

CAPÍTULO 3

Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*

CHANDRA TALPADE MOHANTY³¹

Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los «feminismos del Tercer Mundo» debe tratar dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos hegemónicos de «Occidente» y la formulación de intereses y estrategias feministas basados en la autonomía, la geografía, la historia y la cultura. El primero es un proyecto de deconstrucción y desmantelamiento; el segundo, de cons-

* El texto es una versión actualizada y modificada del artículo publicado en *Boundary*, 2, 12, núm. 3/13, núm. 1 (primavera/otoño de 1984), y reimpresso en *Feminist Review*, núm. 30 (otoño de 1988). Traducción de María Vinós.

³¹ Este ensayo no habría sido posible sin la lectura cuidadosa y provocadora de S. P. Mohanty. Me gustaría agradecer también a Biddy Martin por nuestras numerosas discusiones sobre teoría y política feministas. Ambos me ayudaron a discernir algunos de los razonamientos incluidos aquí.

trucción y creación. Estos proyectos —el primero funcionando de forma negativa y el segundo de forma positiva— parecen contradictorios, pero a menos que sus labores respectivas se aborden de forma simultánea, los feminismos del «Tercer Mundo» corren el riesgo de verse marginados y *ghettizados* tanto en las tendencias principales (de derecha e izquierda) del discurso feminista como en el discurso feminista de Occidente.

Es el primer proyecto el que quiero abordar aquí. Lo que busco analizar es específicamente la producción de la «mujer del Tercer Mundo» como sujeto monolítico singular en algunos textos feministas (occidentales) recientes. La definición de colonización que quiero proponer aquí es predominantemente *discursiva*, y se refiere a una cierta forma de apropiación y codificación de «producción académica» y «conocimiento» acerca de las mujeres en el Tercer Mundo por medio de categorías analíticas particulares. Estas categorías, empleadas en escritos específicos sobre el tema, toman como referencia los intereses feministas tal como han sido articulados en Estados Unidos y Europa Occidental. Si una de las tareas de formular y comprender la ubicación de los «feminismos del Tercer Mundo» es delinear la forma en que esta ubicación se resiste y *trabaja en contra* de lo que denomino «discurso feminista occidental», un importante primer paso es el análisis de la construcción discursiva de la «mujer del Tercer Mundo» en el feminismo de Occidente.

Claramente, el discurso y la práctica política del feminismo occidental no son ni singulares ni homogéneos en sus objetivos, intereses o análisis. Sin embargo, es posible rastrear una *coherencia* de efectos que resultan del supuesto implícito de «Occidente» —con todas sus complejidades y contradicciones— como referente primario en teoría y praxis. Mi referencia al «feminismo de Occidente» no pretende de ninguna forma sugerir que se trata de un conjunto monolítico. Más bien busco hacer notar los efectos similares de varias estrategias textuales utilizadas por escritoras que codi-

fican al Otro como no occidental y, por tanto (implícitamente), a sí mismas como «occidentales». En este sentido utilizo el término *feminismo occidental*. Se puede formular un argumento similar en términos de las académicas de clase media urbana en África o Asia que producen estudios académicos acerca de sus hermanas rurales o de clase trabajadora en los que asumen sus culturas de clase media como la norma y codifican las historias y culturas de la clase trabajadora como el Otro. Así pues, si bien este artículo se centra específicamente en lo que denomino el discurso del «feminismo de Occidente» sobre las mujeres del Tercer Mundo, la crítica que ofrezco también se aplica a académicas del Tercer Mundo que escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias analíticas.

El hecho de que el término «colonización» haya llegado a denotar una variedad de fenómenos en recientes escritos feministas y en escritos liberales en general debería tener —por lo menos— cierta relevancia política. Desde su valor analítico como categoría de intercambio económico de explotación, tanto en el marxismo tradicional como en el contemporáneo (véanse particularmente teóricos contemporáneos como Baran, 1962; Amin, 1977, y Gunder-Frank, 1967), hasta su uso por mujeres feministas de color en los Estados Unidos para describir la apropiación de sus experiencias y luchas por los movimientos hegemónicos de las mujeres blancas (véanse en particular Moraga y Anzaldúa, 1983; Smith, 1983; Joseph y Lewis, 1981, y Moraga, 1984), la colonización se ha utilizado para caracterizar todo, desde las más evidentes jerarquías económicas y políticas hasta la producción de un discurso cultural particular sobre lo que se llama «Tercer Mundo»³². Sin importar cuán sofisticado o pro-

³² Términos como *tercer* y *primer mundo* son muy problemáticos, tanto al sugerir una similitud sobreesimplificada entre las naciones así denominadas, como al reforzar implícitamente las jerarquías económicas, culturales e ideológicas existentes ligadas al uso de tal terminología. Utilizo

blemático sea su uso como construcción explicativa, la colonización en casi todos los casos implica una relación de dominación estructural y una supresión, muchas veces violenta, de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión.

Mi preocupación por estos escritos se deriva de mi propia implicación e inversión en los debates contemporáneos de la teoría feminista, y de la urgente necesidad política (particularmente en la era de Reagan/Bush) de formar alianzas estratégicas que corten a través de fronteras nacionales, de clase social y de raza. Los principios analíticos que se discuten a continuación distorsionan las prácticas políticas del feminismo de Occidente y limitan la posibilidad de coaliciones entre las feministas de Occidente (casi siempre de raza blanca) y las feministas de clase trabajadora o de color en el mundo. Estas limitaciones son evidentes en la construcción de la prioridad (implícitamente consensual) de temas alrededor de los cuales aparentemente se espera que *todas* las mujeres se organicen. La conexión necesaria e integral de la academia feminista y la práctica y organización política feministas determinan la relevancia y el estatus de los escritos del feminismo occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo, puesto que la academia feminista, como la mayor parte de otros tipos de estudios académicos, no se limita a la simple producción de conocimiento sobre cierto sujeto. Se trata de una *práctica* directamente política y discursiva en tanto que tiene propósitos e ideologías. Se puede entender más fácilmente como una forma de intervención en ciertos discursos hegemónicos (por ejemplo, la antropología, la sociología y la crítica literaria tradicionales, entre otras); es una praxis política que va en contra y se resiste al imperativo totalizador

aquí el término «Tercer Mundo» con total conocimiento de sus problemas, y únicamente porque ésta es la terminología que está a nuestra disposición en este momento. El uso de comillas supone un cuestionamiento constante de esta designación. Aun cuando no aparezca entre comillas, mi uso del término es siempre crítico.

de los cuerpos de conocimiento «legítimos» o «científicos» establecidos a través de los siglos. Así, las prácticas del feminismo académico (ya sea de lectura, escritura, crítica o textual) están inscritas en las relaciones de poder, relaciones a las que se enfrentan, resisten o, quizás, incluso respaldan implícitamente. No existe, por supuesto, la academia apolítica.

La relación entre «Mujer», un compuesto cultural e ideológico del Otro construido a través de diversos discursos de representación (científicos, literarios, jurídicos, lingüísticos, cinemáticos, etc.) y «mujeres», sujetos reales, materiales, de sus propias historias colectivas, es una de las cuestiones centrales que la práctica de la academia feminista busca abordar. La conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa, ni una relación de correspondencia o simple implicación³³. Se trata de una relación arbitraria construida por culturas particulares. Quisiera sugerir que los escritos feministas que aquí analizo colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, y, por tanto, producen/representan un compuesto singular, la «mujer del Tercer Mundo», una imagen que parece construida de forma arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente³⁴.

³³ Estoy en deuda con Teresa de Lauretis por esta formulación, en particular del proyecto feminista teórico. Véase especialmente su introducción en *De Lauretis, Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (Bloomington, Indiana University Press, 1984); véase también Sylvia Wynter, «The Politics of Domination», manuscrito.

³⁴ Este razonamiento es similar a la definición de Homi Bhabha del discurso colonial como creador estratégico de un espacio para los pueblos-sujeto a través de la producción de conocimientos y del ejercicio del poder. La cita completa dice: «[el discurso colonial es] un aparato de poder [...] un aparato que pone en marcha el reconocimiento y desautorización de diferencias raciales/culturales/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para los pueblos-sujeto a tra-

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

En el contexto de la actual posición hegemónica de Occidente, de lo que Anouar Abdel-Malek (1981) llama la lucha por «el control sobre la orientación, regulación y decisión en el proceso del desarrollo mundial con base en el monopolio del sector avanzado sobre el conocimiento científico y la creación de ideales», los estudios académicos del feminismo de Occidente sobre el Tercer Mundo deben ser vistos y examinados precisamente en términos de su inscripción

vés de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce vigilancia y se estimula una compleja forma de placer/ausencia de placer. El discurso colonial busca la autorización de sus estrategias a través de la producción de conocimientos por parte de colonizados y colonizadores, conocimientos estereotipados, pero que son evaluados «antitéticamente» (Bhabha, 1983, 23).

dentro de estas particulares relaciones de poder y lucha. Es evidente que no existe un marco de análisis universal del patriarcado contra el cual estos esfuerzos académicos puedan dirigir su resistencia, a menos que uno crea en una conspiración masculina internacional o una estructura de poder anti-histórica y monolítica. Existe, sin embargo, un particular equilibrio de poder en el mundo dentro del cual cualquier análisis cultural, ideológico o socioeconómico debe necesariamente situarse. Abdel-Malek nos es útil una vez más aquí para recordarnos la política inherente a los discursos «culturales»:

El imperialismo contemporáneo es, en un sentido real, un imperialismo hegemónico que ejerce al máximo una violencia racionalizada a un nivel sin precedentes —mediante el fuego y la espada, pero también a través del intento de controlar el corazón y la mente de las personas. Su contenido se define por la acción combinada del complejo industrial/militar y la hegemonía de los centros de cultura de Occidente, todo ello basado en los niveles avanzados de desarrollo, adquiridos a través del monopolio, del capital financiero y con el respaldo de los beneficios tanto de la revolución científica e industrial como de la segunda revolución industrial misma (Abdel-Malek, 1981, 145-146).

