

Feminismos

Violet Eudine Barriteau
Ziba Mir-Hosseini
María Teresa Munguía Gil
Germán Méndez Cárdenas

Selección de recursos: CIP-Ecosocial

Dossier

Feminismos

Autores

Violet Eudine Barriteau

Catedrática de género y políticas públicas y directora del Centre for Gender and Development Studies, Universidad de West Indies, Cave Hill, Barbados

Ziba Mir-Hosseini

Antropóloga jurídica iraní e investigadora del Instituto del Medio Oriente de Londres, SOAS, Universidad de Londres

María Teresa Munguía Gil

Profesora investigador de la licenciatura en Comunicación Social de la Facultad de Ciencias Antropológicas en la Universidad Autónoma de Yucatán (México). Integrante del Colectivo Sinergia y de la Red de Género y Medio Ambiente

Germán Méndez Cárdenas

Doctorando con Maestría en Estudios Regionales

Coordinación: Olga Abasolo

Edita: Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial)

C/ Duque de Sesto 40, 28009 Madrid

Teléfono: 91 576 32 99

Fax: 91 577 47 26

cip@fuhem.es www.cip.fuhem.es

Madrid, 2011

CENTRO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ (CIP-Ecosocial)

El Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial) es un espacio de reflexión, encuentro y debate que analiza las tendencias y los cambios profundos que configuran nuestro tiempo desde una perspectiva crítica y transdisciplinar.

Creado por FUHEM en 1984, se dedicó en sus inicios al análisis de la amenaza que suponía la Guerra Fría. Con el paso de los años, ha abordado la globalización, el sistema multilateral, los derechos humanos, la ecología, las migraciones, las identidades y la educación para la paz y el desarrollo.

Atento a cuestiones emergentes, a partir de 2007, el Centro de Investigación para la Paz reorienta su mirada con un enfoque ecosocial que vincula las relaciones del ser humano con su entorno social y natural. A partir de tres de los grandes retos de la sociedad actual como son la sostenibilidad, la cohesión social y la calidad de la democracia, el Centro establece sus temas centrales.

© FUHEM

Las opiniones del presente documento no reflejan necesariamente las de FUHEM, y son responsabilidad de sus autores.

Feminismos

Este dossier ahonda en los debates feministas que se están produciendo más allá de las fronteras de Occidente. Comparten el rasgo común de oponerse al feminismo occidental hegemónico y al imperialismo y el colonialismo históricamente sufridos por sus comunidades de origen, lo que a menudo se expresa en una relación no necesariamente antagonista con las masculinidades. Aspectos no exentos de complejidad y de debate interno en torno a la articulación de la identidad de género con las dimensiones culturales, comunitarias y religiosas, la raza o la clase, unidos a las reivindicaciones materiales derivadas de las condiciones que el actual contexto económico global impone sobre las mujeres son otros debates transversales.

El dossier da voz a los feminismos negro, islámico e indígena latinoamericano. Reune análisis de [Violet Eudine Barriteau](#), [Ziba Mir Hosseini](#), [María Teresa Munguía](#) y [Germán Méndez Cárdenas](#), y se completa con una selección de recursos. Todos los materiales formaron parte del Especial publicado por el Boletín ECOS nº 14, de CIP-Ecosocial, publicado en marzo de 2011 con motivo de la celebración del Día Internacional de la Mujer.

Esperamos que estos contenidos sean de tu interés.

CIP-Ecosocial
marzo de 2011

ÍNDICE

Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista:
una perspectiva caribeña

Violet Eudine Barriteau

Islam y feminismo: la apertura de un nuevo diálogo

Ziba Mir Hosseini

La construcción de ciudadanía desde la práctica feminista de
mujeres indígenas

María Teresa Munguía Gil

Germán Méndez Cárdenas

Selección de recursos: Descolonizando el feminismo

CIP-Ecosocial

Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña¹

Violet Eudine Barriteau

Catedrática de género y políticas públicas y directora del Centre for Gender and Development Studies, University of the West Indies, Cave Hill, Barbados.

Los estudios de las mujeres han desafiado las ideas supuestamente hegemónicas que provienen de la elite de hombres blancos. Irónicamente, la teoría feminista también ha reprimido las ideas de las mujeres negras. A pesar de que las intelectuales negras llevamos tiempo expresando una conciencia feminista propia sobre la intersección de la raza y la clase en la estructuración del género, históricamente no hemos participado plenamente en las organizaciones de las feministas blancas.²

Introducción

En este artículo analizo, desde la posición de una feminista caribeña, algunas de las contribuciones fundamentales del feminismo negro a la epistemología feminista, para llamar la atención, a su vez, sobre su práctica invisibilidad. Recorreré, por tanto, algunas de las principales herramientas conceptuales y recursos analíticos que la teoría del feminismo negro aporta al proceso de creación de conocimiento, útiles no solo para las vidas de las mujeres negras, sino que son también relevantes para todas las mujeres.³ A lo largo de este proceso de inventariado, de síntesis de algunas de estas contribuciones, reflexionaré sobre la dimensión política de la producción de conocimiento y sobre la potencial aplicabilidad, escasamente explorada, de los análisis teóricos del feminismo negro para comprender las vidas de las mujeres caribeñas y africanas. Hace tiempo que viene necesitándose esta reflexión, y muchas de las cuestiones que aquí planteo no hallarán respuesta inmediata, es más, carecen de respuesta. Lo que verdaderamente espero, por el contrario, es iniciar un debate acerca de la relevancia de esta teoría para las mujeres independientemente de su nacionalidad, etnia y raza. Espero contribuir con ello al avance feminista, con independencia de la ubicación geográfica en la que las mujeres experimentan la dinámica y la constante mutación de las relaciones de poder de género.

Incluso, a pesar de que sostengo que la teoría feminista occidental y hegemónica es responsable de la ausencia de reconocimiento a las aportaciones del feminismo negro, me veo en la obligación de considerar hasta qué punto la academia

¹ Artículo publicado en *Feminist Africa*, núm. 7, 2007 [disponible en http://www.feministafrica.org/uploads/File/Issue_7/04_issue7_feature_article1.pdf]. Traducción: Olga Abasolo.

² P. H. Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and The Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, 1990, p. 7.

³ La producción académica del feminismo negro ha sido provechosa y heterogénea a lo largo de tres siglos. Este artículo no pretende en absoluto recorrer exhaustivamente todas las ideas, debates, teorías, conceptos y estrategias que integran esta disciplina.

y la práctica feminista caribeña⁴ se han impregnado de sus aportaciones, y de no ser así, indagar en las razones. ¿Cuáles son las principales cuestiones que pretende afrontar el feminismo caribeño y cómo interseccionan con las herramientas conceptuales que ofrecen las teóricas del feminismo negro? ¿Por qué no las han utilizado conscientemente? ¿Hasta qué punto las conocemos?

Este artículo surge en parte de un deseo de divulgar ampliamente las que considero que son las fortalezas de la teoría del feminismo negro. Tengo mis sospechas (en buena parte fundadas) sobre a qué obedece que esta disciplina académica esté en buena parte ausente en las antologías canónicas de las teorías feministas, pero ¿por qué también lo está en el trabajo desarrollado por feministas que comparten un legado histórico racista y de explotación colonial? Problematizar la raza y exponer en qué modo las prácticas racistas complejizan las demás relaciones sociales de poder constituye un principio fundamental en torno al cual se organiza la teoría feminista negra. Como mujer feminista caribeña negra, la raza y el racismo no se introducen en mi vida ni en las vidas de la mayoría de las mujeres caribeñas siguiendo idénticas trayectorias a las de las mujeres que pertenecen a minorías en el seno de sociedades racistas –los lugares geográficos y políticos son muy relevantes para esta argumentación teórica. Con ello no quiero decir que el racismo y las prácticas racistas no atraviesen el tejido social de la vida caribeña. Lo hacen, pero se experimentan de distinta manera. Como dije hace ya 14 años:

La experiencia de la raza por parte de las mujeres negras en el Caribe difiere de las de Norteamérica. La población negra de la mayor parte de los países caribeños oscila entre el 79,9 y el 95,4%⁵ lo que implica un legado de raza mayor que en, por ejemplo, la versión norteamericana de la realidad cotidiana del racismo. En Barbados, por ejemplo, la población indígena blanca domina la economía corporativa. Poseen o controlan la actividad económica de la mayor parte de los sectores industriales. Mantienen una red de interconexiones corporativas basadas en vínculos étnicos o de parentesco.⁶ *Sin embargo, la discriminación racial de la población negra de Barbados en los ámbitos de los servicios sanitarios, la educación, el transporte, la vivienda y las políticas públicas constituye una experiencia ajena* [la cursiva es mía].⁷

¿Hasta qué punto el hecho de que las políticas estatales caribeñas posindependencia se caractericen por no promover el racismo ha afectado el grado de implicación de las

⁴ Entiendo que el Caribe es la agrupación geográfica de los Estados isleños y países latinoamericanos que limitan con el mar Caribe, zona que a menudo se ha denominado circuncaribe. En lo que respecta a mi trabajo teórico, el Caribe abarca a los Estados isleños independientes aglófonos y dependencias británicas del mar Caribe, entre las que se incluye el país centroamericano Belice y el suramericano Guyana. Se trata de anteriores colonias británicas o, en pocos casos, protectorados británicos que conforman la Commonwealth caribeña. E. Barriteau, *The Political Economy of Gender in the Twentieth Century Caribbean*, Nueva York, Palgrave, 2001, p. 3.

⁵ Trinidad y Tobago y Guyana son las excepciones en la zona de la Commonwealth caribeña. En estos países, sobre todo durante el periodo posindependencia, las denuncias y experiencias de prácticas racistas han estado focalizadas entre los pueblos indocaribeños y los afrocaribeños, y en los contornos de las políticas estatales y de gobernanza en los casos en los que el poder estatal lo ocupan partidos predominantemente “negros” o indodescendientes. A. White, «Profiles of Women in the Caribbean Project», *Social and Economic Studies* 35: 2, 1986, p. 65.

⁶ H. Beckles, *Corporate Power in Barbados – A Mutual Affair: Economic Injustice in a Political Democracy*, Bridgetown, Lighthouse Publications, 1989a.

⁷ E. Barriteau, «The Construct of a Postmodernist Feminist Theory for Caribbean Social Science Research», *Social and Economic Studies* 41: 2, 1992, p. 25.

feministas caribeñas con el feminismo negro, que pone en el centro de su análisis el cuestionamiento del racismo? Si algunas feministas afirman que existen indicios de racismo en las prácticas estatales en algunos países caribeños, ¿por qué no se han empleado las interpretaciones teóricas de este feminismo para poner de manifiesto tales prácticas?

Ante estas consideraciones, la dimensión política de la creación de conocimiento sobre la vida de las mujeres da un giro importante. El feminismo lleva siglos produciendo teoría para corregir la falsedad, la hegemonía con sesgo de género y la violencia intelectual del conocimiento patriarcal.⁸ Irónicamente, mientras que la mayor parte de las teóricas feministas se muestran bastante proclives a discernir sobre los parámetros de exclusión en los que se mueve la producción de conocimiento hegemónico, tienden a reproducir estas prácticas de exclusión mediante el establecimiento de nuevas generalizaciones y a través de las realidades que eligen investigar para mostrar esas reivindicaciones en el ámbito del conocimiento.

Una perspectiva feminista caribeña

¿A qué me refiero cuando hablo de una perspectiva feminista caribeña y cuando me defino como feminista caribeña? Me refiero a que me defino como una mujer negra, una feminista y una politóloga que reflexiona sobre y negocia, opera, teoriza y trabaja en las trincheras de las relaciones de género en el Caribe de la Commonwealth.⁹ Como precondition para la problematización de la intersección de mis múltiples identidades con las realidades caribeñas, considero que tengo la responsabilidad de generar nuevos conocimientos sobre las sociedades caribeñas. Me sitúo a mí misma y a mi análisis en el punto de unión entre las experiencias regionales de acelerados cambios que impone la economía política global y su intersección con los principales cambios experimentados por las relaciones sociales de género.¹⁰ Pretendo ahondar en el punto de encuentro entre posturas políticas y teóricas y las contradictorias y complejas realidades de la vida cotidiana caribeña. Creo que ese lugar desde la base ofrece un punto de partida óptimo desde el cual contribuir al diálogo en curso acerca de cómo repensar la sociedad caribeña desde una perspectiva feminista. Me permite defender que comprender los actuales cambios de las relaciones sociales entre los géneros y los sistemas de género es absolutamente fundamental a la hora de evaluar desde una perspectiva crítica la sociedad caribeña. Significa que me interesan mucho las relaciones Norte-Sur, y el impacto que tienen la política y las políticas de los países industrializados sobre las vidas de las niñas y los niños y las mujeres y los hombres del Caribe y de otras regiones del Sur.

A pesar de que los países de la región han obtenido la “independencia de bandera”, y de que hay un verdadero deseo compartido de soberanía entre los pueblos y la mayor parte de los líderes políticos, la región caribeña no ha sido ajena a

⁸ Véase, por ejemplo, D. Spender, *Women of Ideas and What Men Have Done to Them*, Londres, Pandora Press, 1982; A. S. Rossi (ed.), *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*, Nueva York, Bantam Books, 1974; M. Schneir (ed.), *Feminism: The Essential Historical Writings*, Nueva York, Vintage Books, 1972; W. Martin, *The American Sisterhood: Writings of the Feminist Movement from Colonial Times to the Present*, Nueva York, Harper and Row, 1972.

⁹ E. Barriteau, «Confronting Power and Politics: A Feminist Theorizing of Gender in Commonwealth Caribbean Societies», *Meridians, Feminism, Race, Transnationalism* 3: 2, 2003b, p. 57.

