebecca (1991) «The sources of gender bias in international relations theory», en R. Grant y K. Newland (eds), *Gender and International Relations*. Bloomington, IN: Indiana University Press. pp. 8-26.
- Grant, Rebecca y Newland, Kathleen (eds) (1991) *Gender and International Relations*. Bloomington: Indiana University Press.
- Greenfeld, Liah (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Grewal, Inderpal y Kaplan, Caren (eds) (1994) *Scattered Hegemonies; Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis, MN: (203) University of Minnesota Press.
- Gutierrez, Natividad (1995) «Mixing races for nation building: Indian and immigrant women in Mexico», en D. Stasiulis y N. Yuval-Davis (eds), *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Ethnicity, Race and Class*. Londres: Sage.
- Habermas, J. (1992) «Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe», *Praxis International*, 12(1).
- Hall, Catherine (1994) «Rethinking imperial histories: The Reform Act of 1867», *New Left Review*, no. 208: 3-29.
- Hall, Stuart (1984) «The state in question», en D. McLennan, D. Held y S. Hall (eds), *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes: Open University Press.
- Hall, Stuart (1987) «Minimal selves», en *Identity, the Real Me*, Documento 6 ICA. Londres: ICA. pp. 44-6.

- Hall, Stuart (1992) «New ethnicities», en J. Donald y A. Rattansi (eds), *Race, Culture and Difference*. Londres: Sage.
- Hall, Stuart (1996) «Who needs 'identity?'», introducción para S. Hall y P. du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage.
- Hall, Stuart y Held, David (1989) «Citizens and Citizenship», en Stuart Hall y Martin Jacques (eds), *New Times*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Haraway, Donna (1988) «Situated knowledge: the science question in feminism and the privilege of partial perspective», *Feminist Studies*, 14(3): 575-99.
- Haraway, Donna (1990) *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Women*. Londres: Free Association Books.
- Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Harris, D. (1987) *Justifying State Welfare: the New Right v. the Old Left*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hartman, Betsy (1987) *Reproductive Rights and Wrongs: the Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice*. Nueva York: Harper and Row.
- Hartman, Heidi I. (1981) «The unhappy marriage of Marxism and feminism: towards a more progressive union», en L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*. Londres: Pluto.
- Hartman, Heinz (1995) «Clash of cultures, when and where: critical comments on a new theory of conflict – and its translation into German», *International Sociology*, 10(2): 115-25.
- (204) Hasan, Manar (1994) «The murder of Palestinian women for family 'honour' in Israel». Tesis de Maestría, Gender and Ethnic Studies, University of Greenwich.
- Hassan, Riffat (1993) «The issue of women's and men's equality in the Islamic tradition», en L. Grob, R. Hassan y H. Gordon (eds), *Women's and Men's Liberation Testimonies of Spirit*. Greenwood.
- Held, D. (1984) «Central perspectives on the modern state», en D. McLennan, D. Held y S. Hall (eds), *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes: Open University Press.
- Helie-Lucas, Marieme (1987) «The role of women during the Algerian liberation struggle and after». Documento presentado en la conferencia *Women and the Military System*, Siunto Baths, Finlandia, Enero.
- Helie-Lucas, Marieme (1993) «Women living under Muslim laws», en J. Kerr (ed.), *Ours by Rights: Women's Rights as Women's Rights*. Londres: Zed.

- Heng, Geraldine y Devan, Janadas (1992) «State fatherhood: the politics of nationalism, sexuality and race in Singapore», en Andrew Parker, Mary Russo, Doris Somner y Patricia Yaeger (eds), *Nationalisms and Sexualities*. Nueva York: Routledge, pp. 343-64.
- Hernes, Helga Maria (1987) «Women and the welfare state: the transition from private to public dependence», en A. Showstack Sassoon (ed.), *Women and the State*. Londres: Hutchinson, pp. 72-92.
- Herrnstein, Richard y Murray, Charles A. (1994) *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. Nueva York: Free Press.
- Hill-Collins, Patricia (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Londres: HarperCollins.
- Hobsbawm, Eric (1990) *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terance (eds) (1983) *The Invention of Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hood-Williams, John (1996) «Goodbye to sex and gender», *Sociological Review*, 44(1): 1-16.
- Hooks, Bell (1981) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Londres: South End Press.
- Hooks, Bell (1991) *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Londres: Turnaround.
- Hutchinson, John y Smith, Anthony D. (eds) (1994) *Nationalism – the Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Hyman, A. (1985) *Muslim Fundamentalism*. Institute for the Study of Culture, no. 174.
- Ignatieff, M. (1993) *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalisms*. Londres: BBC Books/ Chatto and Windus.
- Jakubowicz, Andrew (1984) «State and ethnicity: multiculturalism as an ideology», *Australia and New Zealand Journal of Sociology*, 17(3)
- Janowitz, Morris (1991) *The Professional Soldiers: a Social and Political Portrait*. Nueva York.
- Jayasuriya, L. (1990) «Multiculturalism, citizenship and welfare: new directions for the 1990s». Documento presentado en el Quincuagésimo aniversario de la Serie de Lecturas, Department of Social Work and Social Policy, University of Sydney.
- Jayawardena, Kumari (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londres: Zed.