El feminismo de Occidente no puede evadir el reto de situarse y examinar su papel en este marco económico y político global. No hacerlo sería ignorar las complejas interconexiones entre las economías del Primer y el Tercer Mundo y sus profundos efectos en la vida de las mujeres en todo el mundo. No estoy cuestionando el valor descriptivo o informativo de la mayoría de los textos del feminismo occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo, ni tampoco la existencia de excelentes trabajos que no caen en la trampa analítica a la que aquí me refiero. De hecho, más adelante hablo sobre una obra ejemplar de esta categoría. En el contexto de un silencio avasallador sobre las experiencias de las mujeres en

estos países, así como de la necesidad de forjar lazos internacionales entre las luchas políticas de las mujeres, este tipo de trabajos no sólo están abriendo brecha, sino que son absolutamente esenciales. Sin embargo, en este artículo quiero llamar la atención sobre el *potencial explicativo* de las estrategias analíticas particulares empleadas en estas obras, así como sobre su *efecto político* en el contexto de la hegemonía de la academia occidental. Mientras las obras sobre el feminismo en los Estados Unidos aún se encuentren marginadas (excepto desde el punto de vista de mujeres de color que escriben sobre el feminismo blanco privilegiado), las obras del feminismo de Occidente sobre las mujeres del Tercer Mundo deben ser consideradas en el contexto de la hegemonía global de la academia occidental, es decir, la producción, publicación, distribución y consumo de información e ideas. Marginales o no, estas obras tienen efectos e implicaciones políticas más allá de su público feminista o disciplinario. Uno de estos efectos significativos es el de las «representaciones» dominantes del feminismo occidental en su confabulación con el imperialismo a los ojos de mujeres particulares del Tercer Mundo³⁵. De aquí la urgente necesidad de examinar las implicaciones *políticas* de nuestras estrategias y principios *analíticos*.

³⁵ Testimonio de esto es una cantidad de documentos e informes sobre las Conferencias Internacionales Sobre las Mujeres de la ONU, en la Ciudad de México, 1975, y Copenhague, 1980, así como la Conferencia sobre Mujeres y Desarrollo en Wellesley, 1976. Nawal el Saadawi, Fátima Mernissi y Malica Vajarathon (1978) caracterizan esta conferencia como «planeada y organizada por los Estados Unidos», y sitúan a los participantes del Tercer Mundo como espectadores pasivos. Se centran particularmente en la falta de conciencia de las mujeres occidentales sobre su propia implicación en los efectos del imperialismo y el racismo en su suposición de una «hermandad internacional». Un reciente ensayo de Valerie Amos y Pratibha Parmar (1984) caracteriza como «imperial» al feminismo euro-americano que busca establecerse como el único feminismo legítimo.

Mi crítica aborda tres principios analíticos básicos presentes en el discurso feminista (occidental) sobre las mujeres del Tercer Mundo. Puesto que trataré principalmente con la serie de Zed Press sobre las mujeres del Tercer Mundo, mis comentarios sobre el discurso feminista de occidente se encuentran circunscritos a los textos de esta serie³⁶. Esta es una forma de mantener mi crítica en foco. Sin embargo, como mencioné antes, aunque trato con feministas que se identifican cultural o geográficamente con «Occidente» lo que digo acerca de estas premisas o principios implícitos se aplica a cualquiera que use estos métodos, ya sean mujeres del Tercer Mundo en Occidente o mujeres del Tercer Mundo en el Tercer Mundo que escriben sobre estos temas y publican en Occidente. Por lo tanto, no estoy proponiendo un argumento culturalista sobre el etnocentrismo, sino más bien estoy tratando de desenmascarar la forma en la que el universalismo etnocéntrico se produce en ciertos análisis. De hecho, mi razonamiento es válido para cualquier discurso que coloca sus propios sujetos autorales como el

³⁶ La serie «Women in the Third World» de la editorial Zed Press es única en su concepción. Escogí centrarme en esta serie porque no encontré otra que asumiera que «las mujeres del Tercer Mundo» son un tema de investigación legítimo y aparte. Desde 1985, cuando escribí este ensayo, han aparecido muchos nuevos títulos en la serie. Sospecho que Zed Press ha llegado a ocupar una posición privilegiada en la divulgación y construcción de discursos por y sobre mujeres del Tercer Mundo. Varios de los libros de la serie son excelentes, especialmente aquellos que tratan directamente de las luchas de resistencia de las mujeres. Además, Zed Press publica de forma consistente textos feministas progresivos, antirracistas y antiimperialistas. Sin embargo, varios de los textos escritos por sociólogas, antropólogas y periodistas feministas son sintomáticos del tipo de trabajo feminista occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo del que me ocupo aquí. Así pues, un análisis de unos cuantos de estos libros particulares de la serie puede servir como punto de partida representativo del discurso que pretendo ubicar y definir. Mi enfoque de estos textos es, por lo tanto, un ensayo en forma autocrítica: simplemente, espero y exijo más de esta serie. Desde luego, no es necesario señalar que las casas editoriales progresistas también tienen sus propias rúbricas legitimadoras.

referente implícito, es decir, como la unidad de medida mediante la cual se codifica y representa al Otro cultural. Es en este movimiento donde se ejerce poder en el discurso.

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

La distinción entre la representación de las mujeres del Tercer Mundo por parte de las feministas occidentales y su

autorrepresentación es del mismo orden que la distinción hecha por algunos marxistas entre la función de «mantenimiento» del trabajo del ama de casa y el verdadero papel «productivo» del trabajo pagado, o la caracterización por parte de teóricos del desarrollo de los países del Tercer Mundo como ocupados en la producción menor de «materias primas», en contraste con la actividad productiva «real» del Primer Mundo. Estas distinciones son posibles gracias a que se ha privilegiado a un grupo particular como la norma o el referente. Los hombres que realizan trabajo pagado, los productores del Primer Mundo y, como sugiero aquí, las feministas occidentales que a veces representan a las mujeres del Tercer Mundo como un «nosotras desnudas» (término de Michelle Rosaldo [1980]) se construyen a sí mismos como el referente normativo en este análisis binario.

LAS «MUJERES» COMO CATEGORÍA DE ANÁLISIS O TODAS SOMOS HERMANAS EN LA LUCHA

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

de su propia historia³⁷. Así, la consensual homogeneidad discursiva de «mujeres» como grupo se confunde con la realidad material históricamente específica de los grupos de mujeres. Esto da como resultado la presuposición de las mujeres como un grupo ya constituido, un grupo que ha sido denominado «sin poder», «explotado», «sexualmente acosado», etc., por los discursos feministas científicos, económicos, legales y sociológicos. (Nótese que esto se asemeja bastante al discurso sexista que define a las mujeres como débiles, emotivas, incapaces de pensamiento matemático, etc.) Este acercamiento no pretende dedicarse a descubrir las especificidades materiales e ideológicas que constituyen a un grupo particular de mujeres como «sin poder» en un contexto en particular, sino que busca encontrar una variedad de casos de grupos de mujeres «sin poder» para probar de forma general la conclusión de que las mujeres como grupo no tienen poder.

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

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

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

LAS MUJERES COMO VÍCTIMAS DE LA VIOLENCIA MASCULINA

Fran Hosken, al escribir sobre la relación entre derechos humanos y mutilación genital femenina en África y el Medio Oriente, basa toda su discusión/censura de la mutilación

genital femenina en una sola premisa privilegiada: el objetivo de esta práctica es «mutilar el placer sexual y la satisfacción de la mujer» (Hosken, 1981, 11). Esto, a su vez, la lleva a afirmar que la sexualidad de la mujer y su potencial reproductivo están bajo control. Según Hosken, la «política sexual masculina» en África y en el mundo «comparte el mismo objetivo político: garantizar la dependencia y subyugación de las mujeres por todos y cualquier medio» (14). La violencia sexual en contra de la mujer (violación, ataque sexual, cisura, infibulación, etc.), por lo tanto, «se lleva a cabo con un increíble consenso entre los hombres del mundo» (14). Aquí, las mujeres se definen de forma consistente, como *víctimas* del control masculino, como «sexualmente oprimidas»³⁸. Aunque es verdad que el potencial de violencia masculino contra la mujer circunscribe y define la posición social de las mujeres hasta cierto punto, definir a las mujeres como víctimas arquetípicas las convierte en «objetos que se de-

³⁸ Otro ejemplo de este tipo de análisis es *Gyn/Ecology*, de Mary Daly (1978). La suposición de Daly, en este texto, de que las mujeres como grupo son víctimas sexuales, la conduce a la muy problemática comparación entre las actitudes hacia las curanderas y brujas en Occidente, la práctica de vendar los pies de las mujeres en China, y la mutilación genital en África. Según Daly, las mujeres en Europa, China y África constituyen un grupo homogéneo como víctimas del poder masculino. Esta etiqueta (víctimas sexuales) no sólo erradica las realidades históricas y materiales específicas y las contradicciones que conducen y perpetúan prácticas tales como la cacería de brujas y la mutilación genital, sino que también colapsa las diferencias, complejidades y heterogeneidades de las vidas, por ejemplo, de las mujeres de diferentes clases, religiones y naciones de África. Como indicó Audre Lorde (1983), las mujeres de África comparten una larga tradición de curanderas y diosas que quizás las une más apropiadamente que su estatus como víctimas. Sin embargo, tanto Daly como Lorde caen en la trampa de hacer suposiciones —negativas y positivas— universalistas acerca de «las mujeres africanas». Lo que importa es el rango complejo e histórico de diferencias de poder, de elementos comunes y de resistencias existentes entre las mujeres africanas, rango que construye a las mujeres africanas como «sujetos» de su propia política.

fienden», convierte a los hombres en «sujetos que ejercen violencia» y a (toda) sociedad en dos grupos, los que detentan el poder (hombres) y las que carecen de poder (mujeres). La violencia masculina debe ser interpretada y teorizada dentro de las sociedades específicas en las que tiene lugar, tanto para poder comprenderla mejor como para organizar de forma eficaz su transformación³⁹. No podemos basar la hermandad de las mujeres en el género; la hermandad debe forjarse en el análisis y la práctica política dentro de circunstancias históricas concretas.