¹⁰ E. Barriteau, *The Political Economy of Gender in the Twentieth Century Caribbean*, Nueva York, Palgrave, 2001.

las nuevas versiones del perdurable legado colonial, preservado deliberadamente por gobiernos recientemente tildados de independientes.¹¹ Quizá desde determinadas posiciones deseemos superar las dimensiones políticas del colonialismo, pero muchos de nuestros líderes y pueblos ni han renunciado a él ni tan siquiera han cuestionado sus símbolos culturales y económicos. Si bien es cierto que actualmente los debates económicos y políticos se centran en la globalización, en realidad, los países caribeños quedan suspendidos en algún lugar entre la independencia política formal y nuevas formas de colonialismo. La igualdad del voto en Naciones Unidas no se traduce necesariamente en igualdad de trato en la arena internacional. Probablemente, el Caribe poscolombino¹² constituya la configuración geopolítica original de la globalización. Durante más de cinco siglos, las economías, las políticas y las culturas internacionales han perforado, salpicado y redefinido con virulencia y sistemáticamente las realidades caribeñas. Los pueblos indígenas, aun diezmados y saqueados desde la intrusión colombina, han logrado sobrevivir junto a migrantes europeos, africanos, asiáticos y del Oriente Próximo y Lejano.

En el siglo XXI, aún cabe interpretar el Caribe como metáfora mal entendida de lo global. Mal entendida porque, a medida que los procesos de la globalización convulsionan, conquistan y reconfiguran el comercio, las culturas y las ciudadanías aumenta la progresiva marginación de la región en los discursos intelectuales internacionalizados y en el ámbito empresarial. Por eso mismo, seguir reflexionando sobre el Caribe poscolombino nos aportará importantes lecciones sobre la comunidad global. Una lección obvia pero a menudo pasada por alto es que en este convulso mundo, el Caribe existe como zona de paz. Hasta aquí el contexto más amplio en el que determinados aspectos concretos influyen sobre el feminismo en la región.

Los temas del feminismo caribeño

¿En qué medida puede beneficiarse de las herramientas conceptuales que le ofrece la teoría del feminismo negro? Como lo refleja la literatura publicada, la mayor parte de la reflexión académica caribeña se centra en los Estados de la región y en su negligencia hacia las mujeres o su connivencia con aspectos que las afectan negativamente.¹³ En un número especial de *Feminist Review*, titulado «Rethinking

¹¹ E. Barriteau, «Gendered Relations in a Post-Colonial/Modernizing Caribbean State» en J. Endeley, S. Ardener, R. Goodridge y N. Lyonga (eds.), *New Gender Studies from Cameroon and the Caribbean*, Department of Women and Gender Studies, University of Buea, Camerún, 2004b.

¹² Este término se refiere al periodo posterior a Cristóbal Colón, que actuaba en nombre de los Reyes Católicos, recaló en las Américas en la década de 1490, en su búsqueda de una ruta comercial hacia este. Hito histórico comúnmente considerado como el inicio de la colonización europea de las Américas, incluido el Caribe.

¹³ Véanse, por ejemplo, R. Reddock, *Women, Labour & Politics in Trinidad & Tobago: A History*, Londres, Zed Books 1994; E. Barriteau, «Postmodernist Feminist Theorizing and Development Policy and Practice in the Anglophone Caribbean: The Barbados Case» en M. H. Marchand y J. L. Parpart (eds.), *Feminism/postmodernism/development*, Londres, Routledge, 1995; E. Barriteau, «Constructing Feminist Knowledge in the Commonwealth Caribbean in the Era of Globalization» en B. Bailey y E. Leo-Rhynie (eds.), *Gender in the 21st Century: Caribbean Perspectives, Visions and Possibilities*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2004a; B. Bailey, «The Search for Gender Equity and Empowerment of Caribbean Women: The Role of Education» en G. Tang Nain y B. Bailey (eds.), *Gender Equality in the Caribbean: Reality or Illusion?*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2003; S. Harris, «Review of Institutional Mechanisms for the Advancement of Women and for Achieving Gender Equality 1995–2000» en G. Tang Nain y B. Bailey (eds.), *Gender Equality in the Caribbean: Reality or Illusion?*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2003; G. Pargass y R. Clarke, «Violence Against Women: A Human Rights Issue» en G. Tang Nain y B. Bailey (eds.), *Gender Equality in the Caribbean: Reality or Illusion?* Kingston, Ian Randle Publishers, 2003; L. Vassell, «Women, Power and Decision-Making in CARICOM Countries: Moving Forward from a Post-Beijing Assessment» en G. Tang Nain, y B. Bailey (eds.), *Gender Equality in the Caribbean: Reality or Illusion?* Kingston, Ian Randle Publishers, 2003; M. Henry Wilson,

Caribbean Difference», se revelan algunos otros aspectos, relevantes para las feministas dedicadas a teorizar desde perspectivas interdisciplinarias. Pat Mohammed sitúa en el centro la dimensión política de la identidad como la principal preocupación del feminismo y de la teoría feminista caribeña.¹⁴ Destaca, además, una demarcación inexplorada por parte del feminismo caribeño y negro cuando advierte que «no puede hablar “en nombre de” ni tampoco como académica blanca de clase media en Gran Bretaña, ni como feminista negra norteamericana», incluso a pesar de que comparte con ambas algunas similitudes que superan la diferencia social, y que ambas se nutren de un compromiso compartido por la igualdad de género.¹⁵ Hilary Beckles afirma que las teóricas del feminismo académico no han logrado averiguar por qué «los proyectos políticos institucionales como el de la independencia obtuvieron prioridad hegemónica frente a la liberación de la mujer».¹⁶ Me retó específicamente a «redefinir y resituar los movimientos de mujeres de la región en el espectro ideológico que aporta el feminismo posmoderno para crear y promover un activismo social que refleje una oposición feminista coherente y de vanguardia».¹⁷

Rhoda Reddock explora y vincula la emergencia de las organizaciones de mujeres con el desarrollo de la conciencia feminista en el Caribe de la Commonwealth en el siglo XX. Rastrea la evolución y el carácter cambiante de las organizaciones de mujeres a lo largo de los dos últimos siglos, a la vez que destaca la emergencia de pequeños grupos radicales o de orientación feminista.¹⁸ Rawwida Baksh-Soodeen asume la crítica del feminismo caribeño como en buena medida afrocéntrico y argumenta que el movimiento de las mujeres debería reflejar las experiencias de las mujeres de otros grupos étnicos en la región: «Inicialmente, los discursos caribeños poscoloniales y feministas prestaron atención preferente a las experiencias históricas y a la situación actual de los pueblos afrocaribeños, lo cual condujo a un paradigma afrocéntrico más que multicultural».¹⁹

En 2002, durante una conferencia intenté sintetizar algunos de los desafíos fundamentales a los que se enfrentaba el feminismo caribeño:

1. Desenmarañar el nudo que rodea al poder e investigar en qué medida las dificultades que nos plantea el poder influyen sobre los aspectos que acaparan nuestra atención; para lidiar con la ambivalencia feminista con respecto al poder, cómo accedemos a él, cómo lo exigimos, respetamos y utilizamos.

«Governance, Leadership and Decision-making: Prospects for Caribbean Women», pp. 585-591 en B. Bailey y E. Leo-Rhynie, *Gender in the Twenty-First Century: Caribbean Perspectives, Visions and Possibilities*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2004; T. Robinson, «Gender, Feminism and Constitutional Reform in the Caribbean» en B. Bailey y E. Leo-Rhynie (eds.), *Gender in the 21st Century: Caribbean Perspectives, Visions and Possibilities*. Kingston: Ian Randle Publishers, 2004; M. Rowley, «Bureaucratising Feminism: Charting Caribbean Women's Centrality within Margins» en B. Bailey y E. Leo-Rhynie (eds.), *Gender in the 21st Century: Caribbean Perspectives, Visions and Possibilities*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2004; M. Rowley, «Bureaucratising Feminism: Charting Caribbean Women's Centrality within Margins» en B. Bailey y E. Leo-Rhynie (eds.), *Gender in the 21st Century: Caribbean Perspectives, Visions and Possibilities*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2004.

¹⁴ P. Mohammed, «Towards Indigenous Feminist Theorizing in the Caribbean», *Feminist Review* 59, 1998, p. 6.

¹⁵ P. Mohammed, op. cit., pp. 51-52.

¹⁶ H. Beckles, «Historicizing Slavery in West Indian Feminisms», *Feminist Review*, 59, 1998, p. 48.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 51-52.

¹⁸ R. Reddock, «Women's Organizations and Movements in the Commonwealth Caribbean: The Response to the Global Economic Crisis in the 1980s», *Feminist Review* 59, 1998, pp. 57, 61-62.

¹⁹ R. Baksh-Soodeen, «Issues of Difference in Contemporary Caribbean Feminism», *Feminist Review* 59, 1998, p. 83.

2. Empezar a repensar los procesos que podemos desarrollar y utilizar para garantizar que las prácticas democráticas definan el modo en que creamos conocimiento, y el modo en que desenmascaramos y evitamos reproducir las jerarquías del poder en las relaciones sociales que pretendemos transformar.
3. Ser conscientes de que tanto el activismo como la producción intelectual feministas deben distinguirse por su compromiso con el cuestionamiento del poder, por analizar sus fallas y confrontar con honestidad sus mecanismos. Sean cuales sean las sendas que tomemos, debemos explicitar que combatimos las relaciones de poder y que pretendemos cambiarlas.
4. Reconocer la necesidad de otorgar preponderancia y continuidad genealógicas al pensamiento feminista y los estudios de género. No se trata de buscar primogenituras teóricas. Se trata de identificar marcos conceptuales que reconozcan y exploren aquellas relaciones de poder que determinan el modo en que mujeres y hombres experimentan los mismos fenómenos sociales y económicos de forma sustancialmente distinta y desigual.
5. Mantener y alentar un debate coherente con el estudio, los principales aspectos y las cuestiones en torno a las masculinidades. Necesitamos crear un espacio de diálogo con la masculinidad que supere las necesarias respuestas, por lo general reactivas, que se han ido generando hasta ahora.
6. Abordar la intersección de raza/etnicidad/clase, y deconstruir el marco de análisis del nostras/ellas, que debería trascender sus orígenes en el tratado poscolonial, nacionalista.
7. Involucrarnos en el desafío que plantea la clase, otra relación de poder y privilegio que aún no hemos cuestionado satisfactoriamente desde nuestras reflexiones.
8. Abordar la fragilidad y la vulnerabilidad del movimiento de mujeres ante el ataque frontal que se ejerce sobre las mujeres caribeñas, ataque que merece una reacción más allá del contraataque.²⁰
9. La renuncia por parte del Estado a prestar atención a las mujeres y a las cuestiones que les afectan directamente en la mayor parte de los países caribeños. Muchos Estados consideran que han cumplido con los preceptos relacionados con las mujeres y que ahora deben pasar a centrarse cada vez más en los que afectan a los hombres.
10. La misma tendencia se ha observado en las instituciones internacionales dedicadas al desarrollo.

²⁰ E. Barriteau, «Conclusion: Beyond a Backlash –The Frontal Assault on Containing Caribbean Women in the Decade of the 1990s», en G.Tang Nain y B. Bailey (eds.), *Gender Equality in the Caribbean: Reality or Illusion?*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2003c.

11. Las debilidades que han mostrado tanto el feminismo académico como el militante a la hora de vincular las adversidades de las vidas de las mujeres a estructuras más amplias de opresión y explotación.
12. Los proceso de gentrificación y de abuso de poder por parte de los liderazgos tanto de la academia como del movimiento político.²¹

Aportaciones teóricas del feminismo negro

A pesar de que las aportaciones del feminismo negro han sido muy relevantes para la epistemología feminista, brillan por su ausencia en las antologías de pensamiento feminista, las críticas del feminismo académico y hasta en las referencias enciclopédicas online. Paso a sintetizar aquí algunas de sus aportaciones en un pequeño intento por enmendarlo.

Rechazo de una noción indiferenciada de sororidad

La primera iniciativa de las teóricas feministas negras fue rechazar por simplista e no diferencialista la noción global de “sororidad”. La teoría del feminismo negro incluye las obras de intelectuales que reaccionan ante la ineficacia de los marcos explicativos feministas vigentes para entender adecuadamente las realidades de las mujeres negras. Sojourner Truth, Barbara Christian, Audre Lorde, Gloria Joseph, Toni Cade Bambara, Patricia Bell Scott, Barbara Smith, Gloria T. Hull, Beverley Guy-Sheftall, Paula Giddings, Michele Wallace, Stanlie James, Deborah King, Hazel Carby, Patricia Hill Collins, Angela Davis, bell hooks, Patricia King, Patricia Williams y muchas otras²² que partiendo desde distintas disciplinas, cuestionaron las teorías feministas existentes por insuficientes en su miope y deliberada negación u omisión de las experiencias específicas de las mujeres negras.

Por ejemplo, la potente declaración de Sojourner Truth en la Women’s Convention en Akron, Ohio, 1851. Toda una deconstrucción propia del XIX de la noción de una condición femenina común, global, y de reivindicación de la necesidad de incluir la condición de las mujeres negras en el concepto de lo que significaba ser mujer.

En Estados Unidos, en la década de los setenta del siglo XX, Audre Lorde afirmaba: «en conjunto, en el actual movimiento de las mujeres las blancas se centran en su opresión como mujeres e ignoran las diferencias de raza, opción sexual, clase y edad. Se produce una pretensión de una homogeneidad de las experiencias bajo la palabra *sororidad*, que de hecho no existe».²³ Y Zillah Eisenstein nos recuerda el punto de partida teórico de Hazel Carby: «no hay sororidad perdida alguna que debamos encontrar;... existen evidentes “fronteras” a la posibilidad de

²¹ E. Barriteau, «Issues and Challenges of Caribbean Feminisms», conferencia de la sesión inaugural del Workshop on Recentring Feminisms, Centre for Gender and Development Studies and the Faculty of Law, University of the West Indies, 2002. *Idem*, «Issues and Challenges of Caribbean Feminisms», *Agenda Empowering Women for Gender Equity: African Feminism*, 58, 2003d, p. 44.