- Jayawardena, Kumari (1995) *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Rule*. Londres: Routledge.
- Jones, Adam (1994) «Gender and ethnic conflict in ex-Yugoslavia». *Ethnic and Racial Studies*, 17(1): 115-29.
- Jones, Kathleen B. (1990) «Citizenship in a woman-friendly polity», *Signs*, 15:4.
- Jordan, W.D. (1974) *The White Man's Burden: Historical Origins of Racism in the United States*. Oxford: Oxford University Press.
- Joseph, Suad (1993) «Gender and civil society», *Middle East Report*, no. 183: 22-6.
- Kandiyoti, Deniz (1988) «Bargaining with patriarchy», *Gender and Society*, 2(3): 274-90.
- Kandiyoti, Deniz (1991a) «Identity and its discontents: women and the nation», *Millennium*, 20(3): 429-44.
- Kandiyoti, Deniz (ed.) (1991b) *Women, Islam and the State*. Londres: Macmillan.
- Kazi, Seema (1993) «Women and militarization: a gender perspective». Tesis de Maestría, ISS, La Haya.
- Keane, John (ed.) (1988) *Civil Society and the State: New European Perspectives*. Londres: Verso.
- Kedourie, Elie (1993) *Nationalism (1960)*. Cambridge: Blackwell.
- Kimble, Judith y Unterhalter, Elaine (1982) «'We opened the road for you, you must go forward': ANC Women's Struggles, 1912-1982», *Feminist Review*, no. 12: 11-36.
- (206)
- King, Ursula (ed.) (1995) *Religion and Gender*. Oxford: Blackwell.
- Kitching, Gavin (1985) «Nationalism: the instrumental passion», *Capital and Class*, 25: 98-116.
- Knight, Chris (1991) *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. Nueva Haven, CT: Yale University Press.
- Knopfmacher, Professor (1984) «Anglomorphism in Australia», *The Age*, Melbourne, 31 Marzo.
- Koontz, Claudia (1986) *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*. Londres: Cape.
- Kosmarskaya, Natalya (1995) «Women and ethnicity in former day Russia – thoughts on a given theme», en H. Lutz, A. Phoenix y N. Yuval-Davis (eds.), *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*. Londres: Pluto Press

- Kosofsky Sedgwick, Eve (1992) «Nationalisms and sexualities in the age of Wilde», en A. Parker, M. Russo, D. Sommer y P. Yaegger (eds), *Nationalities and Sexualities*. Londres: Routledge.
- Kristeva, Julia (1993) *Nations Without Nationalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Lacan, J. (1982) «The meaning of the phallus» (1958), en J. Mitchell y J. Rose (eds). *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. Londres: Macmillan.
- Laqueur, T. (1990) *Making Sex*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Laszlo, Ervin (ed.) (1993) *The Multi-Cultural Planet*. Oxford: One World.
- Lavie, Smadar (1992) «Blow-ups in the borderzones: 3rd world 'Israeli authors' groping for home», *New Formations*, edición especial sobre *Hybridity*, no. 18, Invierno.
- Lavie, Smadar y Swedenburg, Ted (eds) (1996) *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lechte, John (1994) «Freedom, community and cultural frontiers». Documento presentado en la conferencia *Citizenship and Cultural Frontiers*, Staffordshire University, Stoke-on-Trent, 16 Setiembre.
- Lemelle, S. y Kelly, R. (eds) (1994) *Imagining Home: Class, Culture and Nationalism in the African Diaspora*. Londres: Verso.
- Lenin, V. (1977) *The State and Revolution* (1917). Moscú: Progress. (207)
- Lentin, Ronit (1995) «Woman - the peace activist who isn't there: Israeli and Palestinian women working for peace». Documento escrito para el Irish Peace Institute Research Centre, University of Limerick.
- Lentin, Ronit (próximo a publicar) «Genocide». Anotaciones en borrador para la *Women's Studies Encyclopedia*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Leonardo, Micaela di (1985) «Morals, mothers, militarism: antimilitarism and feminist theory», *Feminist Studies*, 11(3, Otoño): 599-618.
- Lévi-Strauss, Claude (1969) *The Elementary Structures of Kinship*. Boston.
- Lewis, Reina (1996) *Gendering Orientalism*. Londres: Routledge.
- Lister, Ruth (1990) *The Exclusive Society: Citizenship and the Poor*. Londres: Child Poverty Action Group.
- Lloyd, Cathy (1994) «Universalism and difference: the crisis of anti-racism in the UK and France», en A. Rattansi y S. Westwood (eds), *Racism. Modernity and Difference*. Cambridge: Polity.