LAS MUJERES COMO DEPENDIENTES UNIVERSALES

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

³⁹ Véase Edholm, Harris y Young, 1977, para una discusión interesante sobre la necesidad de teorizar sobre la violencia masculina dentro de marcos sociales específicos en vez de asumirla como un hecho universal.

las mujeres vietnamitas y las mujeres negras de los Estados Unidos, «ambos grupos son víctimas de la raza, el sexo y la clase». De nuevo, se caracteriza a estos dos grupos por su estatus como víctimas.

De forma similar, podemos examinar enunciados como los siguientes: «Mi análisis comenzará enunciando que todas las mujeres africanas son política y económicamente dependientes» (Cutrufelli, 1983, 13); «Sin embargo, ya sea de forma aparente o clandestina, la prostitución es la fuente principal, o incluso la única fuente de trabajo, abierta a las mujeres africanas» (Cutrufelli, 1983, 33). *Todas* las mujeres africanas son dependientes. La prostitución es el único empleo abierto a las mujeres africanas como *grupo*. Ambos enunciados ilustran el tipo de generalizaciones liberalmente incluidas en la reciente publicación de la editorial Zed Press, *Women in Africa: Roots of Oppression*, de Maria Rosa Cutrufelli, a quien la contraportada describe como una escritora, socióloga, marxista y feminista italiana. ¿Es posible, me pregunto, escribir un libro titulado «Las mujeres en Europa: raíces de la opresión», en la década de 1980? No objeto aquí el uso de agrupamientos universales para propósitos descriptivos. Las mujeres del continente africano pueden ser caracterizadas descriptivamente como «mujeres de África». Los problemas surgen cuando el término «mujeres de África» se convierte en un grupo sociológico homogéneo caracterizado por sus dependencias comunes o su falta de poder (o incluso por su fuerza): estamos diciendo demasiado, y muy poco al mismo tiempo.

Esto se debe a que las diferencias de género descriptivas se transforman en la división entre hombres y mujeres. Las mujeres se constituyen como grupo de acuerdo con sus relaciones de dependencia frente a los hombres, sobre quienes se carga implícitamente la responsabilidad de estas relaciones. Cuando «las mujeres de África» (¿opuestas a «los hombres de África» como grupo?) se perciben como grupo precisamente porque son generalmente dependientes y oprimi-

das, el análisis de las circunstancias históricas específicas se vuelve imposible, porque la realidad siempre está aparentemente estructurada a través de divisiones: dos grupos mutuamente exclusivos y conjuntamente exhaustivos, las víctimas y los opresores. Aquí se sustituye lo biológico por lo sociológico para crear, sin embargo, lo mismo: una unidad de mujeres. Así pues, lo que cuestiono no es el potencial descriptivo de la diferencia de género, sino el posicionamiento privilegiado y el potencial explicativo de la diferencia de género como el *origen* de la opresión. Al usar «mujeres de África» (como un grupo ya constituido de personas oprimidas) como categoría de análisis, Cutrufelli le niega especificidad histórica a la ubicación de las mujeres como subordinadas, poderosas, marginales, centrales o cualquier otra descripción, frente a las redes sociales y de poder particulares. Las mujeres son consideradas como un grupo «despojado de poder» antes de que se analice el asunto. Por lo tanto, se trata simplemente de especificar el contexto *después de los hechos*. Las «mujeres» son ahora colocadas en el contexto de la familia, en el del trabajo, en el de las organizaciones religiosas, casi como si estos sistemas existieran fuera de las relaciones de las mujeres con otras mujeres y de las mujeres con los hombres.

El problema con esta estrategia analítica, permítaseme insistir, es que asume que los hombres y las mujeres están ya constituidos como sujetos político-sexuales antes de su entrada al escenario de las relaciones sociales. Solamente adhiriéndonos a esta premisa es posible realizar un análisis que examina los «efectos» de las estructuras familiares, del colonialismo, la organización el trabajo, etc., sobre las mujeres, definidas previamente como grupo. El punto clave que se olvida es que las mujeres son producidas a través de estas mismas relaciones, además de estar implicadas en su configuración. Como argumenta Michelle Rosaldo: «El lugar de la mujer en la vida social humana no es de forma directa producto de las cosas que hace (o aún menos, una función de lo que es biológicamente), sino del significado que adquieren

sus actividades a través de interacciones sociales concretas» (Rosaldo, 1980, 400). El hecho de que las mujeres sean madres en una sociedad específica no es tan relevante como el valor que se atribuye a la maternidad en esa sociedad. La distinción entre el acto de ser madre y el estatus al que se le asocia es muy importante: es una distinción que debe enunciarse y analizarse de forma contextual.

LAS MUJERES CASADAS COMO VÍCTIMAS DEL PROCESO COLONIAL

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

Cutrufelli recuenta el ritual de matrimonio de los bamba como un evento con múltiples etapas mediante el cual «un hombre joven se incorpora al grupo familiar de su esposa al vivir en su casa y ser servido a cambio de alimentación y manutención» (Cutrufelli, 1983, 43). El ritual se extiende por muchos años, y la relación sexual varía según la maduración sexual de la mujer. Es sólo después de que la mujer pasa por una ceremonia de iniciación en la pubertad cuando

se permite el coito, y cuando el hombre adquiere derechos legales sobre ella. Esta ceremonia de iniciación es el acto más importante de la consagración de los poderes reproductivos de la mujer, por lo que el secuestro de una niña no iniciada no conlleva consecuencias significativas, mientras que la seducción de una mujer iniciada se penaliza con una multa considerable. Cutrufelli afirma que el efecto de la colonización occidental ha cambiado todo el sistema matrimonial. Ahora, el novio tiene derecho a separar a la mujer de su familia a cambio de dinero. Lo que queda implícito es que la mujer ha perdido la protección de las leyes tribales. Sin embargo, aunque es posible ver cómo la estructura del contrato de matrimonio tradicional (comparada con la del contrato de matrimonio poscolonial) ofrecía a las mujeres cierto grado de control sobre sus relaciones maritales, sólo a través de un análisis del significado político de las prácticas actuales, por las que se privilegia a las jóvenes iniciadas sobre las no iniciadas y que indican un cambio en las relaciones de poder femeninas como resultado de la ceremonia, se puede hacer un recuento preciso que aclare si de hecho las mujeres bamba estaban protegidas por las leyes rituales en *todo momento*.

Sin embargo, no es posible hablar de las mujeres bamba como un grupo homogéneo dentro de la estructura tradicional del matrimonio. Las mujeres bamba *antes* de la ceremonia de iniciación se constituyen según un conjunto de relaciones sociales distinto del de *después* de la iniciación. Tratarlas como un grupo unificado que se caracteriza por el hecho de su «intercambio» entre familiares masculinos es negar la especificidad socio-histórica y cultural de su existencia y el *valor* diferencial asociado a su intercambio antes y después de la ceremonia de iniciación. Tratarlas como un grupo unificado es tratar la ceremonia de iniciación como un ritual carente de implicaciones o efectos políticos; y es también asumir que la simple descripción de la estructura del contrato matrimonial constituye una denuncia de la situación de las mujeres. Las mujeres como grupo son colocadas den-

tro de una estructura dada, pero no se hace ningún esfuerzo por dar seguimiento a los efectos de la práctica del matrimonio en la constitución de las mujeres dentro de una red de relaciones de poder evidentemente cambiante. De esta forma, se asume que las mujeres son sujetos socio-políticos antes de entrar en las estructuras familiares.

LAS MUJERES Y LOS SISTEMAS FAMILIARES

Elizabeth Cowie (1978), en un contexto distinto, señala las implicaciones de este tipo de análisis cuando enfatiza la naturaleza específicamente política de las estructuras familiares. Es necesario analizar las estructuras familiares como prácticas ideológicas que designan a los hombres y a las mujeres como padres, marido, esposa, madre, hermana, etc. Así, sugiere Cowie, las mujeres como mujeres no se *ubican* dentro de la familia, sino, más bien, como efecto de las estructuras familiares; son *construidas*, definidas, dentro y por el grupo. Así, por ejemplo, cuando Juliette Minces (1980) alude a *la* familia patriarcal como la base de «la visión casi idéntica de las mujeres» en las sociedades árabes y musulmanas, cae en este mismo error (véase especialmente la página 23). No sólo resulta problemático hablar de una visión de las mujeres compartida por las sociedades árabes y musulmanas (es decir, más de veinte naciones distintas) sin tratar las estructuras de poder históricas, materiales e ideológicas que construyen tales imágenes, sino que considerar la familia patriarcal o la estructura familiar tribal como el origen del estatus socioeconómico de la mujer es asumir una vez más que las mujeres son sujetos político-sexuales antes de entrar en la familia. De tal forma, mientras que las mujeres adquieren valor o estatus dentro de la familia, se asume que es la existencia de un sistema singular de patriarcado familiar (común a todas las sociedades árabes y musulmanas) lo que aparentemente estructura a las mujeres como grupo

oprimido en estas mismas sociedades. Este sistema familiar, singular y coherente, supuestamente influye en otro elemento dado y distinto, «las mujeres». El sistema afecta a todas las mujeres, independientemente de sus diferencias culturales y de clase. No sólo se considera a *todas* las mujeres árabes y musulmanas como parte de un grupo oprimido homogéneo, sino que no hay discusión acerca de las *prácticas* específicas dentro de la familia que constituyen a las mujeres como madres, esposas, hermanas, etc. Los árabes y los musulmanes, según parece, no cambian en absoluto: su familia patriarcal se conserva intacta desde los tiempos del profeta Mohamed. Existen, se diría, fuera de la historia.