²² Esta lista de nombres no pretende sugerir jerarquización alguna de las diferentes aportaciones ni pretende ser exhaustiva.

²³ A. Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Nueva York, The Crossing Press, 1984, p. 116.

una sororidad».²⁴ Estas afirmaciones recuerdan a los llamamientos de Patricia Mohammed, Rawwida Baksh-Sooden y Neesha Haniff a la necesidad de realizar lecturas más diferenciadas de las identidades en el feminismo caribeño.²⁵ Mantengo que el feminismo negro ofrece reflexiones más integrales e inclusivas que fortalecen a todo el conocimiento feminista.

Prioriza y problematiza la raza como relación social, involucrada en otras relaciones sociales

Una de las aportaciones fundamentales ha sido exponer y problematizar la raza/el racismo como relación social compleja que a su vez y complejiza otras relaciones sociales de dominación. El trabajo intelectual y académico de las feministas negras revela las jerarquías de poder implícitas en las categorías de raza, clase, género, en las relaciones patriarcales, la sexualidad y la orientación sexual. Demuestra cómo la teoría feminista producida por las mujeres blancas u otras rehúsa, o no logra reconocer, la raza como relación de dominación en el seno del propio feminismo y en el de la sociedad. Se trata de un argumento muy poderoso y buena parte de las dinámicas de poder y privilegio cristalizan en torno a él.

Barbara Ransby destaca que uno de los principios ideológicos más potentes que han producido las feministas negras «es la noción de que la raza, la clase, el género y la sexualidad son variables codependientes que no pueden separarse fácilmente ni clasificarse en la academia ni en la práctica política ni en la experiencia vivida».²⁶

La inserción y simultánea teorización de la raza y del racismo modifica la teoría feminista y lo que podría ser su tema de estudio. Las feministas radicales, socialistas y liberales se habían detenido ya a examinar otras relaciones sociales opresoras, pero ninguna de ellas había otorgado un papel central a la raza en sus análisis. La teoría feminista negra saca a la luz el racismo y las políticas de exclusión y negación incrustadas en la producción de conocimiento feminista del mismo modo que el activismo feminista negro se enfrenta al racismo en la vida cotidiana.

Nuevos enfoques y metodologías feministas

El conocimiento feminista y sus metodologías se transforman desde el momento en que la especificidad de las vidas de mujeres negras/minoría/marginales pasan a integrar la teoría. Además de poner de manifiesto el racismo y las políticas de exclusión y dominación –y qué sabemos y cómo llegamos a saberlo, y en qué consiste ese cuerpo de conocimiento actual, y a qué propósitos sirve–, estas adoptarán una imagen radicalmente distinta toda vez que pongamos en tela de juicio la universalidad de ciertas afirmaciones. Patricia Hill Collins insiste en que interpretemos y utilicemos las formas de resistencia de las mujeres negras como base

²⁴ R. Eisenstein, Zillah, *The Color of Gender: Reimagining Democracy*, Berkeley, University of California Press, p. 208; H. V. Carby, *Reconstructing Womanhood: The emergence of the Afro-American woman novelist*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, pp. 6-19.

²⁵ P. Mohammed, «Towards Indigenous Feminist Theorizing in the Caribbean», *Feminist Review*, 59, 1998; R. Baksh-Sooden, «Issues of Difference in Contemporary Caribbean Feminism», *Feminist Review*, 1998, 59; N. Haniff, «The Stereotyping of East Indian Women in the Caribbean», *Wand Occasional Paper 1*, enero/febrero, 1996.

²⁶ B. Ransby, «Black Feminism at Twenty-One: Reflections on the Evolution of a National Community», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25, 2000, p. 4.

para analizar las opresiones que atraviesan simultáneamente la experiencia de las mujeres (1990). Zillah Eisenstein destaca que a la feminista negra Barbara Christian «le preocupa que la literatura explícitamente política de las mujeres africano-americanas y de Latinoamérica y África sea captada por un enfoque posmoderno que asume que “lo real no existe” y que “todo es relativo y parcial”». ²⁷ Pasa a afirmar que las críticas aportadas por Christian y otras contribuyen a clarificar la relevante diferencia entre un enfoque posmoderno de la diversidad y el enfoque político que aportan las feministas negras. Reconoce que las feministas negras se centran en la diferencia para así interpretar la problemática que plantea la opresión: «luchan por teorizar un feminismo diverso en su núcleo, más que teorizar sobre la diferencia como fin en sí mismo». ²⁸ Este matiz es fundamental, y a pesar de ello está ausente de la mayor parte de las reflexiones feministas.

La carta abierta de Audre Lorde a Mary Daly, feminista radical blanca, ²⁹ demuestra en qué medida aquello que creemos conocer cambia en el momento en que nos acercamos a su interpretación desde otro punto de vista. Al criticar y poner de manifiesto el componente racista en el trabajo de Daly sobre la naturaleza y la función de la Diosa, Lorde destaca que Daly la representa a imagen y semejanza de las mujeres blancas; las mujeres negras aparecen en su análisis «tan solo como víctimas y depredadoras unas de otras». ³⁰ En este sentido, Lorde pone de manifiesto una distorsión clave muy similar a las primeras construcciones discursivas de las mujeres del Caribe y África en el ámbito del desarrollo. Las mujeres del Sur, ya sean caribeñas, asiáticas o africanas han sido por lo general consideradas como víctimas indefensas que requerían recibir atención por parte de la ayuda internacional al desarrollo. Incluir a las mujeres negras u otras bajo la categoría exclusivamente de víctimas es una práctica narrativa constante que aparece en demasiadas ocasiones en los discursos sobre mujeres de países en desarrollo, pertenecientes a minorías o víctimas de la violencia. ³¹

Un fundamento teórico determinado por la experiencia vital de las mujeres y su subjetividad

Patricia Hill Collins considera que la teoría feminista negra requiere partir de fundamentos teóricos que simultáneamente aborden las experiencias y efectos de la raza, el género y la clase como constitutivas de las complejas realidades de las vidas de las mujeres negras. ³² Desde el feminismo negro se llama a desafiar la construcción que invisibiliza las vidas de las mujeres negras. Por ejemplo, buena parte de la historia de la población negra/africanoamericana y de las Indias Occidentales se ha centrado en las actividades de los hombres negros. Algunas historiadoras feministas caribeñas como Rhoda Reddock, Lucille Mair, Hilary Beckles, Verene Shepherd, Bridget Brereton y Patricia Mohammed ³³ han optado por analizar las experiencias de

²⁷ Z. R. Eisenstein, *The Color of Gender: Reimagining Democracy*. Berkeley, University of California Press, p. 208; B. Christian, 1988, «The Race for Theory», *Feminist Studies* 14, 1994, pp. 73, 74.

²⁸ *Ibidem*, p. 208.

²⁹ A. Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Nueva York, The Crossing Press, 1984.

³⁰ *Ibidem*, p. 67.

³¹ H. V. Carby, «White Women Listen: Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood» en H. S. Mirza (eds.), *Black British Feminism: A Reader*, Londres, Routledge, 1997 [1982], p. 47.

³² P. H. Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and The Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, 1990, p. 166.

³³ R. Reddock, «Women and Slavery in the Caribbean: A Feminist Perspective», *Latin American Perspectives*, 12, 1985, p. 1; L. Mathurin-Mair, «Women Fieldworkers in Jamaica

las mujeres negras e indias para abordar la exclusión de las mujeres (o exclusión simbólica) de la historia de esta zona.

Desde esta perspectiva, la experiencia vivida es un criterio fundamental generador de conocimiento donde las experiencias de las mujeres pueden sustentar las reivindicaciones y crear o refutar generalizaciones. Esta insistencia en que la teoría debe construirse desde la base cuestiona la fascinación y la fe de la filosofía occidental en la racionalidad y la objetividad y de una teoría que se mueve de lo abstracto a lo concreto. El giro epistemológico y metodológico que implica reconoce y valora, asimismo, la subjetividad de las mujeres negras.

El concepto de riesgo múltiple/conciencia múltiple/identidades múltiples

El concepto de Deborah King de riesgo múltiple/conciencia múltiple introdujo un cambio en la concepción de la opresión de las mujeres confinada ahora a las fronteras étnicas y raciales.³⁴ King compartía con otras feministas negras su inquietud por la invisibilidad en la teoría y en la práctica y teórica de las mujeres negras. Sitúa su análisis en la confluencia fluida y en constante mutación de la raza, la clase, el sexismo (o relaciones de género) y la sexualidad. En la misma línea, Barbara Smith afirma que «el concepto de la simultaneidad de opresiones sigue siendo el *quid* de la cuestión para la interpretación de la realidad política y, creo, una de las aportaciones ideológicas más significativas del pensamiento feminista negro».³⁵

He recurrido al análisis de Deborah King sobre la simultaneidad de las opresiones múltiples para la construcción de una teoría feminista posmoderna para las ciencias sociales caribeñas, con el fin de destacar que «su aportación reconoce teórica y políticamente que la mayor parte de la teoría feminista representa una teorización blanca, eurocéntrica y que por tanto resulta inadecuada al no considerar la problemática epistemológica y práctica de otras mujeres, en particular de las mujeres negras».³⁶

Deborah King y Fiona Williams sostienen que la experiencia de la simultaneidad de estas relaciones de dominación no solo agrava las opresiones, sino que las reconstituye de formas específicas, lo que supone un avance teórico importante. Barbara Ransby considera:

during Slavery», Elsa Goveia Memorial Lecture, Department of History, University of the West Indies, Mona Campus, 1986; H. Beckles, *Natural Rebels: A social history of enslaved black women in Barbados*, Londres, Zed Books, 1989b; V. Shepherd, «Emancipation through Servitude: Aspects of the Condition of Indian Women in Jamaica, 1845–1945» en H. Beckles y V. Shepherd (eds.), *Caribbean Freedom: Society and Economy from Emancipation to the Present*, Kingston, Ian Randle Publishers, 1993. B. Brereton, «Gendered testimony: autobiographies, diaries and letters by women as sources for Caribbean history», Elsa Goveia Memorial Lecture, Department of History, University of the West Indies, Mona, Jamaica, 1994; P. Mohammed, «Writing Gender into History: The Negotiation of Gender Relations among Indian Men and Women in Post-Indenture Trinidad Society, 1917–47» en V. Shepherd, B. Brereton y B. Bailey (eds.), *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective*, Kingston, Ian Randle Publishers, 1995.

³⁴ D. King, 1986, «Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness» en M. Malson *et al.* (eds.), *Feminist Theory in Practice and Process*. Chicago: University of Chicago Press.

³⁵ B. Smith (ed.), 1983, *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table Women of Color Press, Nueva York, p. xxxii.

³⁶ E. Barriteau, 1992, «The Construct of a Postmodernist Feminist Theory for Caribbean Social Science Research», *Social and Economic Studies*, 41, p. 22-23.

Dado que cualquier agenda política que aborde las vidas reales de la mayor parte de las mujeres africanas deberá tener en cuenta los cuatros sistemas fundamentales de opresión y explotación –raza, clase, género y sexualidad– la política feminista negra echa abajo radicalmente la noción de identidades e intereses mutuamente exclusivos y en competición para en su lugar interpretar las identidades y los procesos políticos como algo orgánico, fluido, interdependiente, dinámico e histórico.³⁷

No obstante, en la práctica es muy complicado alcanzar tal simultaneidad de análisis. Incluso cuando se parta de un empeño en hacerlo, existe una enorme presión política para priorizar una opresión en particular, crear jerarquías, considerar a una como más debilitadora que las otras, más devastadora, más necesitada de centrar el activismo político. En demasiadas ocasiones se desbarata la búsqueda de alternativas al confrontarse con los desafíos que plantea moverse simultáneamente entre todas las opresiones, o reconocer en qué medida las experiencias de las mujeres negras reúnen estas opresiones. Incluso a pesar de que la existencia de las mujeres negras se caracterice por la intersección de todas estas opresiones, se les pide constantemente que elijan identificarse con una de ellas.

Sí ahondamos en el título del libro *All the Women are White, all the Blacks are Men, but some of us are Brave*³⁸ no nos resultará complicado percibirlo. «All the Women are White» revela que el género = a la raza = femineidad privilegiada. Esta relación, por muy simplista que sea, no logra encubrir los privilegios de los que gozan las mujeres de la raza dominante. En las sociedades en las que el racismo está institucionalizado, la raza concede un matiz distinto a las relaciones de género adversas de las mujeres de la raza dominante. Es decir, para los miembros de la raza dominante, las relaciones de raza amortiguan o median las relaciones de género adversas. Por ejemplo, en Estados Unidos las relaciones de raza otorgan privilegios a las mujeres blancas individual y colectivamente, quieran o no acceder a ellas. Estos privilegios les aguardan, les son conferidos y están a su disposición para ser utilizados.

En el mismo sentido, «All the Blacks are Men» rastrea el modo en que se establece la equiparación raza = género = masculinidad inferior. La creencia de que todos los negros son hombres equipara la raza con la masculinidad, pero aquí la raza (la negritud) se interpreta como inferior y patológica. De modo que, en esta ecuación la raza introduce las relaciones de dominación en la masculinidad propias de una sociedad obsesivamente patriarcal y capitalista. Así, se crea una masculinidad herida e inferior con expectativas de poder expresarse, con independencia de lo que puedan o no aportar los varones negros en cuanto individuos o minoría. ¿Y la mujer negra? Obviamente, permanece invisible sin que haya reconocimiento de su raza ni de su género. La sociedad seguiría siendo racista y sexista y dominada por el racismo capitalista patriarcal, lo que implica que la mera existencia de una mujer negra requiere coraje (*bravery*).