- Lowenhaupt Tsing, Anna (1993) *In the Realms of the Diamond Queen*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Luckman, Thomas (1967) *The Invisible Religion*. Londres: Macmillan.
- Lutz, Helma (1991) «The myth of the 'Other': western representation and images of migrant women of so-called 'Islamic background'», *International Review of Sociology, New Series*, no. 2 (Abril): 121-38.
- Macdonald, Sharon, Holden, Pat y Ardener, Shirley (eds) (1987) *Images of Women in Peace and War*. Londres: Macmillan.
- McTighe Musil, Caryn (1990), Preface, en Lisa Albrecht y Rose M. Brewer (eds), *Bridges of Power: Women's Multi-cultural Alliances*. Nueva York: New Society.
- Maitland, Sara (1992) «Biblicism: a radical rhetoric?», en G. Sahgal y N. Yuval-Davis (eds), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. Londres: Verso. pp. 26-44.
- Makhlof Obermeyer, Carla (1994) «Reproductive choice in Islam: gender and the state in Iran and Tunisia», en *Women Living Under Muslim Laws* (eds), *Women's Reproductive Rights in Muslim Communities and Countries: Issues and Resources*. Dossier preparado para la NGO Forum, UN conference *Population and Development Policies*, El Cairo.
- Mangan, J.A. (ed.) (1996) *Tribal Identities: Nationalism, Europe, Sport*. Londres: Frank Cass.
- Mani, Lata (1989) «Contentious traditions: the debate on Sati in colonial India», en K. Sangari y S. Vaid (eds), *Recasting Women: Essays in Colonial History*. Nueva Delhi: Kali for Women.
- (208) Marsden, G. (1980) *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, T.H. (1950) *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marshall, T.H. (1975) *Social Policy in the Twentieth Century* (1965). Londres: Hutchinson.
- Marshall, T.H. (1981) *The Right To Welfare and Other Essays*. Londres: Heinemann.
- Martin, Denis-Constant (1995) «The choices of identity», *Social Identities*, 1(1): 5-16.
- Martin, Jeannie (1991) «Multiculturalism and feminism», en G. Bottomley, M. deLepervanche y J. Martin (eds), *Intersexions*. Sydney: Allen and Unwin.
- Marx, Karl (1975) «On the Jewish Question», en *Early Writings*. Harmondsworth: Penguin, pp. 211-42.