LAS MUJERES Y LAS IDEOLOGÍAS RELIGIOSAS

Un ejemplo más del uso de «mujeres» como categoría de análisis se puede encontrar en los análisis transculturales que suscriben un cierto reduccionismo económico al describir las relaciones entre la economía y otros factores, como la política y la ideología. Aquí, al reducir el nivel de comparación a las relaciones económicas entre los países «desarrollados y aquellos en vías de desarrollo», se niega cualquier especificidad al tema de la mujer. Mina Modares (1981), en su cuidadoso análisis sobre las mujeres y el Shi'ismo en Irán, enfatiza este mismo problema cuando critica los textos feministas que tratan al islam como una ideología separada y externa a las relaciones y prácticas sociales y no como un discurso que incluye normas que regulan las relaciones económicas, sociales y de poder dentro de la sociedad. El estudio, por lo demás muy informativo, de Patricia Jeffery (1979) sobre las mujeres pirdada y la práctica *pardah* considera la ideología islámica como una explicación parcial del estatus de las mujeres en tanto que ofrece una justificación para la práctica del *pardah*. Aquí, la ideología islámica se reduce a un conjunto de ideas cuya internalización por parte

de las mujeres pirdada contribuye a la estabilidad del sistema. Sin embargo, la explicación primaria de la práctica del *pardah* se encuentra en el control que los hombres pirdada tienen sobre los recursos económicos y en la seguridad personal que la práctica le ofrece a las mujeres pirdada.

Al asumir una versión específica del islam como *el islam*, Jeffery le atribuye singularidad y consistencia. Modares nota que

La «teología islámica» se impone entonces sobre un elemento dado y distinto llamado «mujeres». Se alcanza una unificación más: las mujeres (todas las mujeres), independientemente de sus distintas posiciones en las sociedades, están afectadas o no afectadas por el islam. Estos conceptos nos dan los ingredientes correctos para un estudio transcultural poco problemático de las mujeres (Jeffery, 1979, 63).

Marnia Lazreg presenta un razonamiento similar al hablar sobre el reduccionismo inherente a los estudios académicos sobre las mujeres en Medio Oriente y África del Norte:

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

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

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

LAS MUJERES Y EL PROCESO DE DESARROLLO

Los mejores ejemplos de una universalización basada en el reduccionismo económico pueden encontrarse en la literatura liberal «Women in Development». Las proponentes de esta escuela buscan examinar los efectos del desarrollo sobre las mujeres del Tercer Mundo, en ocasiones desde perspectivas feministas autodesignadas. Por lo menos, hay un evidente interés y un compromiso por mejorar las vidas de las mujeres en los países en «desarrollo». Estudiosas como Irene Tinker y Michelle Bo Bramsen (1972), Ester Boserup (1970) y Perdita Huston (1979) han escrito acerca de los efectos del desarrollo sobre las mujeres del Tercer Mundo⁴⁰. Todas ellas asumen que «desarrollo» es sinónimo de «desarrollo económico» o «progreso económico». Como el caso de la familia patriarcal en Minces, del control masculino de la sexualidad en Hosken, y de la colonización occidental en Cutrufelli, el desarrollo aquí se convierte en el gran ecualizador. Las muje-

⁴⁰ Estas perspectivas pueden encontrarse también en distintos grados en colecciones como Wellesley Editorial Committee (ed.), *Women and National Development: The Complexities of Change* (Chicago, University of Chicago Press, 1977), y en «Development and the Sexual Division of Labor», *Signs*, 7 (2), número especial, invierno de 1981. Para una excelente introducción al tema de las mujeres en el desarrollo, véase ISIS, *Women in Development: A Resource Guide for Organizing and Action* (Filadelfia, New Society Publishers, 1984). Para una discusión de corte político sobre feminismo y desarrollo, y los riesgos para las mujeres pobres del Tercer Mundo, véase Gita Sen y Caren Grown, *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives* (Nueva York, Monthly Review Press, 1987).

res se ven afectadas positiva o negativamente por las políticas de desarrollo, y éste es el fundamento de la comparación transcultural.

Perdita Huston (1979), por ejemplo, enuncia que el objetivo de su estudio es describir el efecto del proceso de desarrollo sobre «la familia y sus miembros individuales» en Egipto, Kenia, Sudán, Túnez, Sri Lanka y México. Huston declara que los «problemas» y «necesidades» expresados por mujeres en los medios rural y urbano de estos países se centran siempre en torno a la educación y capacitación, el trabajo y los salarios, el acceso a los servicios de salud y otros servicios, la participación política y los derechos legales. Huston relaciona estas «necesidades» con la falta de sensibilidad de las políticas de desarrollo, que excluyen a las mujeres como grupo o categoría. Para ella, la solución es simple: hay que poner en marcha políticas de desarrollo mejoradas que hagan hincapié en la capacitación de las mujeres trabajadoras, empleen a las mujeres capacitadas y tengan funcionarias de desarrollo rural, apoyen a las cooperativas de mujeres, etc. De nuevo, se admite aquí que las mujeres forman un grupo o categoría coherente antes de entrar en el «proceso de desarrollo». Huston asume que todas las mujeres del Tercer Mundo tienen necesidades y problemas similares. Por lo tanto, sus objetivos e intereses deben también ser similares. Sin embargo, los intereses de las amas de casa con un buen nivel educativo en la clase media urbana en Egipto, por poner un ejemplo, no pueden ser los mismos que los de sus sirvientas, pobres y analfabetas. Las políticas de desarrollo no afectan de igual forma a ambos grupos. Las prácticas que caracterizan el estatus y el papel que desempeñan las mujeres varían según la clase social. Las mujeres están constituidas como mujeres a través de una complicada interacción entre clase, cultura, religión y otras instituciones y marcos de referencia. No son «mujeres» —un grupo coherente— simplemente en función de un sistema económico o una política particular. El reduccionismo de semejantes

comparaciones transculturales desemboca en la colonización de los elementos específicos de la existencia cotidiana y de las complejidades de los intereses políticos que representan y movilizan a las mujeres de distintas culturas y clases sociales.

Así pues, resulta revelador que, para Perdita Huston, las mujeres de los países tercermundistas que ella describe tienen «necesidades» y «problemas», pero muy pocas, si es que alguna, tienen «opciones» o libertad para actuar. Es una representación interesante de las mujeres del Tercer Mundo, en tanto que nos sugiere algo que vale la pena examinar acerca de la auto-presentación latente de las mujeres occidentales. Huston escribe: «Lo que más me sorprendió y conmovió mientras escuchaba a mujeres de tan distintos entornos culturales fue la coincidencia notable en sus valores más básicos; ya fueran mujeres educadas o analfabetas, del campo o la ciudad, todas le asignaban la mayor importancia a la familia, la dignidad y el servicio a los demás» (Huston, 1979, 115). ¿Consideraría Huston estos valores como inusuales en las mujeres de Occidente?

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

mujeres). Los hombres explotan, las mujeres son explotadas. Tales formulaciones simplistas son históricamente reductivas, además de que no son efectivas para diseñar estrategias que combatan la opresión: lo único que logran es reforzar las divisiones binarias entre hombres y mujeres.

¿Cómo sería un análisis que no cometiera este error? El trabajo de Maria Mies ilustra la fuerza que puede tener el trabajo occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo cuando no cae en las trampas descritas arriba. El estudio de Mies sobre las tejedoras de Narsapur, India (1982), pretende hacer un análisis cuidadoso de una industria casera importante en la que las «amas de casa» producen carpetas de punto para el consumo del mercado mundial. A través de un análisis detallado de la estructura de esta industria, de las relaciones de producción y reproducción, de la división sexual del trabajo, de las ganancias y la explotación y de las consecuencias generales de definir a las mujeres como «amas de casa sin empleo» y su trabajo como «actividad recreativa», Mies demuestra los niveles de explotación en esta industria y el impacto de este sistema de producción en el trabajo y las condiciones de vida de las mujeres involucradas. Además, es capaz de analizar la «ideología del ama de casa», la noción de una mujer sentada en su casa, como lo que proporciona el elemento subjetivo y sociocultural necesario para la creación y el mantenimiento de un sistema de producción que contribuye al creciente empobrecimiento de las mujeres y que las mantiene totalmente dispersas y desorganizadas como trabajadoras. El análisis de Mies muestra el efecto de una cierta forma de organización patriarcal histórica y culturalmente específica, construida con fundamento en la definición de las tejedoras como «amas de casa sin empleo» en el ámbito familiar, local, regional, estatal e internacional. Los vericuetos y efectos de las redes de poder particulares no sólo se subrayan, sino que forman los cimientos del análisis de Mies sobre cómo este grupo particular de mujeres se encuentra situado en el centro de un mercado mundial hegemónico y explotador.