³⁷ B. Ransby, 2000, «Black Feminism at Twenty-One: Reflections on the Evolution of a National Community», *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25, p. 1219.

³⁸ G. T. Hull, P. Bell Scott y B. Smith (eds.), 1992, *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave: Black Women's Studies*, Nueva York, The Feminist Press at the City University of New York.

Problematizar simultáneamente las esferas pública y privada desde la perspectiva de la raza

Esta es una de las principales aportaciones del feminismo negro. En este sentido, comparte con el feminismo radical su interés por las relaciones patriarcales que se desarrollan en el ámbito privado. Sin embargo, al contrario que el primero, pasa a poner de manifiesto el proceso de relaciones racistas que persiguen a las mujeres negras hasta su esfera privada, lo cual implica que reconfiguran su hogar y sus espacios de intimidad de un modo muy diferente. En un Estado racista las experiencias de las relaciones de opresión en los hogares son distintas para las mujeres negras o de alguna minoría, en tanto en cuanto dicha institución aplique diferentes medidas. Por ejemplo, la posible interpretación de estas relaciones de opresión como “culturales” permite esquivar la posibilidad de transformarlas. O bien, determinadas prácticas domésticas o íntimas que puedan resultar incomprensibles o inaceptables pasan a considerarse patológicas evitándose así su reconocimiento desde la diferencia. Hazel Carby nos muestra cómo en Gran Bretaña «el Estado ha patologizado las estructuras familiares negras y cómo están en proceso de la misma construcción desde la teoría feminista negra».³⁹ Patricia McFadden nos recuerda que en diversos países africanos se invoca a nociones arcaizantes de cultura para restringir el avance de las mujeres, para proteger los privilegios sexuales y socioculturales de los hombres y para negar a las mujeres sus derechos de propiedad.⁴⁰

El análisis se sitúa en la economía política

El feminismo negro adopta, al igual que el socialista, deliberadamente un marco de análisis situado en la economía política de los Estados. Las relaciones materiales y de clase son intrínsecas a este análisis, que identifica el modo en que las mujeres negras de clase trabajadora experimentan relaciones capitalistas antagonistas con mayor intensidad, como resultado de las relaciones ideológicas que surgen cuando la raza actúa sobre las relaciones de opresión derivadas del género. Una vez más, emerge una interpretación mucho más matizada cuando se examina la economía política de una sociedad desde la perspectiva teórica del feminismo negro.

Desde la lógica del pensamiento político occidental, enmarcado en la filosofía de la Ilustración, los ámbitos público y privado representan esferas radicalmente distintas para la vida de las mujeres, puesto que la esfera privada está marcada por relaciones de dependencia mientras que la pública es la de la libertad. Como resultado de ello, la esfera privada depende de la pública, que a su vez está dominada por relaciones capitalistas tanto internas como externas (es decir, internacionales), que generan jerarquías de dependencia. Por esta razón, las feministas liberales han defendido la inclusión de las mujeres en el ámbito público, de tal forma que ellas puedan también acceder al mundo de la libertad, al mundo de la liberación.⁴¹ Sin embargo, la teoría feminista negra pone de manifiesto que ambas esferas representan jerarquías de dependencia para las mujeres negras. En una

³⁹ H. V. Carby, 1987, *Reconstructing Womanhood: The emergence of the Afro-American woman novelist*, Nueva York, Oxford University Press, p. 47.

⁴⁰ P. McFadden, 2002, «Impunity, Masculinity and Heterosexism in the Discourse on Male Endangerment: An African Feminist Perspective», Working Paper 7, Centre for Gender and Development Studies, University of the West Indies, pp. 18, 30-31, 34.

⁴¹ Resulta irónico que para facilitar la participación de las mujeres en la esfera pública los Estados de la Commonwealth caribeña hayan optado por priorizar la igualdad sobre la libertad.

sociedad racista, la ciudadanía de las mujeres y los asuntos domésticos quedan relegados a la trivialización, tergiversación e infantilización por parte del Estado.⁴²

La teoría feminista negra deconstruye las relaciones patriarcales

El feminismo negro parte de la consideración de que las relaciones patriarcales estructuran las vidas de las mujeres de forma muy diferente a las de sus pares varones. La “ley del padre” institucionaliza el poder de los hombres en la familia y en la sociedad. La noción de que la fuente de este poder es natural, respaldada por la biología y sancionada por la religión y las prácticas estatales, complejiza las relaciones patriarcales para las mujeres. Sin embargo, bajo el prisma del racismo el patriarcado queda expuesto como un constructo que no es natural ni está sancionado por la biología ni regulado por la religión; del igual modo, el racismo niega a los hombres negros los privilegios que el patriarcado reserva a los hombres blancos, por lo que desenmascara la falacia que sustenta que la condición masculina confiere automáticamente poder.

Constructo que sigue siendo muy poderoso y que garantiza la dominación, el control y la autoridad a los varones que deseen acceder a los privilegios de los patriarcas. En la Commonwealth caribeña, los hombres de ascendencia europea, africana y asiático-india han asumido el rol de los patriarcas. Los hombres negros, pertenecientes a minorías en sociedades racistas, a menudo buscan obtener el control y manifiestan su deseo de convertirse en patriarcas de un modo patológico. Mientras tanto, las mujeres negras confrontan en sus vidas cotidianas la falsedad de las tendencias universalizantes del patriarcado en un Estado racista. Este aspecto tiene vital importancia, puesto que las mujeres que no comprenden las interacciones contradictorias y antagonistas de las relaciones patriarcales y de raza pueden argumentar a favor de la rehabilitación o el establecimiento de patriarcados negros o de otras etnias.

Situar la raza en el centro trastoca los conceptos básicos

La teoría feminista negra trastoca radicalmente los significados y las interpretaciones de los conceptos fundamentales para el análisis feminista al otorgar un papel central a cómo viven las mujeres las relaciones de dominación de raza y el racismo. La relación raza-contestación-género-contestación-clase-contestación-raza introduce un giro conceptual en los planteamientos de partida. Y, a lo largo de ese proceso la teoría feminista negra desestabiliza la coherencia y la certeza con la que se contemplan determinados conceptos y constructos. A continuación repasaremos algunos de ellos:

El hogar

Habitualmente, las teorías feministas liberal, radical y socialista tienden a considerar el hogar como un lugar de opresión para las mujeres. Betty Friedan inauguró el marco para ello en su texto *The Feminine Mystique* de 1963: «Es urgente entender en qué medida y cómo la propia condición de ama de casa puede crear en las mujeres una

⁴² H. V. Carby, 1997 [1982], «White Woman Listen: Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood» en H. S. Mirza (eds.), *Black British Feminism: A Reader*, Londres, Routledge, p. 47.

sensación de vacío existencial, de vivencia de la nada ». ⁴³ De igual modo, las feministas radicales ponen el énfasis en que las relaciones patriarcales radican de la familia para difundirse desde ella al conjunto de la sociedad civil, el Estado y la economía. En el contexto de una sociedad hostil y racista, el feminismo negro considera el hogar un lugar de respiro. Conviene destacar que ello no implica que se apueste por una visión romántica del mismo ni que se nieguen las relaciones opresoras de género que puedan darse en él. Sin embargo, reconoce que para las mujeres negras, el hogar puede ser un refugio físico y psíquico de las experiencias y prácticas abiertamente racistas del entorno externo.

El feminismo negro pone, por tanto, de manifiesto otras dimensiones de la experiencia de los hogares, que no han sido captadas por otros análisis feministas, sobre todo para las mujeres negras que durante siglos han sido obligadas a trabajar fuera de ellos, ya fuera en las plantaciones, las fábricas o las casas de otras. Muchas de ellas lejos de querer liberarse del hogar, anhelan tener la oportunidad de volver al suyo o permanecer en él. En palabras de dos académicas: «la feminista negra Barbara Smith ha dicho que... las familias de las personas de color han sido un remanso de paz, incluso a pesar de que no ofrecieran totales garantías de seguridad ni amortiguaran por completo los golpes. La intromisión del Estado en la vida familiar negra no invalida las funciones protectoras de la familia y de la comunidad». ⁴⁴

La familia

Por extensión, la familia se convierte en determinados casos en un lugar de resistencia política y cultural, o al menos en un refugio del racismo. Hazel Carby destaca que las ideologías en torno a la concepción de lo doméstico y de la maternidad por parte de las mujeres negras se han ido construyendo a través de formas de propiedad concretas a través del empleo como trabajadoras domésticas o madres de alquiler contratadas por familias blancas, y no en relación con sus propias familias. ⁴⁵

Sexualidad

La sexualidad de las mujeres negras ha sufrido procesos de cosificación, mercantilización y patologización que les han atribuido impulsos sexuales desenfrenados y salvajes. Se las ha representado alternativamente o bien como no sexuadas o bien como busconas –son Nanny o Jezebel. ⁴⁶ Para Evelyn Hammond la sexualidad de las mujeres negras se ha construido en oposición a la de las mujeres blancas. ⁴⁷ No obstante, quizá sea más exacto afirmar que en su lucha por la liberación sexual, muchas reivindicaron tener acceso a métodos anticonceptivos que les permitieran mantener relaciones sexuales, y otras muchas deseaban gozar de la

⁴³ R. Agonito, 1977, *History of Ideas on Woman: A Source Book*, Nueva York, G. W. Putman and Sons, pp. 380-381.

⁴⁴ Z. R. Eisenstein, 1994, *The Color of Gender: Reimagining Democracy*, Berkeley: University of California Press, p. 204; B. Smith (ed.), 1983, *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table Women of Color Press, pp. 64-72.

⁴⁵ H. V. Carby, 1997 [1982], «White Woman Listen: Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood» en H. S. Mirza (eds.), *Black British Feminism: A Reader*, Londres, Routledge, p. 47.

⁴⁶ D. C. Stanton, 1992, «Introduction: The Subject of Sexuality» en Stanton, D. C. (ed.), *Discourses of Sexuality: From Aristotle to Aids*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

⁴⁷ E. M. Hammond, 1993, «Towards a Genealogy of Black Female Sexuality and the Problematic of Silence» en J. Alexander y C. Mohanty (eds.) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Nueva York, Routledge.

autonomía y de la libertad con respecto a un Estado racista y metomentado para tener la oportunidad de negarse a mantenerlas.

Audre Lorde allanó el camino para que la sexualidad fuera entendida como fuente de poder, y desenmascaró la homofobia y el heterosexismo que se producían en las comunidades negras, sobre todo hacia las lesbianas negras.⁴⁸ Patricia Hill Collins destaca que para Lorde, «la sexualidad es un componente más de un constructo más amplio de lo erótico como fuente de poder para las mujeres. Lorde defiende una noción de ese poder como energía, como algo que poseen las personas, como si fuera una suerte de apéndice que permite que operen sistemas de opresión más amplios».⁴⁹ ¿Hasta qué punto han influido estas aportaciones teóricas pioneras de Audre Lorde sobre la diversidad de la sexualidad femenina en las reflexiones caribeñas?

Por otra parte, con respecto a la intersección entre sexualidad y estudios sobre esclavitud, Angela Davis considera que con el fin de esta última se configuraron nuevas realidades sociales y sexuales para las mujeres y los hombres negros. A su parecer, lo que atravesó una transformación radical tras la emancipación no fue el estatus económico de los anteriores esclavos –sus precarias condiciones materiales no cambiaron tras la emancipación–. Más bien fue el estatus de sus relaciones personales y sexuales lo que se transformó y se revolucionó. Defiende que, por primera vez en la historia de la presencia africana en las Américas, masas de mujeres y hombres negros pudieron tomar autónomamente decisiones sobre su sexualidad y sus parejas sexuales. Se respetara o no esta, ahora tenían soberanía a la hora de decidir con quien podían o querían acostarse, y eso fue lo que marcó la diferencia.⁵⁰

Así vemos en qué medida cambian los conceptos clave del feminismo como la construcción de la familia, el hogar y la sexualidad desde el feminismo negro.

La dimensión política de la generación de conocimiento feminista

El feminismo negro plantea algunas cuestiones difíciles en este sentido. Algunas investigaciones demuestran que muchas de las herramientas conceptuales que “aparecen” (como por primera vez) en las teorías posmodernas y feministas de las últimas décadas en realidad parten de algunas obras de académicas feministas negras –sin que se haga reconocimiento alguno a esta genealogía o a estas raíces teóricas. Por ejemplo, el caso de múltiples riesgo/conciencia/identidades, así como la conceptualización de Audre Lorde de la diferencia,⁵¹ son aportaciones teóricas que se produjeron con anterioridad a su amplia divulgación durante los años ochenta, sin que la academia citara sus fuentes originales.

Por ejemplo, si nos detenemos en el caso de la *Anthology of Feminist Thought: A Comprehensive Introduction* de Rosemary Tong observamos que consigue no hacer referencia alguna al feminismo negro a pesar de que recoge la trayectoria de

⁴⁸ A. Lorde (1984), *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Nueva York, The Crossing Press.

⁴⁹ P. H. Collins, 1990, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and The Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman, p. 166.

⁵⁰ A. Y. Davis, 1998, *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*, Nueva York, Pantheon Books, pp. 7-8.