- Massey, Doreen (1994) *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity.
- Meaney, Geraldine (1993) «Sex and nation: Women in Irish culture and politics», en E. Smyth (ed.), *Irish Women's Studies*. Dublín: Attic Press pp. 230-44.
- Meekosha, Helen y Dowse, Leanne (1996) «Enabling citizenship, gender, disability and citizenship». Documento presentado en la conferencia *Women, Citizenship and Difference*, University of Greenwich, Julio.
- Melucci, A. (1989) *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Londres: Verso.
- Mercer, Kubena (1990) «Welcome to the jungle: identity and diversity in postmodern politics», en J. Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Meyer, John W. (1980) «The world polity and the authority of the nation-state», en A. Bergesen (ed.), *Studies of the Modern World System*. Nueva York: Academic.
- Meznicar, Silvia (1995) «The discourse of endangered nation: ethnicity, gender and reproductive policies in Croatia». Documento presentado en la serie de seminarios del ESRC, *Gender, Class and Ethnicity in Post Communist States*, organizado por Maxine Molineux, University of London.
- Minh-ha, Trinh T. (1989) *Woman, Native, Other*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Modood, Tariq (1988) «'Black': racial equality and Asian identity», *New Community*, 14(3). (209)
- Modood, Tariq (1994) «Political blackness and British Asians», *Sociology*, 28 (Noviembre) 859-76.
- Moghadam, Valentine (1994) *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*. Londres: Zed.
- Moghadam, Valentine (próximo a publicar) «Revolution». Anotaciones en borrador para la *Women's Studies Encyclopedia*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991) «Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses», en C.T. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade, Russo, Ann y Torres, Lourdes (eds) (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Molineux, Maxine (1994) «Women's rights and international context: some reflections on the post-communist states», *Millennium*, 23 (2):287-314.
- Moore, H. (1988) *Feminism and Anthropology*. Oxford: Polity.
- Morgan, Robyn (1989) *The Demon Lover: on the Sexuality of Terrorism*. Londres: Methuen.
- Morris, Lydia (1994) *Dangerous Classes: the Underclass and Social Citizenship*. Londres: Routledge.
- Mosse, George L. (1985) *Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Mouffe, Chantal (1993) «Liberal socialism and pluralism: which citizenship?», en J. Squires (ed.), *Principled Positions*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Mullard, Chris (1980) *Racism in Society and Schools*. Londres: Institute of Education, London University.
- Nairn, T. (1977) *The Break-Up of Britain*. Londres: Verso.
- Najmabadi, Afsane (1995) «Feminisms in an Islamic republic: 'years of hardship, years of growth'». Documento presentado en el School of Oriental and African Studies. University of London.
- Nandy, Ashis (1983) *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- National Peace Council (1995) «Peace action in Russia and Chechnya» (folleto). Londres: NPC.
- (210) Nederveen Pieterse, Jan (1994) «Globalization as hybridization». Documento de trabajo no. 152, Institute of Social Studies, La Haya.
- Neuberger, Benjamin (1986) *National Self-Determination in Post-Colonial Africa*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Nicholson, Linda J. (ed.) (1990) *Feminism/Postmodernism*. Londres: Routledge.
- Nimni, Ephraim (1991) *Marxism and Nationalism*. Londres: Pluto.
- Nimni, Ephraim (1996) «The limits of liberal democracy», Documento no publicado presentado en el seminario departamental de los Sociology Subject Groups en la University of Greenwich, Londres.
- Oakley, Ann (1985) *Sex, Gender and Society* (1972). Londres: Temple Smith.
- Oakley, Ann y Mitchell, Juliet (eds) (1997) *Who's Afraid of Feminism*. Harmondsworth: Penguin.
- O'Connor, Julia S. (1993) «Gender, class and citizenship in the comparative

- analysis of welfare state regimes: theoretical and methodological issues», *British Journal of Sociology*, 44(3): 501-18.
- Office of Multi-Cultural Affairs (1989) *National Agenda for a Multi-cultural Australia*. Canberra: Australian Government Printing Service.
- Oldfield, Adrian (1990) *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*. Londres: Routledge.
- Oliver, Michael (1995) *Understanding Disability: from Theory to Practice*. Basingstoke: Macmillan.
- Orloff, Ann Shola (1993) «Gender and the social rights of citizenship: the comparative analysis of gender relations and welfare states», *American Sociological Review*, 58 (Junio): 303-28.
- Ortner, S. (1974) «Is female to male as nature is to culture?», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Parekh, Bhiku (1990) «The Rushdie affair and the British press: some salutary lessons», en *Free Speech*. Informe de un seminario por la CRE, Londres.
- Parker, Andrew, Russo, Mary, Sommer, Doris y Yaeger, Patricia (eds) (1992) *Nationalisms and Sexualities*. Nueva York: Routledge.
- Pateman, Carole (1988) *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity.
- Pateman, Carole (1989) *The Disorder of Women*. Cambridge: Polity.
- Peled, Alon (1994) «Force, ideology and contract: the history of ethnic conscription», *Ethnic and Racial Studies*, 17(1): 61-78.
- Peled, Yoav (1992) «Ethnic democracy and the legal construction of citizenship: Arab citizens of the Jewish state», *American Political Science Review*, 86(2): 432-42. (211)
- Petchesky, Rosalind y Weiner, Jennifer (1990) *Global Feminist Perspectives on Reproductive Rights and Reproductive Health*. Informe de conferencia, Hunter College, Nueva York.
- Peterson, V.S. (ed.) (1992) *Gendered States: Feminist (Re)Visions of International Relations Theory*. Boulder, CO: Lynne Rienner.
- Petrova, Dimitrina (1993) «The winding road to emancipation in Bulgaria», en N. Funk y M. Mueller (eds), *Gender, Politics and Post-Communism*. Londres: Routledge.
- Pettman, Jan Jindi (1992) *Living in the Margins: Racism, Sexism and Feminism in Australia*. Sidney: Allen and Unwin.
- Pettman, Jan Jindi (1995) «Race, ethnicity and gender in Australia», en D.