Éste es un buen ejemplo de lo que un análisis cuidadoso, local y políticamente enfocado puede lograr. Demuestra cómo la categoría de mujer se construye en una variedad de contextos políticos que frecuentemente existen de forma simultánea y yuxtapuesta. No hay aquí una generalización fácil sobre las «mujeres» en la India, o las «mujeres en el Tercer Mundo», ni tampoco una reducción de la construcción política de la explotación de las tejedoras en términos de explicaciones culturales acerca de la pasividad u obediencia que pudieran caracterizar a las mujeres y su situación. Finalmente, este tipo de análisis local y político, que genera categorías teóricas a partir de la situación y el contexto que se está analizando, también sugiere las estrategias efectivas correspondientes para actuar en contra de la explotación que afrontan las mujeres tejedoras. Las mujeres de Narsapur no son simples víctimas del proceso de producción, puesto que se resisten, desafían y subvierten el proceso en varios aspectos. A continuación muestro un ejemplo de cómo Mies presenta las conexiones entre la ideología del ama de casa, la conciencia de sí mismas de las tejedoras, y sus interrelaciones como contribuyentes a las resistencias latentes que percibe entre las mujeres:

La persistencia de la ideología del ama de casa, la percepción de las tejedoras de sí mismas como productoras de un bien prescindible y no como trabajadoras, no sólo es mantenida por la estructura de la industria como tal, sino también por la propagación deliberada y el reforzamiento de normas e instituciones patriarcales y reaccionarias. Así, la mayor parte de las tejedoras expresaron la misma opinión acerca de las reglas del *pardah* y la reclusión en sus comunidades, fomentadas también por los exportadores de carpetas. En particular, las mujeres *kapu* dijeron que nunca habían salido de sus casas, que las mujeres de su comunidad no podían realizar otro trabajo que no fuera el de tejer, etc., pero a pesar del hecho de que gran parte de ellas aún se adherían completamente a las normas patriarcales de las mujeres *gosha*, había algunos elementos contradictorios en

su conciencia. Así, aun cuando miraban con desprecio a las mujeres que podían trabajar fuera del hogar, como las mujeres intocables *mala* o *madiga*, u otras de castas inferiores, no podían ignorar el hecho de que estas mujeres ganaban más dinero precisamente porque *no* eran amas de casa respetables, sino trabajadoras. En una ocasión, incluso admitieron que sería mejor si pudieran salir de la casa y trabajar como *coolies*. Y al preguntarles si estaban listas para salir de sus casas y trabajar en un sólo lugar, una especie de fábrica, contestaron afirmativamente. Esto demuestra que el influjo del *pardah* y de la ideología del ama de casa, a pesar de estar todavía completamente internalizado, empieza a resquebrajarse, pues se ha confrontado con varias realidades contradictorias (Mies, 1982, 157).

Sólo al entender las *contradicciones* inherentes a la ubicación de las mujeres dentro de varias estructuras se pueden diseñar acciones políticas efectivas. El estudio de Mies nos ofrece este tipo de análisis. Aun cuando hay actualmente un número creciente de textos de feministas occidentales que siguen esta tradición⁴¹, también hay, desafortunadamente, un gran conjunto de textos que sucumben al reduccionismo cultural antes descrito.

⁴¹ Véanse los ensayos de Vanessa Maher, Diane Elson y Ruth Pearson, y de Maila Stevens en Kate Young, Carol Walkowitz y Rosalyn McCullagh (eds.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*, Londres, CSE Books, 1981; y los ensayos de Vivian Mota y Michelle Mattelart en June Nash y Helen I. Safa (eds.), *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World*, South Hadley, Mass., Bergin and Gravey, 1980. Para ejemplos de trabajos excelentes de feministas concientes de sí mismas que escriben sobre mujeres en su propia ubicación geográfica e histórica, véase Marnia Lazreg, 1988, sobre las mujeres de Argelia; Gayatri Chakravorty Spivak, «A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World», en *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen, 1987, págs. 241-268, y el ensayo de Lata Mani, «Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India», *Cultural Critique*, 7, otoño de 1987, págs. 119-156.

UNIVERSALISMOS METODOLÓGICOS O LA OPRESIÓN DE LA MUJER ES UN FENÓMENO GLOBAL

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

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

En estos dos ejemplos, el problema no está en afirmar que la práctica de usar el velo está muy extendida. Este tipo

de afirmación puede hacerse sobre la base de análisis numéricos, es una generalización descriptiva. Sin embargo, debemos cuestionar el salto analítico que va de la práctica de usar el velo a afirmar su significado general como control de las mujeres. Aun cuando pueda haber un parecido físico entre los velos que usan las mujeres en Arabia Saudita y en Irán, el significado específico que conlleva esta práctica varía según el contexto cultural e ideológico. Adicionalmente, el espacio simbólico ocupado por la práctica del *pardah* puede ser similar en algunos contextos, pero esto no indica de forma automática que las prácticas en sí mismas tengan un significado idéntico en el ámbito social. Por ejemplo, como bien se sabe, las mujeres iraníes de clase media adoptaron el velo durante la revolución de 1979 para mostrar su solidaridad con sus hermanas de la clase obrera que se velaban, mientras que en el Irán contemporáneo, las leyes del islam obligan a todas las mujeres iraníes a usar el velo. Aun cuando en estas dos instancias se pueden ofrecer explicaciones similares para la práctica del velo (oposición al Shah y a la colonización occidental en el primer caso, y la islamización verdadera de Irán en el segundo), los *significados* concretos ligados a las mujeres iraníes que usan el velo son claramente distintos en ambos contextos históricos. En el primer caso, el uso del velo es un gesto revolucionario y de oposición por parte de las mujeres iraníes de la clase media; en el segundo, se trata de un mandato restrictivo e institucional (véase Tabari, 1980, para una discusión detallada). Sólo a partir de este tipo de análisis diferenciado y de contexto específico es posible generar estrategias políticas efectivas. Asumir que la sola práctica de velar a las mujeres en varios países musulmanes indica la opresión de las mujeres a través de la segregación sexual no sólo es analíticamente reductivo, sino que además resulta inútil cuando llega el momento de elaborar estrategias políticas de oposición.

En segundo lugar, conceptos tales como la reproducción, la división sexual del trabajo, la familia, el matrimonio, el

hogar, el patriarcado, etc., se usan a menudo sin especificarlos en contextos culturales e históricos locales. Las feministas usan estos conceptos para proporcionar explicaciones sobre la subordinación de las mujeres, aparentemente dando por sentada su aplicabilidad universal. Por ejemplo, ¿cómo es posible referirse a «la» división sexual del trabajo cuando el *contenido* de esta división cambia radicalmente de un ámbito a otro, y de una coyuntura histórica a otra? En su grado más abstracto, lo que resulta significativo es el hecho de la asignación diferencial de tareas en función del sexo; sin embargo, esto es muy distinto del *significado* o *valor* que el contenido de esta división sexual del trabajo asume en contextos distintos. En la mayor parte de los casos, la asignación de tareas de acuerdo con el sexo tiene un origen ideológico. No cabe duda de que una afirmación tal como «en muchos países del mundo, las mujeres están concentradas en el sector de servicios» es válida en términos descriptivos. Entonces, descriptivamente, quizás la existencia de una división similar del trabajo (donde las mujeres trabajan en el sector de servicios —enfermería, trabajo social, etc.— y los hombres, en otro tipo de empleos) en una variedad de países puede afirmarse. Sin embargo, el concepto de «división sexual del trabajo» es más que una categoría descriptiva; indica el valor diferencial colocado en «el trabajo de los hombres» *versus* «el trabajo de las mujeres».

A menudo la mera existencia de una división sexual del trabajo se toma como prueba de la opresión de las mujeres en varias sociedades. Esto procede de la confusión y mezcla de los potenciales descriptivos y explicativos del concepto de división sexual del trabajo. Situaciones superficialmente similares pueden tener explicaciones radicalmente distintas y específicas históricamente, y no pueden tratarse como idénticas. El aumento de familias encabezadas por una mujer en la clase media de los Estados Unidos, por ejemplo, podría interpretarse como una señal de gran independencia y avance feminista, por la cual se considera que las mujeres

han optado por ser madres solteras, que hay mayor número de madres lesbianas, etc. Sin embargo, el reciente aumento de familias encabezadas por mujeres en América Latina⁴², donde podría considerarse que las mujeres tienen mayor poder de decisión, se concentra en los estratos más pobres de la sociedad, ámbito en el que las opciones son las más constreñidas económicamente. Se puede seguir un razonamiento similar con el aumento de familias encabezadas por mujeres entre las negras y chicanas en los Estados Unidos. La correlación positiva entre este aumento y el nivel de pobreza entre estas mujeres en los Estados Unidos incluso ha adquirido un nombre: la feminización de la pobreza. Así pues, aunque es posible afirmar que existe un aumento en las familias encabezadas por mujeres en los Estados Unidos y en Latinoamérica, este aumento no puede considerarse como un indicador universal del empobrecimiento de las mujeres. El significado y la explicación de tal aumento obviamente varía de acuerdo con el contexto sociohistórico.