⁵¹ Para una noción de la diferencia no como oposición polarizada sino como lugar pleno, rico y complejo desde el cual teorizar, véase el ensayo ya clásico de Lorde «The Master’s Tools will never Dismantle the Master’s House» (1984).

ocho escuelas de pensamiento. Sí logra mencionar el trabajo, o para ser más exactas a la persona, de Audre Lorde, a la que individualiza. Al aludir a que «la atención a la diferencia será lo que ayudará a las mujeres a lograr la unidad»⁵² observa:

Audre Lorde, que es en sí misma un homenaje a la diferencia –negra, lesbiana, feminista, desfigurada por el cáncer de mama– y cuya poesía es una voz contra la dualidad mente/cuerpo, escribió que en la medida en que lleguemos a conocer, aceptar y explorar nuestros sentimientos, «se convertirán en santuarios y fortalezas y semilleros de las ideas más atrevidas y radicales –el hogar de la diferencia tan necesaria para transformar la conceptualización de la acción coherente».⁵³ Los sentimientos conducen a ideas y las ideas conducen a la acción, afirma Lorde.⁵⁴

Pero, Tong ni analiza ni siquiera menciona la sustantiva teorización que Audre Lorde elaborara sobre el concepto de diferencia. Nos topamos con Audre Lorde en esta antología del pensamiento feminista que se dice exhaustiva, como una individualidad cuya vida fuera un homenaje a la diferencia, y no como académica de reconocido prestigio por haber aportado potentes conceptos analíticos, que han sido repetidamente utilizados desde la teoría feminista. Tong no puede justificar su desconocimiento de las obras de las feministas negras puesto que cita algunas de las más importantes publicadas en las décadas de los setenta y ochenta en su bibliografía, incluyendo a Angela Davis, Bell Hooks, Gloria Joseph, Alice Walker y otras. En el índice temático no hace referencia alguna al feminismo negro ni a las mujeres de color.

Existen excepciones a esta deliberada ceguera; por ejemplo, Zillah Eisenstein se autodefine como feminista blanca de clase media y en su *The Color of Gender: Reimagining Democracy*⁵⁵ ofrece una apreciación poco común sobre las aportaciones del feminismo negro a la epistemología feminista, en línea con las estrategias pedagógicas e investigadoras de Jane Flax.⁵⁶ En *Color of Gender*, Eisenstein se identifica plenamente con las obras colectivas y las colaboraciones de las teóricas feministas negras y ofrece nuevas herramientas conceptuales para avanzar en ese camino. Por ejemplo, recurre a su trabajo a la hora de elaborar el concepto de «patriarcado racializado» y afirma:

El patriarcado diferencia a las mujeres de los hombres y concede privilegios a los últimos. El racismo diferencia simultáneamente a las personas de color de las blancas y otorga privilegios a las blancas... Como cualquier otra estructuración de poder, la racialización del género es un proceso que siempre requiere renegociarse. Utilizo el término “patriarcado racializado” para llamar la

⁵² R. Tong, 1992, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, Londres y Nueva York, Routledge, p. 237.

⁵³ A. Lorde, 1985. “Poetry is not a Luxury” in Jardine, Alice and Eisenstein, Hester. eds.

The Future of Difference. New Brunswick: Rutgers University Press, p. 126.

⁵⁴ R. Tong, 1992, *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, Londres y Nueva York, Routledge, p. 237.

⁵⁵ Z. R. Eisenstein, 1994, *The Color of Gender: Reimagining Democracy*, Berkeley, University of California Press, p. 2.

⁵⁶ Jane Flax, 1998. A finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo XX, Jane Flax, filósofa blanca, judía, politóloga y psicoterapeuta me introdujo, a mí y a otros estudiantes de posgrado de la Howard University en la lectura de las obras de feministas negras. Las incluía de forma habitual en sus clases de teoría política, y teoría y filosofía feminista, pero no en un apartado específico sobre la raza, sino como aportaciones fundamentales para los cursos que impartía. Estoy en deuda por ella por haberme acercado a este ámbito de conocimiento.

atención sobre la constante interacción de la raza y el género en la estructura de poder.⁵⁷

Hacia algunas conclusiones

Las cuestiones que preocupan a las feministas caribeñas están relacionadas con la teoría feminista negra: la relación entre las políticas del Estado y las mujeres, las identidades políticas, fracturas y fisuras en el movimiento de mujeres (incluyendo las prácticas de exclusión), el desarrollo de la conciencia feminista, el diálogo con las masculinidades.

En 1977, hace exactamente 30 años, las feministas negras abordaron la cuestión de las identidades políticas, la reivindicación de que «lo personal es político» y la necesidad de diálogo con las masculinidades (aspectos todos ellos que en la actualidad aborda el feminismo caribeño). Todas estas cuestiones que aparecen recogidas en la declaración del Combahee River Collective, que se llamó explícitamente el «Black Feminist Statement» y que constituyó una teorización potente de los principales desafíos a los que se enfrentan las mujeres negras.⁵⁸ Si bien esta declaración ampliaba el concepto de la identidad política («consideramos que la dimensión política más profunda y potencialmente la más radical proviene directamente de nuestra propia identidad»), planteaba una ruptura con la continuidad entre biología, ser, roles de género y política: «aunque feministas y lesbianas, somos solidarias con los hombres negros progresistas y no defendemos la fractura que defienden las mujeres blancas separatistas.»⁵⁹

El colectivo ampliaba igualmente el principio radical o mantra feminista, «lo personal es político», para incorporar la noción de que lo personal también es cultural:

Pensamos que una de las aportaciones políticas que ya hemos realizado es la ampliación del principio feminista de que lo personal es político. Durante nuestras sesiones de concienciación, por ejemplo, hemos superado las observaciones realizadas por las mujeres blancas, puesto que a nosotras nos afectan las implicaciones de la raza y la clase, además del sexo. Incluso nuestra forma de hablar como mujeres negras, nuestros testimonios sobre nuestras experiencias en nuestro lenguaje de negras tienen resonancias tanto culturales como políticas.⁶⁰

El colectivo se anticipó también a las reflexiones sobre la construcción de los roles de género y reconocía que como en el caso de las mujeres, la forma en que los hombres expresan su virilidad y su masculinidad tiene su origen en la socialización, y no son resultado de una virilidad esencial, inherente y biológica que torne inevitable determinadas conductas, desde una perspectiva fatalista y destructiva. En este proceso, el colectivo rechaza el determinismo biológico y allana el terreno para una interpretación más completa de las dimensiones ideológicas y materiales de las relaciones de género:

⁵⁷ Z. R. Eisenstein, *op. cit.*, pp. 2–3.

⁵⁸ Gloria T. Hull et al, 1992 [1977], *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave: Black Women's Studies*, Nueva York, The Feminist Press at the City University of New York..

⁵⁹ Combahee River Collective, 1982 [1977], «A Black Feminist Statement» en G. Hull, P. Bell Scott, y B. Smith (eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave: Black Women's Studies*, Nueva York: The Feminist Press at the City University of New York, p. 16.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 17.

Rechazamos la postura de las separatistas lesbianas porque no constituye un análisis político viable ni una estrategia a seguir para nosotras. Somos enormemente críticas con las pautas de socialización que esta sociedad impone a los hombres: lo que sustentan y el modo en que oprimen, y ofrecemos resistencia a ellas. Pero, no respaldamos la idea equivocada de que es su masculinidad *per se*, es decir, su masculinidad biológica lo que les convierte en lo que son. Como mujeres negras consideramos que cualquier determinismo biológico constituye un fundamento especialmente peligroso y reaccionario sobre el cual hacer política.⁶¹

El colectivo destacaba algunos de los errores conceptuales de la teoría feminista radical (en particular, el separatismo lesbiano como estrategia política) y defendía una estrategia política inclusiva que permitiera a las mujeres negras luchar junto con los hombres negros contra el racismo, cuestionando a su vez su sexismo.⁶² Empezaron así mismo a explorar la simultaneidad de las opresiones múltiples. Lo más convincente de este enfoque es que como lesbianas, estas mujeres podrían haber privilegiado fácilmente su orientación sexual a la hora de hacer política feminista y plantear identidades de género. En lugar de ello, optaron por politizar la raza y utilizarla como base desde la cual construir coaliciones con los hombres negros a quienes no deseaban sexualmente, pero cuya supervivencia les importaba a la hora de analizar el capitalismo, el racismo y el sexismo en el contexto de una sociedad racista y furibundamente capitalista. No obstante, las aportaciones teóricas revolucionarias de esta análisis comparativamente temprano y su valor potencial para las futuras estrategias feministas no han sido suficientemente valoradas. Las aportaciones teóricas de esta declaración podrían incorporarse tal cual a las agendas y coaliciones feministas en África y el Caribe.

Debemos preguntarnos por cuáles serían las aportaciones especialmente relevantes de este enfoque feminista para las mujeres africanas y las de la diáspora africana, como las caribeñas. ¿Es relevante para las mujeres blancas de las sociedades industrializadas del Norte? ¿Para las asiáticas? ¿Para las mujeres musulmanas de Oriente Próximo? En mi opinión, proporciona importantes herramientas conceptuales para repensar nuestra interpretación de las instituciones sociales, sobre todo si lo que pretendemos es revelar y erradicar las relaciones de dominación que se producen en la vida cotidiana. Estoy convencida de que las feministas africanas y caribeñas podrán beneficiarse de esas herramientas y del examen de los factores que rodean la ausencia relativa de las mismas en nuestra actividad tanto intelectual como militante. En este artículo me he limitado a recorrer tan solo superficialmente la teoría feminista negra. Debemos proseguir en la indagación sobre sus enfoques y seguir interrogándonos sobre su aplicación. Incluso aunque reconozcamos que sus aportaciones se enfrentan a la política de la producción de conocimiento, el feminismo se empobrece si no reconoce y divulga las reflexiones de las teóricas feministas negras.

⁶¹ *Ibidem*, p. 17.

⁶² *Ibidem*, p. 16.

Islam y feminismo: la apertura de un nuevo diálogo

Ziba Mir-Hosseini⁶³

Antropóloga jurídica iraní e investigadora del Instituto del Medio Oriente de Londres, SOAS, Universidad de Londres

El término «feminismo islámico» cobró relevancia en los años noventa del siglo XX como categoría para denominar la actividad de académicas y activistas feministas asociadas al islam y al ámbito musulmán. Fui una de las primeras académicas en utilizar el término para denominar una nueva conciencia de género que emergió en Irán a principios de esa década, once años después de la revolución popular de 1979, que condujo a una unión del poder religioso y el poder político en el país. Desde entonces, se ha producido un intenso debate y publicado abundante literatura sobre el «feminismo islámico», a la que he contribuido. Inevitablemente, hay relatos divergentes sobre la naturaleza de este fenómeno y sobre su origen y desarrollo.⁶⁴ En este artículo me gustaría revisar este término y exponer algunas reflexiones sobre la fuerte carga política que tiene asociada, al igual que los elementos que lo componen: «islámico» y «feminismo».

Objetivos

Me propongo dos objetivos. El primero es explicar el contexto en el que yo misma he utilizado el término y el tipo de feminismo que implica. Reflexionaré sobre este concepto a la luz de los acontecimientos que culminan en dos hechos en 2009 que, según creo, muestran hasta qué punto el debate ha evolucionado, tanto global como localmente: en primer lugar, el lanzamiento de Musawah, un «movimiento global para la igualdad y la justicia en la familia musulmana», y el segundo, la emergencia del Movimiento Verde en Irán. Musawah, creado en Kuala Lumpur en febrero de 2009, establece vínculos entre los enfoques islámico y de derechos humanos para construir un consenso entre las mujeres musulmanas de diversas procedencias y perspectivas y para impulsar una reforma legal.⁶⁵ El Movimiento Verde se inició en Irán en junio de 2009 como protesta por unas elecciones presidenciales fraudulentas, pero pronto se convirtió en un movimiento más amplio de derechos civiles en el que las mujeres iraníes han sido el actor más destacado.⁶⁶

Mi segundo objetivo es abordar la dimensión política y retórica del debate, así como la creciente literatura sobre «feminismo islámico», y hacer un llamamiento a favor de la claridad y la honestidad. El problema con el término «feminismo islámico»

⁶³ Este texto es una versión actualizada de la ponencia presentada por la autora en el IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico, celebrado en Madrid del 21 al 24 de octubre de 2010. Traducción: Nuria del Viso.

⁶⁴ Véase, por ejemplo, las recientes entrevistas de Yoginder Sikand a Margot Badran:

<http://mrzine.monthlyreview.org/2010/sikand090210.html> y a mí misma:

<http://mrzine.monthlyreview.org/2010/sikand210910.html>

⁶⁵ Sobre el lanzamiento de Musawah, ver la web www.musawah.org (en particular la sección de prensa).

⁶⁶ Para un análisis de la centralidad del género y el lugar de las mujeres en este movimiento, ver Ziba Mir-Hosseini, «Broken Taboos in Post-Election Iran», *Middle East Report Online*, 17 de diciembre de 2009.

<http://www.merip.org/mero/mero121709.html>

es que sus dos componentes, «islam» y «feminismo», son conceptos controvertidos que significan cosas diferentes para distintas personas y en contextos diversos. Cada uno es tema de múltiples discursos y de perspectivas muy amplias que pueden abordarse a diferentes niveles. El punto de partida consiste en preguntarnos ¿qué islam?, ¿qué feminismo? Estas cuestiones siguen sin abordarse en la mayoría de los debates sobre feminismo islámico, ya sea en foros académicos o activistas.

Definiciones

Empezaré con mi propia definición de los dos componentes. Entiendo el «feminismo» en su sentido más amplio: incluye una preocupación general sobre temas relacionados con las mujeres, una conciencia de que las mujeres sufren discriminación en el trabajo, en el hogar y en la sociedad a causa de su sexo, e incluye la acción dirigida a mejorar sus vidas y a cambiar la situación. Existe también un lado epistemológico del feminismo: es un proyecto de conocimiento en el sentido de arrojar luz sobre cómo conocemos lo que conocemos sobre las mujeres, la familia y la tradición religiosa, incluyendo leyes y prácticas que sustentan su legitimidad en la religión; este conocimiento nos capacita para poner en tela de juicio, desde dentro, el patriarcado, que está institucionalizado en una tradición legal.