- Stasiulis y N. Yuval-Davis (eds), *Unsettling Settler Societies*. Londres: Sage.
- Pettman, Jan Jindi (1996) *Worlding Women: a Feminist International Politics*. Londres: Routledge.
- Pheterson, Gail (1990) «Alliances between women – overcoming internalized oppression and internalized domination», en L. Albrecht y R. Brewer (eds), *Bridges of Power: Women's Multi-Cultural Alliances*. New Society.
- Phillips, Anne (1993) *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity.
- Phillips, Derek (1993) *Communitarian Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Phillips, Melanie (1990) «Citizenship sham in our secret society», *The Guardian*, 14 Setiembre.
- Portuguese, Jackie (1996) «The gendered politics of fertility policies in Israel». Borrador de tesis de doctorado no publicado, University of Exeter.
- Ramazanoglu, Caroline (1989) *Feminism and the Contradictions of Oppression*. Londres: Routledge.
- Rattansi, Ali (1992) «Changing the subject? Racism, culture and education», en J. Donald y A. Rattanzi (eds), *Race, Culture, Difference*. Londres: Sage.
- Rattansi, Ali (1994) «'Western' racisms, ethnicities and identities in a 'postmodern' frame», en Ali Rattansi y Sally Westwood (eds), *Racism, Modernity and Identity: on the Western Front*. Cambridge: Polity. pp. 15-86.
- Rätzel, Nora (1994) «Harmonious 'Heimat' and disturbing 'Auslander'», *Feminism and Psychology*, edición especial *Shifting Identities, Shifting Racisms* (ed. K. Bhavnani y A. Phoenix), 4(1): 81-98.
- Raymond, Janice G. (1993) *Women as Wombs*. San Francisco: Harper.
- Rex, John (1995) «Ethnic identity and the nation state: the political sociology of multi-cultural societies», *Social Identities*, 1(1): 21.
- Riley, Denise (1987) «Does sex have a history? Women and feminism», *New Formations*, no. 1 (Primavera).
- Riley, Denise (1981a) «The free mothers», *History Workshop Journal*: 59-119.
- Riley, Denise (1981b) «Feminist thought and reproductive control: the state and the 'right to choose'», en Cambridge Women Studies Group (eds), *Women in Society: Interdisciplinary Essays*. Londres: Virago.
- (212)

- Robertson, Roland (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londres: Sage.
- Roche, Maurice (1987) «Citizenship, social theory and social change», *Theory and Society*, no. 16: 363-99.
- Rosaldo, Renate (1991) «Reimagining national communities». Documento presentado en el Simposio *Colonial Discourses: Postcolonial Theory*, University of Essex, 7-10 Julio.
- Roseneil, Sasha (1995) *Disarming Patriarchy: Feminism and Political Action at Greenham*. Buckingham: Open University Press.
- Rowbotham, Sheila (1973) *Hidden from History*. Londres: Pluto.
- Rowbotham, Sheila (1992) *Women in Movement: Feminism and Social Action*. Londres: Routledge.
- Rozario, Santi (1991) «Ethno-religious communities and gender divisions in Bangladesh: women as boundary markers», en G. Bottomley, M. deLepervanche y J. Martin (eds) (1991) *Intersextions: Gender/Class/Culture/Ethnicity*. Sydney: Allen and Unwin.
- Rubin, Gayle (1975) «The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex», en Rayner Rapp-Reiter, *Towards an Anthropology of Women*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Ruddick, Sara (1983) «Pacifying the forces: drafting women in the interests of peace», *Signs*, 8(3): 490-531.
- Ruddick, Sara (1989) *Maternal Thinking: towards a Politics of Peace*. Londres: The Women's Press.
- Sahgal, Gita (1992) «Secular spaces: the experience of Asian women organizing», en G. Sahgal y N. Yuval-Davis (eds), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. Londres: Virago. (213)
- Sahgal, Gita y Yuval-Davis, Nira (eds) (1992) *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. Londres: Virago.
- Said, Edward (1978) *Orientalism*. Londres: Routledge.
- Sandel, Michael J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, Jean-Paul (1948) *Anti-Semite and Jew*. Nueva York: Schocken.
- Scales-Trent, Judy (1995) *Notes of a White Black Woman: Race, Colour, Community*. Pennsylvania University Press.
- Schierup, Carl-Ulrik (1995) «Multiculturalism and universalism in the USA and EU Europe». Documento elaborado para el taller *Nationalism and Ethnicity*, Berne, Marzo.