De forma similar, la existencia de una división sexual del trabajo en la mayor parte de los contextos no es suficiente para explicar la subyugación universal de las mujeres en el mundo laboral. El hecho de que la división sexual del trabajo indique una devaluación del trabajo de las mujeres debe demostrarse a través de un análisis de contextos locales particulares. Además, la devaluación de las *mujeres* también debe mostrarse a través de un análisis cuidadoso. En otras palabras, «división sexual del trabajo» y «mujeres» no son categorías analíticas comparables. Conceptos tales como la división sexual del trabajo sólo son útiles si se generan a través de un análisis local y contextual (véase Edholm, Harris y Young, 1977). Si se asume que estos conceptos son aplica-

⁴² Olivia Harris, «Latin American Women: An Overview», en O. Harris (ed.), *Latin American Women*, Londres, Minority Rights Group, Report núm. 57, 1983, págs. 4-7. Otros informes del MRG son Ann Deardon, 1975, y Rounaq Jahan, 1980.

bles universalmente, la homogeneización resultante de prácticas de clase, raza, religión y de las prácticas cotidianas de las mujeres en el Tercer Mundo puede crear un falso sentido de comunidad global en la opresión, en los intereses y luchas entre las mujeres.

Finalmente, algunas escritoras confunden el uso de género como categoría organizadora superior del análisis con la prueba universal e instantánea de esta categoría. En otras palabras, los estudios empíricos de las diferencias de género se confunden con la organización analítica del trabajo transcultural. La reseña de Beverly Brown (1983) del libro *Nature, Culture and Gender* (Strathern y McCormack, 1980) ilustra bien este punto. Brown sugiere que las categorías naturaleza/cultura y femenino/masculino son categorías superordinadas que organizan y ubican categorías menores (como silvestre/doméstico o biología/tecnología) dentro de su lógica. Estas categorías son universales en el sentido de que organizan el universo de un sistema de representaciones. Esta relación es totalmente independiente de la validación universal de cualquier categoría particular. Su crítica depende del hecho de que, más que aclarar la generalidad de naturaleza/cultura:femenino/masculino como categorías subordinadas de organización, el libro construye la universalidad de esta ecuación para ubicarla en el nivel de verdad empírica sujeta a investigación en el trabajo de campo. Así pues, la utilidad del paradigma naturaleza/cultura:femenino/masculino como forma de organizar la representación dentro de cualquier sistema sociohistórico particular se pierde. Aquí se asume un universalismo metodológico con base en la reducción de las categorías analíticas naturaleza/cultura:femenino/masculino a la demanda de pruebas empíricas de su existencia en diferentes culturas, se confunde el discurso de representación con la realidad material, y se borra la distinción antes hecha entre «Mujer» y «mujeres». Los trabajos feministas que confunden esta distinción (que, curiosamente, a menudo están presentes en la autorrepresentación de ciertas feministas oc-

cidentales) finalmente tiende a construir imágenes monolíticas de «las mujeres del Tercer Mundo» al ignorar las relaciones complejas y dinámicas entre su materialidad histórica en el ámbito de opresiones específicas y decisiones políticas, por un lado, y sus representaciones discursivas generales, por el otro.

Resumiendo: he hablado aquí de tres jugadas metodológicas identificables en los trabajos transculturales del feminismo (entre otras disciplinas académicas) que buscan revelar un elemento universal en la posición subordinada de las mujeres en la sociedad. La siguiente y última sección pretende unificar todas las anteriores y delinear los efectos políticos de las estrategias analíticas en el contexto de textos escritos por feministas occidentales sobre las mujeres en el Tercer Mundo. Estos razonamientos no están en contra de la generalización, sino más bien a favor de generalizaciones cuidadosas e históricamente específicas que respondan a realidades complejas. Mis razonamientos tampoco niegan la necesidad de formar identidades y afinidades políticas y estratégicas. Así pues, mientras que las mujeres de diferentes religiones, clases y castas en la India pueden formar una unidad política basada en la organización en contra de la brutalidad policíaca hacia las mujeres (véase Kishwar y Vanita, 1984), el análisis de la brutalidad policíaca debe ser contextual. Las coaliciones estratégicas que construyen identidades políticas de oposición para sí mismas están basadas en uniones provisionales, pero el análisis de estas identidades de grupo no puede basarse en categorías universalistas y antihistóricas.

Esta última sección vuelve sobre el tema antes tratado de la naturaleza inherentemente política de los trabajos académicos feministas, e intenta aclarar mi argumento sobre la posibilidad de detectar una jugada colonialista en el caso de una conexión hegemónica en los trabajos académicos del Primer-Tercer Mundo. Los nueve textos en la serie de Zed Press sobre las mujeres en el Tercer Mundo a los que me he

referido⁴³ se enfocaban sobre las siguientes áreas comunes al examinar el «estatus» de la mujer dentro de varias sociedades: religión, estructuras familiares, sistema legal, división sexual del trabajo, educación y, finalmente, resistencia política. Gran parte de los trabajos feministas de Occidente sobre las mujeres del Tercer Mundo se refieren a estos temas. Por supuesto, los textos de la serie de Zed Press incluyen diversos enfoques. Por ejemplo, dos de ellos, *Women in Palestine* (Bendt Downing, 1982) e *Indian Women in Struggle* (Omvedt, 1980), se centran explícitamente en la militancia y la participación política femenina, mientras que *Women in Arab Society* (Minces, 1980) trata sobre el estatus legal, religioso y familiar de las mujeres árabes. Además, cada texto presenta una variedad de metodologías y grados de cuidado al hacer generalizaciones. Es interesante notar, sin embargo, que la mayoría asume «mujeres» como categoría de análisis en la forma anteriormente señalada.

Claramente, ésta es una estrategia analítica que no se limita ni es sintomática de las publicaciones de Zed Press en general. Sin embargo, cada uno de los textos en cuestión asume que las «mujeres» en las varias culturas tratadas tienen una identidad coherente como grupo antes de entrar en relaciones sociales. De esta forma, Omvedt puede hablar de las «mujeres de la India» al referirse a un grupo particular de mujeres en el

⁴³ Lista de publicaciones de Zed Press: Patricia Jeffery, *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*, 1979; Latin American and Caribbean Women's Collective, *Slaves of Slaves: The Challenge of Latin American Women*, 1980; Gail Omvedt, *We Shall Smash This Prison: Indian Women in Struggle*, 1980; Juliette Minces, *The House of Obedience: Women in Arab Society*, 1980; Bobby Siu, *Women of China: Imperialism and Women's Resistance, 1900-1949*, 1981; Ingeia Bendt y James Downing, *We Shall Return: Women in Palestine*, 1982; Maria Rosa Cutrufelli, *Women of Africa: Roots of Oppression*, 1983; Maria Mies, *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*, 1982; Miranda Davis (ed.), *Third World/Second Sex: Women's Struggles and National Liberation*, 1983.

estado de Maharashtra; Cutrufelli sobre «las mujeres de África», y Mince sobre «las mujeres árabes» como si estos grupos de mujeres tuvieran algún tipo de coherencia cultural evidente distinta de la de los hombres de estas sociedades. Se asume que el «estatus», o «posición», de las mujeres es obvio, porque las mujeres como grupo previamente constituido son *colocadas* dentro de estructuras religiosas, económicas, familiares y legales. Sin embargo, este enfoque —a través del cual las mujeres son percibidas como un grupo coherente en todo contexto, indiferentemente de su clase o identidad étnica— estructura el mundo en una dicotomía, en términos finalmente binarios, en donde las mujeres siempre se perciben en oposición a los hombres, en los que el patriarcado significa necesariamente el dominio masculino y en los que se asume implícitamente que los sistemas religiosos, legales, económicos y familiares son construidos por los hombres. De esta forma, tanto las mujeres como los hombres aparecen siempre como poblaciones enteras y constituidas, y las relaciones de dominio y explotación se postulan también en términos de pueblos enteros, pueblos que entran en relaciones de explotación. Esta dicotomía simplista sólo es concebible cuando hombres y mujeres se perciben como diferentes categorías, o como grupos que, como tales, poseen categorías distintas y *previamente constituidas* de experiencia, conocimiento e intereses.

¿Qué implicaciones acarrea esto sobre la estructura y el funcionamiento de las relaciones de poder? Construir como un elemento común las luchas de las mujeres del Tercer Mundo en contra de una noción general de opresión (primordialmente contra el elemento en el poder, es decir, los hombres), indiferente a la clase y a la cultura requiere asumir lo que Michel Foucault (1980, 135-145) denomina el modelo «jurídico-discursivo» del poder, cuyas principales características son la «relación negativa» (límite y carencia), la «insistencia en la norma» (que forma un sistema binario), el «ciclo de prohibición», la «lógica de la censura» y la «uniformidad» del mecanismo que funciona en distintos niveles.

El discurso feminista sobre el Tercer Mundo que asume una categoría o grupo homogéneo llamado «mujeres» opera necesariamente a través de la construcción de divisiones de poder originarias. Las relaciones de poder se estructuran en términos de una fuente de poder unilateral e indiferenciada y de una reacción cumulativa al poder. La oposición es un fenómeno generalizado creado como respuesta al poder, que, a su vez, está en posesión de ciertos grupos de personas.

El principal problema con esta definición del poder es que encierra todas las luchas revolucionarias en estructuras binarias —la posesión del poder *versus* la carencia de poder. Las mujeres son grupos unificados, carentes de poder. Si la lucha por una sociedad justa se considera en términos de un movimiento de las mujeres como *grupo* que va de la carencia a la posesión de poder (y esta es la implicación en el discurso feminista que estructura la diferencia sexual en términos de la división entre los sexos), entonces la nueva sociedad sería idéntica a la organización existente de relaciones de poder, y se constituiría como una simple *inversión* de lo que ya existe. Si las relaciones de dominio y explotación se definen en términos de divisiones binarias, de grupos dominantes y grupos dominados, ¿estamos asumiendo que la ascensión al poder de las mujeres como grupo es suficiente para desarmar la organización de relaciones existente? Pero las mujeres como grupo no son esencialmente superiores o infalibles. El meollo del asunto se encuentra en la suposición inicial de que las mujeres son una categoría o grupo homogéneo («las oprimidas»), una suposición familiar en los feminismos radical y liberal en Occidente⁴⁴.