Por «islámico» debo enfatizar firmemente su distinción respecto a «islamista». El «islamismo», tal como Richard Tapper y yo hemos definido en un texto, no es más ni menos que el «islam político», esto es, el compromiso de acción en la esfera pública para implementar lo que los islamistas entienden como la agenda islamista, que se sintetiza en eslóganes como «el islam es la solución» o «la vuelta a la Shari'a».⁶⁷ «Islámico», por otra parte, cuando se une a un «-ismo», como feminismo, significa llanamente encontrar inspiración e incluso legitimidad en la historia islámica y en los textos sagrados. Muchas mujeres inspiradas por estas ideas prefieren denominarse, en todo caso, «feministas musulmanas».⁶⁸ Ese es el caso de muchas distinguidas activistas, como por ejemplo Zainah Anwar en Malasia y Shahla Sherkat en Irán. Anwar ha afirmado «prefiero llamarme “feminista musulmana” porque el término musulmana remite a un posibilidad de agencia humana, y cómo yo, como ser humano, entiendo a Dios y la religión». No hay una asociación necesaria entre «islámico» o «musulmán» con «islamismo» o el islam político, como tampoco la hay entre «feminismo» con la carencia de fe o inspiración religiosa.⁶⁹ Invito a aquellas personas que implícitamente establecen tales asociaciones a que las formulen de forma explícita y que las argumenten.

En cuanto a la palabra «religión», en general, está llena de ambigüedades. Creo que quienes hablan de islam, o, de hecho, de «religión» en relación al islam, con demasiada frecuencia no llegan a hacer una distinción, ahora común cuando se habla de religión en otros contextos, entre fe (en sus valores y principios) y organización religiosa (instituciones, leyes y prácticas). El resultado es una trampa polémica-retórica dominante de o bien glorificar una fe sin reconocer los horrores y abusos que se cometen en su nombre, o condenarla al equipararla a esos abusos. De igual forma, conviene evitar comparar «fe» y «política» y en su lugar resaltar el enorme potencial

⁶⁷ Z. Mir-Hosseini, R. Tapper, «Islamism: *Ism or Wasm?* », en Ricchard Martin y Abbas Barzegar (eds.), *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*, Standord University Press, Standord, 2010, pp. 81-86.

⁶⁸ Y. Sikand, «Zainah Anwar on Islam and Muslim Feminism», entrevista, *UMMID*, 16 de octubre de 2010. http://www.ummid.com/news/October/17.10.2009/zainah_anwar_on_islam.htm

⁶⁹ Dudo en utilizar el término «laicismo», del que hay muchas definiciones.

político –de un término (el árabe *din*, igual que «religión») que es tan ambiguo que puede englobar fe y creencia, tradiciones legales y discursos, y estructuras organizativas y cargos, tiene–pero es muy impreciso para el propósito del análisis.

Desde distintas perspectivas, el problema radica en la noción de *Shari'a*. Existe la creencia generalizada de que sabemos lo que es la *Shari'a* y, sin embargo, sus significados son muy controvertidos. En el contexto europeo y para algunos musulmanes la *Shari'a* se ha convertido en sinónimo de leyes patriarcales como la poligamia y de castigos crueles como la lapidación y amputación de miembros. Sin embargo, para la mayoría de los musulmanes, es la esencia de la justicia, mientras que para los islamistas la es una ideología política muy poderosa. En la tradición musulmana, sin embargo, la *Shari'a* es, por lo general, un concepto teológico y ético más que jurídico; se asocia a lo sagrado y alude a la totalidad de la voluntad de Dios tal como fue revelada al profeta Mahoma.

En mis aportaciones he pretendido respaldar la diferencia –claramente establecida y mantenida en los textos legales clásicos del islam– entre *Shari'a* (literalmente, «el camino») y *fiqh* (literalmente, «el entendimiento»). Mientras que el primer término alude a la ley revelada, el segundo es la ciencia de la jurisprudencia musulmana, el proceso de los intentos humanos para discernir y extraer reglas legales de las fuentes sagradas del islam, junto con las “leyes” que resultan de este proceso. Lo que conocemos como *Shari'a* es sólo una interpretación, una forma de entenderlo; mientras que *fiqh* –como cualquier otro sistema de jurisprudencia o ley– es humano y mundano, al tiempo que temporal y local. Cualquiera que reivindique que una ley concreta o regla legal es *Shari'a* está reivindicando una autoridad divina para algo que de hecho es una interpretación humana. Creo que es crucial considerar esta distinción, separar lo sagrado del cuerpo legal de leyes comúnmente subsumido bajo la etiqueta de *Shari'a* o ley islámica. Sin esta diferenciación, la reinterpretación y el cambio legal se hace difícil si no imposible.

Punto de inflexión

En 1979 dos hechos marcaron un punto de inflexión en la política en las relaciones entre el islam y el feminismo, ambos globales y locales. El primero fue la adopción por parte de la Asamblea General de la ONU de la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, que dio un claro mandato legal internacional a la noción de los derechos de la mujer como derechos humanos y a quienes abogaban por la igualdad ente mujeres y hombres. El segundo evento fue la revolución iraní que marcó el fin de la monarquía respaldada por EE UU e introdujo la República Islámica, que buscó (re)introducir leyes conforme a la jurisprudencia islámica tradicionalista. Esto marcó un punto de inflexión en el renacimiento del islam, tanto como fuerza espiritual como política, y en algunos países musulmanes abrió la puerta para revertir el proceso de secularización de las leyes y el sistema legal que había empezado con anterioridad.

Las décadas que siguieron fueron testigo de una expansión concomitante, global y localmente, de dos marcos de referencia opuestos e igualmente potentes. Por una parte, el marco de derechos humanos e instrumentos tales como la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres brindaron a las activistas por los derechos lo que más necesitaban: un punto de referencia, un lenguaje y las herramientas para resistir y desafiar al patriarcado. Durante la década

de los ochenta del siglo XX se produjo la expansión del movimiento internacional de mujeres y de las ONG de mujeres en todo el mundo, incluyendo los países musulmanes. A finales de los noventa, el movimiento transnacional incidió aún más en la idea de que la violencia contra las mujeres es una violación de los derechos humanos, logrando introducirla en la agenda de derechos humanos de la comunidad internacional. En sus campañas, las activistas por los derechos hicieron visibles varias formas de discriminación y violencia de género enraizadas en tradiciones culturales y prácticas religiosas; la protección contra esa violencia se convirtió en una demanda clave.

Por otra parte, en contextos musulmanes las fuerzas islamistas –en el poder o en la oposición– empezaron a invocar el islam y la *Shari'a* como instrumento legitimador para dar marcha atrás en el proceso de reforma y secularización de las leyes y los sistemas jurídicos. Conectando con las demandas populares de justicia social, el eslogan de los islamistas de «vuelta a la *Shari'a*» condujo a la implantación de políticas de género regresivas, con consecuencias devastadoras para las mujeres: códigos de vestido obligatorios, segregación de sexos y reinstauración de castigos crueles y de anticuados modelos patriarcales y tribales de relaciones sociales.

Todos estos hechos aumentaron la brecha entre quienes se consideraban musulmanes religiosos y quienes se definían como laicos, e intensificaron el conflicto entre islamistas y feministas. Alimentado por viejos estereotipos, se reabrió la antigua polémica entre islam y Occidente. Los islamistas pintaban el feminismo como una extensión de las políticas colonialistas y una conspiración occidental para minar el modo de vida musulmán, y de ahí que debía rechazarse en nombre del islam. Muchas mujeres activistas por los derechos, por otra parte, atacaron las regresivas políticas islamistas utilizando anticuadas narrativas orientalistas del islam como inherentemente incompatible con la Modernidad y la igualdad de género.

A principios de los años noventa, el conflicto entre estos “-ismos” rabiosamente opuestos encontró una especie de solución en la aparición de un nuevo discurso de género que fue denominado «feminismo islámico». Sin embargo, la mayor parte de lo así etiquetado desde la academia y los medios de comunicación rechazaba bien el componente de «islámico», o bien el de «feminismo». Si procedían de un entorno religioso y enarbolaban los derechos de la mujer dentro de un marco de referencia islámico, querían evitar cualquier asociación con el término «feminismo», y su activismo de género era una mezcla de conformidad y desafío. Si procedían de un entorno laico y defendían los derechos de la mujer desde discursos feministas más amplios, rechazaban ser incluidas bajo la etiqueta «islámico» –aunque muchas de ellas situaban su feminismo dentro del islam–. Aquellas vinculadas al islam político adoptaron posiciones contradictorias e hicieron declaraciones confusas respecto a la equidad de género. Para ellas, el proyecto más amplio de lograr el poder y establecer el Estado islámico fue prioritario sobre la equidad y la democracia.

Por lo tanto, el término «feminismo islámico» planteaba un problema. Las mujeres que nosotras –la academia y los medios de comunicación– llamamos «feministas islámicas» no hablan con una sola voz; las posiciones que adoptaron fueron locales, diversas, múltiples y en constante evolución. Todas buscaban la justicia de género y la equidad para las mujeres, pero no siempre coincidían en cuanto a qué constituye «justicia» o «equidad» o las mejores formas de conseguirlas. Consideré fútil e incluso contraproducente tratar de clasificar estas diversas voces en categorías definidas y generar definiciones. Para entender un movimiento que todavía

se está formando, creo que debemos empezar por considerar cómo lo describen sus oponentes, en otras palabras, las resistencias a las que ha tenido que enfrentarse. Ha habido y aún hay tres grandes categorías de oponentes al «proyecto feminista en el islam»: quienes se identifican como musulmanes tradicionalistas, los fundamentalistas islámicos y los fundamentalistas laicos. Los musulmanes tradicionalistas son aquellos que se resisten a cualquier cambio en lo que consideran modos eternamente válidos, sancionados por una *Shari'a* inamovible. Los fundamentalistas islámicos –o islamistas– abogan por el islam político y persiguen cambiar las actuales prácticas volviendo a lo que reivindican es una versión “más pura” de la *Shari'a*, la que esperan implementar a través de la maquinaria del Estado-nación moderno. Quienes se encuadran como fundamentalistas laicos niegan que leyes o prácticas sociales basadas en la religión puedan ser justas, igualitarias o relevantes en la actualidad; pueden llegar ser tan dogmáticos e ideológicos como sus contrapartes religiosos.

Como cualquier ideología, el islam político lleva la semilla de su propia mutación, que lleva a algunas consecuencias paradójicas e inesperadas. La agenda islamista de «vuelta a la *Shari'a*» y la defensa de reglas patriarcales como «la Ley de Dios» como promotoras de un auténtico modo de vida islámico sacó del armario los textos de jurisprudencia clásicos. Su intento de traducir las nociones patriarcales de género en políticas provocó en las mujeres una creciente crítica a tales ideas, y alentó el activismo entre las feministas laicas, quienes ahora contaban con el respaldo de la legitimidad del discurso internacional de derechos humanos. Un número creciente de mujeres cuestionó la existencia de un vínculo inherente entre los ideales islámicos y el patriarcado, y no encontró contradicción entre su fe y su aspiración a la equidad de género. El islam político les dio por primera vez el lenguaje para sostener una crítica de los sesgos de género de las leyes musulmanas de la familia, y así abrió un espacio, una arena, para la crítica interna de las lecturas patriarcales de la *Shari'a* sin precedentes en la historia musulmana. Es cierto que siempre hubo algunos juristas y reformadores musulmanes que argumentaban a favor de una interpretación igualitaria de la *Shari'a*, pero, en mi opinión, solo a finales de los ochenta emergieron desde dentro de la tradición voces críticas y un trabajo académico en forma de literatura que merezca la etiqueta de feminista, en el sentido de que se apoya y alimenta de un análisis feminista que inserta el género como categoría de pensamiento dentro del conocimiento religioso.

Entre tanto, después de los atentados del 11-S en EE UU se sucedieron las políticas de la “guerra contra el terror”, las invasiones ilegales de Afganistán e Irak (ambas parcialmente justificadas como promoción de la democracia y de los derechos de las mujeres), las posteriores revelaciones de los abusos de Guantánamo, Abu Ghraib y Bagram y el doble rasero empleado en la aprobación de las sanciones de la ONU. Todo ello, a ojos de muchos, desacreditó tanto los derechos humanos internacionales como los ideales feministas. Al mismo tiempo, el atractivo del islamismo para muchos musulmanes se ha visto afectado por las violaciones de los derechos humanos cometidos por islamistas extremistas en el poder, principalmente los talibanes en Afganistán, la línea dura de la República Islámica de Irán y los mandatarios de algunos otros países musulmanes. La brecha entre estos ideales y las prácticas de algunos de sus defensores ha suscitado de forma creciente acusaciones de hipocresía. Cuando la primera década de este siglo ha dado término, tanto el «feminismo» –actualmente identificado con las leyes de los derechos humanos internacionales y su política– y el «islam» –actualmente reducido con frecuencia a los islamistas y su eslógan de «vuelta a la *Shari'a*»– han perdido legitimidad y autoridad moral entre numerosos colectivos.