- Schlesinger, Arthur M., Jr. (1992) *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. Nueva York: Norton.
- Schlesinger, Philip (1987) «On national identity: some conceptions and misconceptions criticized», *Social Science Information*, 26(2).
- Schutz, Alfred (1976) «The stranger: an essay in social psychology» (1944), en A. Brodersen (ed.), *Alfred Schutz: Studies in Social Theory; Collected Papers II*. La Haya: Martinus Nijhoff. pp. 91-106.
- Seifert, Ruth (1995) «Destructive constructions: the military, the nation and gender dualism», en Erika Hass (ed.), *Feminismus und Dekonstruktion*. Munich: Profil Verlag.
- Shahak, Israel (1994) *Jewish Religion: the Burden of 3000 Years*. Londres: Pluto.
- Shanin, Theodore (1986) «Soviet concepts of ethnicity: the case of missing term», *New Left Review*, no. 158: 113-22.
- Shils, Edward (1957) «Primordial, personal, sacred and civil ties», *British Journal of Sociology*, 7: 113-45.
- Showstack Sassoon, Anne (ed.) (1987) *Women and the State: the Shifting Boundaries of Public and Private*. Londres: Hutchinson.
- Siboni, Daniel (1974) *Le nom et le corps*. París: University of Paris Press.
- Siboni, Daniel (1983) *La juive-une transmission inconscient*. París: University of Paris Press.
- Signs (1983) Edición especial *Women and Violence*, 8(3).
- (214) Simmel, George (1950) «The Stranger», en H.K. Wolff (ed.), *The Sociology of George Simmel*. Nueva York: Free Press of Glencoe, pp. 402-9.
- Smith, Anthony (1971) *Theories of Nationalism*. Londres: Duckworth.
- Smith, Anthony (1986) *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Smith, Anthony (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity.
- Snyder, L.L. (1968) *The New Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sociology (1989) Edición especial *Patriarchy*, 23(2).
- Southall Black Sisters (1990) *Against the Grain: a Celebration of Survival and Struggle*. Londres: SBS.
- Soysal, Yasemin (1994) *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spelman, Elizabeth (1988) *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Londres: The Women's Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1991) «Reflections on cultural studies in the