¿Qué sucede cuando esta suposición de «mujeres como grupo oprimido» se sitúa en el contexto de los textos del fe-

⁴⁴ Para una discusión sucinta de los feminismos radical y liberal en Occidente, véanse Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, Boston, G. K. Hall and Co., 1983, y Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman, 1981.

minismo occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo? Es aquí donde ubico la jugada colonialista. Al contrastar la representación de las mujeres del Tercer Mundo con lo que anteriormente llamé la autorrepresentación de los feminismos occidentales en el mismo contexto, podemos ver cómo los feminismos occidentales por sí solos se convierten en los verdaderos «sujetos» de esta contrahistoria. Las mujeres del Tercer Mundo, en cambio, nunca se colocan más allá de la generalidad debilitante de su estatus de «objeto».

Aunque las suposiciones de los feminismos radical y liberal que constituyen a las mujeres como una clase sexual puedan dilucidar (aún inadecuadamente) la autonomía de luchas particulares de mujeres en Occidente, la aplicación de la noción de mujeres como categoría homogénea a las mujeres en el Tercer Mundo coloniza y apropia las pluralidades de la ubicación simultánea de diferentes grupos de mujeres en marcos de referencia de clase y étnicos, y, al hacerlo, finalmente les roba su *agencia* histórica y política. De forma similar, muchas autoras de la editorial Zed Press que se basan en las estrategias analíticas fundamentales del marxismo tradicional también crean implícitamente una «unidad» de mujeres al sustituir «actividad de las mujeres» por «trabajo» como la determinante teórica primaria de la situación de las mujeres. Aquí de nueva vuelta las mujeres se ven constituidas como grupo coherente no con fundamento en sus cualidades o necesidades «naturales», sino en la «unidad» sociológica del papel de la producción doméstica y el trabajo asalariado (véase Haraway, 1985, especialmente pág. 76). En otras palabras, el discurso feminista de Occidente, al asumir a las mujeres como grupo coherente y previamente constituido que se coloca dentro de las estructuras familiares, legales y de otros tipos, define a las mujeres del Tercer Mundo como sujetos *fuera* de las relaciones sociales en vez de fijarse en cómo las mujeres se constituyen *a través* de estas mismas estructuras.

Las estructuras legales, económicas, religiosas y familiares se tratan como fenómenos susceptibles al juicio de los es-

tándares occidentales. Es aquí donde entra en juego la universalidad eurocentrista. Cuando estas estructuras se definen como «subdesarrolladas» o «en desarrollo» y se coloca a las mujeres dentro de ellas, se crea una imagen implícita de la «mujer tercermundista promedio». Esta es una transformación de la «mujer oprimida» (implícitamente occidental) en «mujer oprimida del Tercer Mundo». Mientras que la categoría de «mujer oprimida» se genera a través de un enfoque exclusivo en la diferencia de género, la categoría de «mujer oprimida del Tercer Mundo» tiene un atributo adicional, ¡la «diferencia del Tercer Mundo»! La «diferencia del Tercer Mundo» incluye una actitud paternalista hacia las mujeres del Tercer Mundo⁴⁵. Puesto que la discusión de los varios temas que identifiqué anteriormente (familia, educación, religión, etc.) se conduce en el contexto del relativo «subdesarrollo» del Tercer Mundo (resulta injustificable confundir el desarrollo con el camino aparte tomado por Occidente en su desarrollo, así como ignorar la direccionalidad de las relaciones de poder Primer-Tercer Mundo), las mujeres del Tercer Mundo como grupo o categoría se definen automática y necesariamente como religiosas (léase no progresistas), orientadas hacia la familia (léase «tradicionales»), menores de edad (léase «aún no son conscientes de sus derechos»), analfabetas (léase «ignorantes»), domésticas (léase «primitivas») y, a veces, revolucio-

⁴⁵ Amos y Parmar describen los estereotipos culturales presentes en el pensamiento feminista euroamericano: «La imagen es la mujer asiática pasiva, sujeta a las prácticas opresivas dentro de la familia asiática, con un énfasis en el deseo de “ayudar” a las mujeres asiáticas a liberarse de su papel. O está también la fuerte y dominante mujer afroantillana, que a pesar de su “fuerza” es explotada por el sexismo que se percibe como un rasgo fuerte en las relaciones entre las mujeres y hombres afroantillanos» (Amos y Parmar, 1984, 9). Estas imágenes ilustran el grado al cual llega el paternalismo como un elemento esencial del pensamiento feminista que incorpora los estereotipos arriba mencionados, un paternalismo que puede conducir a la definición de las prioridades de las mujeres de color por parte de las feministas euroamericanas.

narias (léase «¡su país está en guerra, tienen que luchar!»). Es así como se produce la «diferencia del Tercer Mundo».

Cuando la categoría de «mujeres sexualmente oprimidas» se ubica dentro de sistemas particulares del Tercer Mundo definidos a escala con lo que dictan las suposiciones eurocentristas, no sólo se define a las mujeres del Tercer Mundo de cierta forma antes de su entrada en las relaciones sociales, sino que, como no se hacen conexiones entre los desplazamientos de poder entre el Primer y el Tercer Mundo, se refuerza la suposición de que el Tercer Mundo simplemente no ha evolucionado tanto como el Primer Mundo. Esta forma de análisis feminista, al homogeneizar y sistematizar las experiencias de distintos grupos de mujeres en estos países, borra todos los modos y experiencias marginales y de resistencia⁴⁶. Es significativo que, de todos los artículos que revisé en la serie de Zed Press, no hay ninguno que estudie la política del lesbianismo o la política de organizaciones étnicas o religiosas marginales en grupos de mujeres del Tercer Mundo. Así, la resistencia puede definirse únicamente como acumulativamente reactiva, y no como algo inherente a la operación del poder. Si, en verdad, como recientemente propuso Michel Foucault, el poder sólo puede entenderse en el contexto de la resistencia⁴⁷, este error de conceptualización es problemático tanto analítica como estratégicamente. Es un error que limita el análisis teórico y a la vez refuerza el imperialismo cultural de Occidente. Pues en el contexto de un balance de poder entre el Primer y el Tercer Mundo, los análisis feministas que alimentan y mantienen la hegemonía de la idea de la superioridad de Occiden-

⁴⁶ Hablo sobre teorizar la experiencia en mi ensayo «Feminist Encounters» (1987) y en un ensayo co-escrito con Bidy Martin, «Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?», en Teresa de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, págs. 191-212.

⁴⁷ Este es uno de los argumentos centrales de Michel Foucault (1978, 1980) en su reconceptualización de las estrategias y mecanismos de las redes de poder.

te producen un conjunto correspondiente de imágenes universales de la «mujer del Tercer Mundo», imágenes tales como la de la mujer tapada con el velo, la madre poderosa, la casta virgen, la esposa obediente, etc. Estas imágenes existen en un esplendor universal y antihistórico, y ponen en marcha un discurso colonizador que ejerce un poder bien específico en la definición, codificación y mantenimiento de las conexiones existentes entre el Primer y el Tercer Mundo.

Para concluir, entonces, permítaseme sugerir algunas similitudes desconcertantes entre la rúbrica típicamente legitimadora de tales textos feministas de Occidente sobre las mujeres del Tercer Mundo, y la rúbrica legitimadora del proyecto del humanismo en general —el humanismo como proyecto ideológico y político de Occidente, que involucra la recuperación del «Oriente» y la «Mujer» como Otros. Muchos pensadores contemporáneos, entre ellos Foucault (1978, 1980), Derrida (1974), Kristeva (1980), Deleuze y Guattari (1977), y Said (1978), han escrito abundantemente acerca del antropocentrismo y el etnocentrismo subyacentes, elementos de una problemática humanística hegemónica que repetidamente confirma y legitima la centralidad del Hombre (occidental). Teóricas feministas como Luce Irigaray (1981), Sara Kofman (véase Berg, 1982), y Helene Cixous (1981) también han escrito sobre la recuperación y la ausencia de mujer/mujeres dentro del humanismo occidental. El enfoque principal de estas pensadoras podría describirse simplemente como un develamiento de los intereses políticos que subyacen a la lógica binaria del discurso y la ideología humanistas mediante los cuales, como dice un reciente y valioso ensayo, «el primer término (mayoritario) —Identidad, Universalidad, Cultura, Altruismo, Verdad, Cordura, Justicia, etc.— que es en realidad secundario y derivado (una construcción) se privilegia sobre y coloniza al segundo término (minoritario) —diferencia, temporalidad, anarquía, error, interés, locura, desvío, etc.—, que de hecho, es primario y seminal» (Spanos, 1984). En otras palabras, es sólo en

tanto que «Mujer/Mujeres» y «el Oriente» se definen como *Otros*, o periféricos, que el Hombre/Humanismo (occidental) puede representarse a sí mismo como el centro. No es el centro lo que determina la periferia, sino la periferia lo que, en su cualidad limitadora, determina el centro. Así como feministas tales como Kristeva y Cixous deconstruyen el antropomorfismo latente en el discurso occidental, yo he sugerido una estrategia paralela en este ensayo para desvelar el etnocentrismo latente en textos feministas particulares sobre las mujeres del Tercer Mundo⁴⁸.