Con estos acontecimientos como telón de fondo, algunas de nosotras, como académicas y activistas, nos unimos para la creación de Musawah, un movimiento global por la justicia y la igualdad de la familia musulmana. Los acontecimientos del siglo XX nos enseñaron que, dados los estrechos vínculos entre religión e identidad política en los contextos musulmanes, no puede haber justicia ni cambio duradero hasta que el patriarcado sea separado de la *Shari'a*. Sabíamos que si queríamos abolir las leyes y costumbres patriarcales entre las poblaciones musulmanas, no era suficiente –y a veces era contraproducente– rechazarlos como anacrónicos o atacarlos solo sobre la base de los derechos humanos. Para lograr un cambio sostenible y bien enraizado necesitamos diálogo y consenso; debemos exponer las injusticias que surgen de las costumbres y leyes patriarcales y que toman su legitimidad de una lectura concreta de los textos sagrados del islam y ofrecer alternativas defendibles y globales dentro del marco de reconocimiento de la igualdad y la justicia en el islam. Solo entonces nos podremos liberar de la aparente disyuntiva entre la amenaza por parte de aquellas personas que quieren imponer interpretaciones patriarcales de los textos sagrados del islam, y la “panacea” de aquellas que luchan por un proyecto global hegemónico neocolonialista en nombre de los derechos humanos y del feminismo.

Musawah fue emprendido por Hermanas en el islam, el grupo de derechos de las mujeres de Malasia que desde su fundación en 1991 no ha tenido reparos en ser tildado de feminista e islámico.⁷⁰ La idea original que inspiró la creación de Musawah fue la campaña de las mujeres marroquíes en pro de una ley de familia igualitaria, que se llevó a cabo con éxito en 2004. Tomando el eslogan de las mujeres marroquíes – «El cambio es necesario y el cambio es posible»– establecimos nuestra visión, principios y fundamentos conceptuales del movimiento en el documento de «Musawah Framework for Action».⁷¹ Nuestro objetivo fue vincular a la academia y el activismo y aunar nuevas perspectivas de las enseñanzas del islam, los principios universales de los derechos humanos, los derechos fundamentales y garantías constitucionales, y las realidades de hombres y mujeres de hoy con el fin de defender que, actualmente, la igualdad en la familia musulmana es tanto necesaria como posible y que negar esa igualdad en nombre del islam y la tradición debe ser firmemente rechazado.

Más allá del «islam» vs. «feminismo»

Concluiré reuniendo los diferentes elementos de este texto y exponer explícitamente lo que ha quedado implícito en mi razonamiento.

Primero, uno de los asuntos fundamentales que han enfrentado las mujeres musulmanas en su lucha por la igualdad es el vínculo entre las dimensiones política y religiosa de la identidad en contextos musulmanes. Este lazo no es nuevo –hunde sus raíces en la era colonial–, pero adoptó una expresión novedosa y bien diferenciada en los setenta con el resurgimiento del islam como fuerza espiritual y política. Con el fin de la era colonial, el ascenso de regímenes laicos y despóticos en los países musulmanes y la represión de las fuerzas progresistas dejaron un vacío que fue llenado por los movimientos islamistas. Fortalecidos de forma espectacular por el éxito de la revolución iraní de 1979, los movimientos islamistas ganaron impulso con

⁷⁰ Para más información, ver la web de Hermanas en el islam. <http://www.sistersinislam.org.my>

⁷¹ Disponible en cinco idiomas en la web de Musawah. <http://www.musawah.org>

el posterior fracaso percibido del comunismo. Pero no fue hasta el ascenso de los *neocon* en EE UU y su respuesta a los acontecimientos del 11-S –en particular, las invasiones de Afganistán en 2001 y de Irak en 2003– cuando las mujeres musulmanas se encontraron en un fuego cruzado. Ambas invasiones fueron parcialmente justificadas en nombre de “salvar a las mujeres musulmanas”. Los *neocon* de EE UU y los partidos de derecha europeos promovieron ostensiblemente a mujeres de procedencia musulmana tales como Ayaan Hirsi Ali, quien ha aireado a los cuatro vientos su crítica de lo que entiende por islam, aunque su conocimiento es en efecto tan dogmático y patriarcal como el de los islamistas a los que se oponen.

Segundo, en las últimas dos décadas del siglo XX el choque entre el islam político y el feminismo dio lugar a un discurso de género que es islámico en su lenguaje y fuentes de legitimidad aunque es feminista en sus demandas. Este nuevo discurso, que apoya Musawah, ofrece un nuevo compromiso, un diálogo valioso entre islam y feminismo. Un verdadero diálogo solo es posible cuando las dos partes se tratan mutuamente como iguales y con respeto, de otro modo, será un diálogo de sordos. Para iniciar tal diálogo debemos estar dispuestos primero, a escuchar los argumentos de la otra parte y segundo, a cambiar nuestra posición llegado el caso. El feminismo dominante necesita analizar su propia relación tortuosa con la religión y reexaminar sus dogmas ahora que la religión ha emergido en el espacio público y que se han cuestionado seriamente las tesis de que la modernización supondría la limitación de la religión al ámbito privado. Las feministas necesitan reconsiderar por qué y cómo durante el siglo XX el feminismo se convirtió en firme aliado del laicismo hasta el extremo de que para ser feminista tenías que ser laica. ¿Qué significa ser “laica” o “religiosa” en el contexto actual?

Para aquellas de nosotras comprometidas con la justicia para las mujeres en un mundo justo no hay otra opción que reunir las perspectivas islámica y feminista. El lanzamiento de Musawah no representa solo la inauguración de una fase en la lucha contra los intentos islamistas de reinstaurar la desigualdad de género. El surgimiento del Movimiento Verde en Irán en 2009 es otro de estos indicios. Como se ha indicado desde numerosos foros de análisis, este movimiento puede haber empezado como una protesta contra unas elecciones fraudulentas, pero pronto se convirtió –y así ha seguido siendo– en un movimiento por los derechos civiles en el que las mujeres iraníes han sido el actor más destacado.

Si mi análisis es correcto, el año 2009 puede resultar haber sido tan importante como 1979. Los acontecimientos en el mundo árabe a principios de 2011, que muchos –desde Washington hasta Tel Aviv y Teherán– han interpretado como ecos de la revolución de Irán de 1979, se han inspirado, de hecho, más explícitamente en el opositor Movimiento Verde de 2009. Los islamistas en el poder, como sus enemigos en los gobiernos occidentales, por no mencionar a los medios de comunicación dominantes, continúan interpretando los acontecimientos en los países musulmanes a través del prisma de dicotomías como “laico” vs. “islámico”. Musawah y el Movimiento Verde han mostrado que esta dicotomía es tan falsa como arbitraria, y los acontecimientos de 2011 están demostrando que la lucha real –en la cual la lucha de las mujeres musulmanas por la justicia de género ha sido rehén durante el siglo XX– es la que se libra entre el despotismo y la democracia.

La construcción de ciudadanía desde la práctica feminista de mujeres indígenas

*María Teresa Munguía Gil*⁷²
Germán Méndez Cárdenas

«Un soplo, un respiro puede detonar el movimiento de la transformación, si, solo si, el espectro de la conciencia toma su tiempo, y escucha el mensaje que se asienta en la propia conciencia, para despertarla, resignificarla y reconstituirla; para reorganizar la vida cotidiana».

María Teresa Munguía Gil

Antecedentes

En los distintos territorios de México, las mujeres indígenas se han constituido como actoras políticas en las últimas dos décadas. Ellas han abierto espacios públicos de debate, han constituido organizaciones civiles y han accedido a formación académica por lo que han obtenido visibilidad pública. Sin embargo, en el contexto nacional su propio feminismo está en constante conformación en su condición de indígenas, como lo indican los Encuentros indígenas, la Red de Mujeres del Sureste, o la red de Promotoras y Asesoras Rurales. En este proceso, se configura la herencia cultural en donde se gesta la lucha por la participación activa y definida de las mujeres en una encrucijada transcultural.

A partir de 1994, tras la revolución del movimiento zapatista las mujeres indígenas aparecen en las ciencias sociales como actoras políticas y arquitectas de su propia historia en México.⁷³ Sin embargo, la marginalidad es aún el punto de confluencia en la articulación del feminismo indígena; mujeres subalternas y desposeídas que se reúnen para conformar actividades alternativas a su cotidiano; alternativas al poder hegemónico de la economía mundial, y a las identidades escindidas que este genera.

Centraré mi atención en una pequeña precisión histórica de la identidad de las mujeres mayas –aún escindida, que mana de la asignación cultural y patriarcal poscolonial– que conserva vestigios de la apropiación que hicieron los hombres y las instituciones sobre sus cuerpos. Primero, el control a partir de la imposición de un Dios y el pudor emanado de los principios religiosos; después, la usurpación de sus cuerpos con el derecho de pernada y la violación de sus derechos sexuales; y, finalmente, el modelo económico imperante, y su irresponsable afianzamiento de la división sexual del trabajo, denigra el rol de las mujeres, asumiéndolas como sujetos

⁷² Teresa Munguía es profesora investigadora de la Licenciatura en Comunicación Social de la Facultad de Ciencias Antropológicas en la Universidad Autónoma de Yucatán. Integrante del Colectivo Sinergia y de la Red de Género y Medio Ambiente. Germán Méndez Cárdenas es doctorando con Maestría en Estudios Regionales. Las reflexiones que se presentan en este texto se sustentan en la experiencia de la autora y de las mujeres mayas de los Chenes, como parte de una organización civil, que cumplió su ciclo.

⁷³ E. Pérez, «Dificultades y contradicciones en la configuración de las identidades masculinas nahuas de tres generaciones de hombres de la sierra norte de Puebla: estudio de caso», tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2010, p. 55.

pasivos a lo largo de la historia e insertándolas en la representación social de la objetivación del cuerpo.

Las mujeres inscritas en esas identidades suscriben pactos a partir de la histórica división sexual del trabajo y de las imperiosas necesidades económicas; ponen de manifiesto así nuevas formas de organización productiva descentradas de la actividad familiar, pero encaminadas a mejorar la economía y el bienestar de la familia. Se articulan como colectividad en una carrera de tiempo e historia personal y colectiva en la que van construyendo alternativas comunes a sus necesidades económicas.

La mujer chenera una mirada que germina

La región de los Chenes⁷⁴ se encuentra en el corazón de la selva. La cosmogonía maya se mantiene como espacio integrado en sus actividades de producción apícola, siembra tradicional de roza, tumba y quema⁷⁵ o actividades ganaderas. Los principales cultivos son el maíz, el frijol, la calabaza y el chile junto con otros vegetales como la yuca, el tomate, la sandía, y el camote. Es preciso advertir que las mujeres mayas cheneras permanecen en los márgenes de esa cosmovisión y que son excluidas de esas actividades vinculadas a la naturaleza. Por el contrario, en la actividad del solar⁷⁶ la mujer es prácticamente la única que se hace cargo de la cría de animales, de cosechar los árboles frutales, las hortalizas y la miel de *Xunan Cab Melipona beecheii*,⁷⁷ de cultivar y cuidar las plantas medicinales y de arreglar las plantas de ornamento.

La actividad productiva de las mujeres está codificada por su rol, de ahí que su vínculo con los bienes privados, públicos y comunitarios este tipificado culturalmente desde la condición de subalternidad; en ese escenario, las mujeres desaparecen simbólicamente del espacio común para posicionarse en el espacio privado, el solar y la unidad doméstica. En este paralelismo subjetivo y simbólico de la relación *mujeres-naturaleza-economía* algunas cheneras se preguntaron si sería posible organizarse en algún proyecto productivo, y así fue como una líder local, con el apoyo de la facilitadora externa, emprendió una estrategia de participación de las mujeres en proyectos de desarrollo alternativo. La mirada de las mujeres cambio del escenario de la unidad doméstica a la actividad colectiva entre ellas. Aunque la iniciativa tuviera en perspectiva el interés económico y personal, a través de la acción fue germinando un sujeto colectivo.

⁷⁴ Se conoce como Chenes al municipio de Hopelchen, Campeche, en México, ya que los frailes españoles realizaron excavaciones para encontrar agua, siendo estas denominadas por la población maya como *jol ch'e'en*, que quiere decir agujero silencioso (B. Sierra, *Breve historia de Campeche* [Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana. FCE/Colegio de México. México, 1998, p. 83. Hopelchén significa cinco pozos.

⁷⁵ Método de preparación de la tierra en épocas concretas del calendario agrícola. *Roza*, poda y deshierbe; *tumba*, cortar y desmontar; y *quema* de los residuos generados a fin de dejar las cenizas como sustrato para la siembra.

⁷⁶ Los solares son los agroecosistemas en los que habitan las unidades familiares campesinas. Estos sistemas proveen a la familia de frutas, vegetales, plantas medicinales y de ornamento, condimentos, leña, fibras, animales menores e incluso peces o crustáceos. Son espacios de trabajo y de descanso, donde ocurren las primeras etapas de crianza de las hijas y los hijos, donde se almacenan y transforman las cosechas. En su seno ocurren procesos de selección, domesticación y conservación de especies vegetales o animales, o se ensayan nuevas tecnologías. M. de L. Godínez Guevara, «El Trabajo con Mujeres en la comunidad de San Fernando, municipio de Sotepan Veracruz en la búsqueda de aprovechamiento alternativo de sus solares», s/f, Documento en línea <http://www.raises.org/documentacion/documentos/manejocampesino/pssm.PDF>

⁷⁷ *Melipona beecheii* es una especie de abeja denominada en maya como *Xuna'n Cab*.