- post-colonial conjuncture», *Critical Studies*, edición especial *Cultural Studies Crossing Borders*, 3(1): 63-78.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993) *Outside in the Teaching Machine*. Londres: Routledge.
- Staffulah Khan, Verity (ed.) (1979) *Minority Families in Britain: Support and Stress*. Londres: Macmillan.
- Stalin, J.C. (1972) *The National Question and Leninism (1929)*. Calcuta: Mass Publications.
- Stasiulis, Daiva y Yuval-Davis, Nira (eds) (1995) *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*. Londres: Sage
- Stiehm, Judith Hicks (1989) *Arms and the Enlisted Woman*. Filadelfia: Temple University Press.
- Stolcke, Verena (1987) «The nature of nationality». Documento presentado en la conferencia *Women and the State*, Wissenschaftsinstitut, Berlín.
- Stolcke, Verena (1995) «Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe», *Current Anthropology*, 16(1): 1-23.
- Strathern, Marilyn (1996a) «Enabling identity? Biology, choice and the new reproductive technologies», en S. Hall y P. du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage. pp.37-52.
- Strathern, Marilyn (1996b) «Kinship knowledge». Documento presentado en el simposio internacional *Governing Medically Assisted Human Reproduction*, University of Toronto, Febrero.
- Tabet, Paola (1996) «Natural fertility, forced reproduction», en D. Leonard y L. Atkins (eds), *Sex in Question: French Materialist Feminism*. Londres: Taylor and Francis. (215)
- Tajfel, H. (1965) «Some psychological aspects of the colour problem», en R. Hooper (ed.), *Colour in Britain*. Londres: BBC.
- Thornton Dill, Bonnie (1988) «The dialectics of black womanhood», en Sandra Harding (ed.), *Feminism and Methodology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Tillich, Paul (1957) *The Dynamics of Faith*. Nueva York: Harper and Row.
- Tsagarousianou, Roza (1995) «'God, patria and home': 'reproductive politics' and nationalist (re)definitions of women in East/Central Europe», *Social Identities*, 1(2): 283-313.
- Turner, Bryan (1990) «Outline of a theory on citizenship», *Sociology*, 24(2): 189-218.
- Turner, Bryan (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. Londres: Routledge.

- Urdang, Stephanie (1989) *And Still They Dance: Women, War and the Struggle for Change in Mozambique*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Van den Berghe, P. (1979) *The Ethnic Phenomenon*. Nueva York: Elsevier.
- Vargas, Virginia (1995) «Women's movement in Peru: rebellion into action», en S. Wieringa (ed.), *Subversive Women*. Londres: Zed.
- Vogel, Ursula. (1989) «Is citizenship gender specific?» Documento presentado a la Conferencia Anual del PSA, Abril.
- Voronina, Olga A. (1994) «Soviet women and politics: on the brink of change», en B.J. Nelson y N. Chowdhury (eds), *Women and Politics Worldwide*. Nueva Haven, CT: Yale University Press. pp. 722-36.
- Walby, Sylvia (1990) *Theorizing Patriarchy*. Oxford: Blackwell.
- Walby, Sylvia (1994) «Is citizenship gendered?», *Sociology*, 28(2): 379-95.
- Walker, Martin (1993) «Sisters take the wraps off the brothers», *The Guardian*, 6 Mayo.
- Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the 16th Century*. Nueva York: Academic.
- Wallerstein, Immanuel (1980) *The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the World Economy 1650-1750*. Nueva York: Academic.
- Wallerstein, Immanuel (1989) *The Modern World System III: the Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy 1730-1840*. Nueva York: Cambridge University Press.
- (216) Warring, Annette (1996) «National bodies: collaboration and resistance in a gender perspective». Documento presentado en la Sesión *Women and War* en la conferencia *European Social Science History*, the Netherlands, Mayo.
- Weed, Elizabeth (1989) *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*. Londres: Routledge.
- Werbner, Pnina and Yuval-Davis, Nira (eds) (1988) *Women, Citizenship and Difference*. Londres: Zed Books.
- Wexler, Philip (1990) «Citizenship in a semiotic society», en Bryan Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. Londres: Sage.
- WGNRR (1991) *Women's Global Network for Reproductive Rights, Newsletter*, no. 35 Abril-Junio.
- Wheelwright, Julie (1991) «Women at war», *The Guardian*, 24 Enero.
- Wieringa, Saskia (ed.) (1995) *Subversive Women: Women's Movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*. Londres: Zed.