⁴⁸ Para un razonamiento que demanda una nueva concepción del humanismo en trabajos sobre las mujeres del Tercer Mundo, véase Marnia Lazreg, 1988. Aunque la posición de Lazreg pueda parecer diametralmente opuesta a la mía, yo la veo como una extensión provocativa y potencialmente positiva de algunas de las implicaciones que se desprenden de mis argumentos. Al criticar el rechazo feminista del humanismo en nombre del «Hombre Esencial», Lazreg apunta a lo que ella llama el «esencialismo de la diferencia» en estos mismos proyectos feministas. Pregunta: «¿Hasta qué punto puede el feminismo de Occidente desdeñar la ética de responsabilidad al escribir sobre mujeres diferentes? Aquí no se trata de incluir a otras mujeres dentro de la experiencia propia, ni tampoco de sostener una verdad aparte para ellas. Más bien, se trata de permitirles ser mientras reconocemos que lo que son es tan significativo, válido y comprensible como lo que somos [...]. De hecho, cuando las feministas esencialmente le niegan a otras mujeres la humanidad que reivindican para sí mismas, desechan cualquier límite ético. Se involucran en el acto de separar el universo social en ellas y nosotras, sujetos y objetos» (Lazreg, 1988, 99-100).

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

Como mencioné antes, la comparación entre la autopercepción del feminismo occidental y su representación de las mujeres del Tercer Mundo deja resultados significativos. Las imágenes universales de «la mujer del Tercer Mundo» (la mujer tapada con el velo, la virgen casta, etc.), imágenes construidas al añadir «la diferencia del Tercer Mundo» a «la diferencia sexual», están basadas en supuestos que subyacen (y por lo tanto, obviamente, dan mayor nitidez) a la imagen de las mujeres occidentales como personas seculares, liberadas y con el control de sus propias vidas. Esto no quiere sugerir que las mujeres occidentales *son* seculares, liberadas y controlan sus propias vidas. Me estoy refiriendo a una autopercepción *discursiva*, no necesariamente a una realidad material. Si esto fuera una realidad, no habría necesidad de movimientos políticos en Occidente. De forma similar, sólo es posible definir al «Tercer Mundo» como subdesarrollado y económicamente dependiente desde el punto de vista privilegiado de Occidente. Sin el discurso sobredeterminado que crea al Tercer Mundo, no habría un (singular y privilegiado) Primer Mundo. Sin la «mujer del Tercer Mundo», la autopercepción de la mujer occidental antes descrita sería problemática. Estoy sugiriendo, entonces, que la una habilita y sostiene a la otra. Esto no quiere decir que la rúbrica de los textos del feminismo occidental sobre el Tercer Mundo tiene la misma autoridad que el proyecto del humanismo occidental. Sin embargo, en el contexto de la hegemonía del *establishment* académico occidental en la producción y divulgación de textos, y en el contexto del imperativo legitimador del discurso humanista y científico, la definición de «mujer del Tercer Mundo» como monolito bien puede ligarse a la más amplia praxis económica e ideológica de la investigación científica y el pluralismo «desinteresado», que son las manifestaciones superficiales de una latente colonización económica y cultural del mundo «no occidental». Ha llegado la hora de ir más allá del Marx que supuso posible decir: no pueden representarse a sí mismos; deben de ser representados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDEL-MALEK, A., *Social Dialectics: Nation and Revolution*, Albany, State University of New York Press, 1981.
- AMIN, S., *Imperialism and Unequal Development*, Nueva York, Monthly Review Press, 1977.
- AMOS, V. y PARMAR, P., «Challenging Imperial Feminism», *Feminist Review*, 17, 1984, págs. 3-19.
- BARAN, P. A., *The Political Economy of Growth*, Nueva York, Monthly Review Press, 1962.
- BERG, E., «The Third Woman», *Diacritics*, verano de 1982, págs. 11-20.
- BHABHA, H., «The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse», *Screen*, 24 (6), 1983, pág. 23.
- BOSERUP, E., *Women's Role in Economic Development*, Nueva York, St. Martin's Press; Londres, Allen and Unwin, 1970.
- BROWN, B., «Displacing the Difference», *Nature, Culture and Gender*, 8, 1983, págs. 79-89.
- CIXOUS, H., «The Laugh of the Medusa», en E. Marks e I. de Courtivron, *New French Feminisms*, Nueva York, Schocken Books, 1981.
- COWIE, E., «Woman as Sign», *m/f*, 1, 1978, págs. 49-63.
- CUTRUFELLI, M. R., *Women of Africa: Roots of Oppression*, Londres, Zed Press, 1983.
- DALY, M., *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.
- DE LAURETIS, T., *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- DEARDON, A. (ed.), *Arab Women*, Londres, Minority Rights Group, Report núm. 27, 1975.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Nueva York, Viking, 1977.
- DERRIDA, J., *Of Grammatology*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1974.
- EDHOLM, F., HARRIS, O. y YOUNG, K., «Conceptualizing Women», *Critique of Anthropology*, «Women's Issue», 3, 1977.
- EISENSTEIN, H., *Contemporary Feminist Thought*, Boston, G. K. Hall and Co., 1983.
- EISENSTEIN, Z., *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman, 1981.
- EL SAADAWI, N., MERNISSI, F. y VAHARATHON, M., «A Critical Look at the Wellesley Conference», *Quest*, 4 (2), invierno de 1978, págs. 101-107.
- FOUCAULT, M., *History of Sexuality*, vol. 1, Nueva York, Random House, 1978.
- *Power/Knowledge*, Nueva York, Pantheon, 1980.
- GUNDER-FRANK, A., *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York, Monthly Review Press, 1967.
- HARAWAY, D., «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's», *Socialist Review*, 80, marzo/abril de 1985, págs. 65-108.
- HARRIS, O., «Latin American Women: An Overview», en O. Harris, *Latin American Women*, Londres, Minority Rights Group, 1983a.
- *Latin American Women*, Londres, Minority Rights Group, Report núm. 57, 1983b.
- HOSKEN, F., «Female Genital Mutilation and Human Rights», *Feminist Issues*, 1 (3), 1981.
- HUSTON, P., *Third World Women Speak Out*, Nueva York, Praeger, 1979.
- IRIGARAY, L., «This Sex Which is Not One» y «When the Goods Get Together», en E. Marks e I. de Courtivron, *New French Feminisms*, Nueva York, Schocken Books, 1981.
- JAHAN, R. (ed.), *Women in Asia*, Londres, Minority Rights Group, Report núm. 45, 1980.
- JEFFERY, P., *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*, Londres, Zed Press, 1979.
- JOSEPH, G. y LEWIS, J., *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*, Boston, Beacon Press, 1981.
- KISHWAR, M. y VANITA, R., *In Search for Answers: Indian Women's Voices from Manushi*, Londres, Zed Press, 1984.
- KRISTEVA, J., *Desire in Language*, Nueva York, Columbia University Press, 1980.
- LAZREG, M., «Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman about Women in Algeria», *Feminist Issues*, 14 (1), primavera de 1988, págs. 81-107.

- LINDSAY, B. (ed.), *Comparative Perspectives of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class*, Nueva York, Praeger, 1983.
- LORDE, A., «An Open Letter to Mary Daly», en C. Moraga y G. Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table Press, 1983, págs. 94-97.
- MARKS, E. y DE COURTIVRON, I., *New French Feminisms*, Nueva York, Schocken Books, 1981.
- MIES, M., *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*, Londres, Zed Press, 1982.
- MINCES, J., *The House of Obedience: Women in Arab Society*, Londres, Zed Press, 1980.
- MODARES, M., «Women and Shi'ism in Iran», *m/f*, 5 y 6, 1981, págs. 61-82.
- MOHANTY, C. T., «Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience», *Copyright*, 1, número especial «Fin de Siècle 2000», 1987, págs. 30-44.
- MOHANTY, C. T. y MARTIN, B., «Feminist Politics: What's Home Got to Do with It?», en T. de Lauretis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- MOHANTY, S. P., «Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism», *Yale Journal of Criticism*, 2, marzo de 1989, págs. 1-31.
- MORAGA, C., *Loving in the War Years*, Boston, South End Press, 1984.
- MORAGA, C. y ANZALDÚA, G. (eds.), *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table Press, 1983.
- MORGAN, R. (ed.), *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*, Nueva York, Anchor Press/Doubleday; Harmondsworth, Penguin, 1984.
- NASH, J. y SAFA, H. I. (eds.), *Sex and Class in Latin America: Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World*, South Hadley, Mass., Bergin and Garvey, 1980.
- ROSALDO, M. A., «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding», *Signs*, 53, 1980, págs. 389-417.

- SAID, E., *Orientalism*, Nueva York, Random House, 1978.
- SEN, G. y GROWN, C., *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*, Nueva York, Monthly Review Press, 1987.
- SMITH, B. (ed.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table Press, 1983.
- SPANOS, W. V., «Boundary 2 and the Polity of Interest: Humanism, the "Center Elsewhere" and Power», *Boundary 2*, 12, núm. 3/13, núm. 1, primavera/otoño de 1984.
- SPIVAK, G. C., *In Other Words: Essays in Cultural Politics*, Londres/Nueva York, Methuen, 1987.
- STRATHERN, M. y MCCORMACK, C. (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- TABARI, A., «The Enigma of the Veiled Iranian Women», *Feminist Review*, 5, 1980, págs. 19-32.
- TINKER, I. y BRAMSEN, M. B. (eds.), *Women and World Development*, Washington D. C., Overseas Development Council, 1972.
- YOUNG, K., WALKOWITZ, C. y McCULLAGH, R. (eds.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective*, Londres, CSE Books, 1981.