- Wiewiorka, Michel (1994) «Racism in Europe: unity and diversity», en A. Rattansi y Sallie Westwood (eds), *Racism, Modernity and Identity*. Cambridge: Polity.
- Williams, Raymond (1983) *Keywords*. Londres: Fontana.
- Wilson, William J. (1987) *The Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press.
- WING (1985) *Worlds Apart: Women under Immigration and Nationality Laws*, Women, Immigration and Nationality Group. Londres: Pluto.
- Wobbe, Theresa (1995) «The boundaries of community: gender relations and racial violence», en H. Lutz, A. Phoenix y N. Yuval-Davis (eds), *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*. Londres: Pluto.
- Woollacott, Angela (1993) «Sisters and brothers in arms: family, class and gendering in World War I Britain» en M. Coke y A. Woollacott (eds), *Gendering War Talk*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- WREI (1992) *Women in the Military: International Perspectives*, Women Research and Education Institute. Expedientes de la conferencia, Washington, DC, 30 Abril.
- Yeatman, Anna (1992) «Minorities and the politics of difference», *Political Theory Newsletter*, 4(1): 1-11.
- Young, Iris Marion (1989) «Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship», *Ethics*, 99.
- Yuval-Davis, Nira (1980) «The bearers of the collective: women and religious legislation in Israel», *Feminist Review*, no. 4: 15-27. (217)
- Yuval-Davis, Nira (1984) «Anti-semitism, anti-Zionism and the struggle against racism», *Spare Rib*, Abril.
- Yuval-Davis, Nira (1985) «Front and rear: the sexual divisions of labour in the Israeli army», *Feminist Studies*, 11(3): 649-76.
- Yuval-Davis, Nira (1987a) «Marxism and Jewish nationalism», *History Workshop Journal*, no. 24 (Otoño).
- Yuval-Davis, Nira (1987b) «The Jewish collectivity and national reproduction in Israel», in Khamsin (ed.), *Women in the Middle East*. Londres: Zed.
- Yuval-Davis, Nira (1989) «National reproduction and the 'demographic race' in Israel», en N. Yuval-Davis y F. Anthias (eds), *Woman-Nation-State*. Londres: Macmillan. pp. 92-109.
- Yuval-Davis, Nira (1991a) «The gendered Gulf War: women's citizenship and modern warfare», en Haim Bresheeth y Nira Yuval-Davis (eds), *The Gulf War and the New World Order*. Londres: Zed.

- Yuval-Davis, Nira (1991b) «The citizenship debate: women, the state and ethnic processes», *Feminist Review*, no. 39: 58-68.
- Yuval-Davis, Nira (1991c) «Anglomorphism and the construction of ethnic and racial divisions in Australia and Britain», en R. Nile (ed.), *Immigration and the Politics of Ethnicity and Race in Australia and Britain*. Canberra: Bureau of Immigration.
- Yuval-Davis, Nira (1992a) «Jewish fundamentalism and women's empowerment», en G. Sahgal y N. Yuval-Davis (eds), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. Londres: Verso, pp. 198-226.
- Yuval-Davis, Nira (1992b) «Multi-culturalism, fundamentalism and women», en J. Donald y A. Rattansi (eds), *Race, Culture and Difference*. Londres: Sage.
- Yuval-Davis, Nira (1993) «Gender and nation». *Ethnic and Racial Studies*, 16(4): 621-32.
- Yuval-Davis, Nira (1994a) «Identity politics and women's ethnicity», en V.M. Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women*. Boulder, CO: Westview Press.
- Yuval-Davis, Nira (1994b) «Women, ethnicity and empowerment», en K. Bhavnani y A. Phoenix (eds), *Shifting Identities, Shifting Racisms*, edición especial de *Feminism and Psychology*, 4(1): 179-98.
- Yuval-Davis, Nira y Anthias, Floya (eds) (1989) *Woman-Nation-State*. Londres: Macmillan.
- (218) Zajovic, Stasa (ed.) (1994) *Women for Peace*. Belgrado: Women In Black.
- Zerai, Worku (1994) «Women in the Eritrean military». Proyecto no publicado para el curso *Gender and Nation*, Institute of Social Studies, La Haya.
- Zubaida, S. (1989) «Nations: old and new. Comments on Anthony D. Smith's 'The myth of the 'modern nation' and the myths of nations'». Documento presentado en el *Anthropology Seminar Series*, University College, Londres.

Impresión:
Editorial Línea Andina
Lloque Yupanqui 1640, Jesús María
gerencia@lineandina.com
www.lineandina.com
Lima, Perú

Género y nación analiza cómo las relaciones de género afectan los proyectos y procesos nacionales, pues ellas inciden en la construcción de nación, estado, sociedad civil y proyectos nacionales y, a su vez, estos procesos influyen en las relaciones de género. Demuestra que la construcción de nacionalidad implica una noción específica de masculinidad y feminidad.

La autora Nira Yuval-Davis señala que la exclusión de las mujeres del ámbito público ha generado su ausencia en el discurso político, desde las teorías fundantes; presencia que es reivindicada hoy por teóricas feministas. Estudiar a la mujer y su rol en los procesos nacionales es fundamental, por su impacto en el ejercicio de sus derechos y en su ciudadanía.

Auspicia: FUNDACIÓN FORD