Así se fundó la Muuch Kambal AC,⁷⁸ una organización de mujeres líderes indígenas empeñadas en la tarea de desafiar la marginalidad a través de la interacción comunicativa, el espacio de diálogo y encuentro en su lucha por los derechos de las mujeres indígenas. No bastan las acciones educativas, laborales y políticas para transformar positivamente la autoestima de las mujeres: es preciso intervenir específicamente.⁷⁹ Así, el feminismo aparece como parte de un proceso de acompañamiento comunal, de formación ideológica, epistemológica y metodológica, cuya relevancia se finca en el espacio simbólico colectivo innovado por las mujeres cheneras, «...muchas veces en disputa con otros discursos críticos y con los procesos políticos relevantes de su contexto local».⁸⁰

Se trata de un espacio simbólico donde reconstruyen y resignifican su identidad y se organizan a través de una acción colectiva como es el manejo del «solar integral», la producción de miel de *Xunan Cab Melipona beecheii*, la producción de plantas ornamentales en vivero, la panadería y el molino comunitario; espacios en donde definen la arquitectura de su empoderamiento a través de la participación en talleres de reflexión crítica de la situación de las mujeres. El proceso metodológico feminista retoma cinco ejes: a) sensibilización con respecto a su condición, posición e identidad como mujeres; b) el empoderamiento como forma de legitimar la lucha por sus derechos; c) la conciencia ciudadana; d) la participación ciudadana; y, e) el acceso a los espacios públicos y de poder local. El trabajo realizado durante siete años repercutió en las familias y comunidades en las que viven todas las mujeres que participaron, por un lado obtuvieron mayor seguridad personal para hablar, exigir y dialogar y, por otro, el proceso obtuvo el reconocimiento de toda la población.⁸¹

Convertida la Muuch Kambal en líder regional, acompañó los procesos de transformación de la condición de opresión de sus pares a partir de esa relación *mujer-naturaleza-economía*, asumiendo espacios de gestión con instituciones, con dependencias de gobierno, con autoridades municipales y estatales; confrontándose con las formas de ejercicio de poder no solo patriarcal sino burocrático. Su respuesta asertiva, respetuosa, las llevaba a exigir la atención del otro sin discriminación, ni autoritarismos:

Primero nos tardaban tres horas para atendernos, el funcionario se burlaba de nosotras por no comprender los formatos para tramitar el proyecto, después le

⁷⁸ Muuch Kambal AC, es una organización indígena maya que trabaja como líder local desde 1995, su nombre significa “aprendiendo junto/as” y fue constituida legalmente en el año 2000, para impulsar acciones de desarrollo sustentable en el Municipio de Hopelchen, Campeche. Ha gestionado distintos proyectos, financiada económicamente por la asociación civil Educación Cultura y Ecología AC, quien la acompañó en su proceso de empoderamiento. Obtuvo financiación de organismos internacionales como la Asociación Alemana para la Educación de Adultos y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, de instituciones gubernamentales como la Secretaría de Desarrollo Social y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Conformó la Red de Mujeres Emprendedoras de la Península. Capacitó y acompañó a 12 grupos de mujeres en programas de derechos humanos con perspectiva de género. Se vinculó a más de 20 organizaciones a nivel nacional a través de la Escuela de «Dirigentas Campesinas», organización que hoy día tiene incidencia en el ámbito municipal.

⁷⁹ M. Lagarde, «El feminismo y la mirada entre mujeres. Nueva ética para nuevos liderazgos», [ponencia], Seminario Internacional Sobre Liderazgo y Dirección Para Mujeres, «Poder y Empoderamiento de las Mujeres», Valencia, 2 y 3 de abril de 2003.

⁸⁰ M. Millán, «Revistas y políticas de traducción del feminismo mexicano contemporáneo», *Revista Estudios Feministas*, 17, 2009, p. 820.

⁸¹ Documento interno de Evaluación de Equidad de Género en Chenes, EDUCE, 2004.

hablamos que teníamos derecho a ser escuchadas y que no por tener desconocimiento de un formato, no podríamos aprender a llenarlo, así lo fuimos ganando, después de dos años es nuestro asesor y nos ayuda en todo lo que necesitamos.⁸²

El poder se transforma en el momento mismo de la interacción comunicativa consciente y cuando las mujeres han tomado la decisión de empoderarse son capaces de enfrentarse a cualquier reto.⁸³ No hay que olvidar que para la construcción de ciudadanía es precisa una gran dosis de creatividad; con este proceso de diálogo entre pares se extendió su conceptualización de ciudadanas, lo que a día hoy ha supuesto un ejercicio de constante negociación para ser reconocidas como sujetas de derecho... es decir, tomar la esfera pública y ampliar sus derechos en la esfera privada, subvirtiendo el orden familiar y comunitario en el marco de su esfera social.⁸⁴

Estamos ante un caso de *feminismo local* capaz de generar una agenda a partir de la realidad concreta de las mujeres mayas de la región de los Chenes en Campeche, que si bien coincidía con las luchas feministas en México y Latinoamérica en relación a los derechos de las mujeres indígenas, tiene su propia especificidad cultural y temporal. Las feministas mayas tomaron su mundo simbólico para acabar con su opresión, algo que diferencia su lucha de las de otros movimientos indígenas, o de la lucha política e ideológica que se enfrenta a la condición de desigualdad en la que viven las mujeres. Mediante un proceso de mirarse en la otra, compartir su marginalidad, su dependencia vital⁸⁵ y su esperanza de libertad, abrieron espacios para la articulación, la reflexión, la confrontación asertiva, revelaron el poder hegemónico en el interior de sus identidades y deconstruyeron sus prácticas para formalizar su lucha en pie de igualdad para una nueva forma de vida; desde el interior de sí mismas para la lucha colectiva; la lucha política por la igualdad.

La situación de las mujeres indígenas feministas de los Chenes ha cambiado: ahora defienden su manera de pensar, deciden por sí mismas, tienen más información y conocen sus derechos.

Viviendo el poder y el feminismo

Las mujeres de los Chenes tienen su propia utopía: *reivindicarse-reivindicando a sus pares* para juntas deconstruir el poder patriarcal presente en sus vidas, comunidades y regiones. El esfuerzo es grupal y colectivo, se valora y reconoce a cada mujer y sus aportaciones, se contribuye a crear autoridad de las mujeres.⁸⁶ Ahora las feministas indígenas *luchan por dialogar las diferencias*, por asumir su responsabilidad individual, por el trabajo cooperativo, y centran su fuerza, su empoderamiento y su

⁸² Comentario de Leydi Pech, Documento Interno de Evaluación de las acciones de la Organización Muuch Kambal, 2002.

⁸³ M. Lagarde, *op.cit.*, 2003.

⁸⁴ G. Gutiérrez, «Identidad Política y Ciudadanía: Los puentes de una democracia por realizar» en *Democracia y Luchas de Género. La construcción de un nuevo campo teórico y político*. Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), p. 124.

⁸⁵ Según Marcela Lagarde se debe a que han sido privadas de autonomía vital, de independencia para vivir, del gobierno sobre sí mismas, de la posibilidad de escoger y de la capacidad de decidir sobre los hechos fundamentales de sus vidas y del mundo.

⁸⁶ M. Lagarde, *op. cit.*, 2003.


capacidad revelada en el ejercicio ciudadano y de gobernanza en igualdad en su municipio.

Es un *espacio de agencia*, entendida esta como la capacidad de acción colectiva para incidir, negociar, transformar el yo y el tú, el nosotras y la otredad, incorporando en su lucha la inclusión de la mujer en los programas, en el presupuesto público, en el municipio. Estas mujeres son líderes para la transformación y construyeron su liderazgo a partir de su empoderamiento; su poder interior sirvió para fortalecer los liderazgos y construir en colectivo el poder de cada una como indígena... «el feminismo es fundamentalmente pacifista y antibélico [...] La guerra, en todas sus formas y expresiones ha sido instrumento vertebral del poder, del (des)orden y del dominio del sistema patriarcal.»⁸⁷ Por ello, la interacción comunicativa, la apelación a la conciencia a través de la libertad de expresión con asertividad, es la vía de lucha para las mujeres mayas de los Chenes.

La práctica feminista indígena, *trasciende el ámbito local*. La relación entre mujeres va generando confianza y contribuye a que las demás nos sensibilicemos. Nos permite confrontar la condición de las mujeres de aquí con las de otras regiones.⁸⁸ El intercambio con otras indígenas feministas de México y Latinoamérica es vital.

⁸⁷ X. Bedregal, «Chiapas, reflexiones desde nuestro feminismo», *La Correa Feminista*, núm.1, vol. 1, 1994, p. 43.

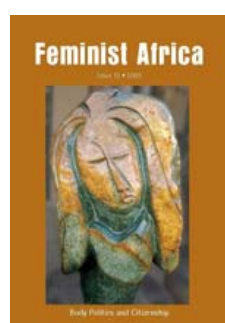
⁸⁸ Entrevista realizada a Andrea Pech en el Encuentro de dirigentas. Documento interno, EDUCE, 2000.

	<p>DESCOLONIZANDO EL FEMINISMO</p> <p>Selección de recursos</p> <p>CIP-Ecosocial Marzo de 2011</p>
---	--

Revistas

Feminist Africa

www.feministafrica.org



Feminist Africa es una revista editada por una comunidad académica feminista de África que proporciona una plataforma para la investigación intelectual y el activismo y el diálogo. Se enfoca en las complejas y diversas dinámicas de la creatividad y la resistencia que emergieron en el África postcolonial y la forma en que se manifiestan a tenor de la cambiante configuración geopolítica global del poder. La revista está guiada por el compromiso con la transformación de las jerarquías de género en África y busca transformar la injusticia y desigualdad en su contexto y diseño.

Publica dos números al año. Actualmente se ubica dentro del African Gender Institute en Ciudad del Cabo (Sudáfrica).

Africanas y Españolas en red

<http://www.reddemujeresporunmundomejor.org/es/noticias/118-primer-numero-de-africanas-y-espanolas-en-red>



Primer número de la revista de la Red «Africanas y Españolas en Red», resultado del esfuerzo colectivo del Secretariado de UNIFEM y de muchas de las asociaciones de la Red de Mujeres Españolas y Africanas por un Mundo Mejor (Network of Spanish and African Women for a Better World). El objetivo de la revista es facilitar la comunicación entre las organizaciones de la red y el intercambio de conocimientos y experiencias.

La Red ha creado una nueva web (actualmente en inglés pero será traducida a francés y español en breve) en la que puede seguir la actividad de la Comisión sobre el Estatus de la Mujer a través de un diario de sesiones, galerías fotográficas, diálogos online en los que pueden participar y entrevistas con participantes destacadas en la conferencias.

<http://csw.networkofwomenforabetterworld.org/>

Anuario Hojas de Warmi

<http://www.ub.edu/SIMS/hojas.html>

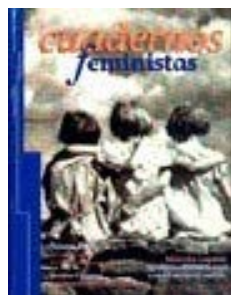


Publicación académica editada por el Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad, SIMS, del departamento de Antropología, Historia de América y África de la Universidad de Barcelona. *Anuario Hojas de Warmi* es una referencia de los estudios de género y la investigación feminista en España y con gran proyección sobre

América Latina. SIMS reinició en 1996 la publicación de *Hojas de Warmi* (revista semestral de la ONG Warmi) como *Anuario*, editando desde el nº 7 en adelante, pudiendo accederse desde este número a cada artículo por separado y a texto completo. El objetivo del *Anuario de Hojas de Warmi* (Warmi significa mujeres en idioma quíchua) es servir de plataforma de publicaciones de Estudios de las Mujeres y el Género de Catalunya, España y América Latina, con los objetivos Investigación para el feminismo, la cooperación y la solidaridad.

Cuadernos feministas

http://cuadernosfem.blogspot.com/2008/09/convergencia-de-feminismos_28.html



Cuadernos Feministas es un espacio de encuentro entre feminismos de izquierda. Nació en 1997 en México como parte de un proyecto editorial de *Convergencia Socialista Agrupación Política Nacional* como plataforma de convergencia del feminismo indígena mexicano y latinoamericano.

Después de diez años de publicación de la revista, en que se han publicado 29 números, con una gran diversidad temática, en 2008 la publicación pasó a editarse únicamente en versión digital. *Cuadernos Feministas*, en su décimo aniversario inició una nueva etapa, con el cambio de la publicación de la revista de papel a digital. Puede accederse a una lista de algunos de los artículos publicados en :

<http://www.convergenciasocialista.org.mx/cuadernos/>

Informes

African Women's Report 2009. Measuring Gender Inequality in Africa: Experiences and Lessons from the African Gender and Development Index, Economic Commission for Africa, 2009.

http://www.uneca.org/eca_resources/publications/books/awr/AWR09_FIN.pdf

El movimiento de las mujeres en América Latina, Boletín de recursos de información de Hegoa, nº 19, octubre de 2009.

<http://boletin.hegoa.efaber.net/mail/8>

Impactos de la crisis sobre los derechos de las mujeres. Principales tendencias mundiales, serie de 11 informes, Association for Women's Rights in Development, 2009.

<http://www.awid.org/eng/About-AWID/AWID-News/Briefs-The-Impact-of-the-crisis-on-Women>

Mujeres y medio ambiente: admiraciones e interrogantes, ACSUR-Madrid, 2010.

<http://www.acsur.org/ACSUR-Madrid-publica-Mujeres-y>

Reivindicaciones feministas para una ciudadanía transformadora. Derechos económicos de las mujeres, mujeres en situación de conflicto, incidencia política y participación ciudadana de las mujeres, ACSUR-Las Segovias, /UPV/Hegoa, noviembre 2010.

http://www.acsur.org/Reivindicaciones-feministas-para_1275

Rodas Morales, R., *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del Movimiento de Mujeres del Ecuador*, documento de trabajo nº 4, ACIDI, abril 2002.

<http://www.ecuatorianistas.org/encuentro/2002/ponencias/rodas.pdf>

Violencia sexual y migración. La realidad oculta de las mujeres subsaharianas atrapadas en Marruecos de camino a Europa, Médicos Sin Fronteras, marzo de 2010.

http://www.msf.es/sites/default/files/publicacion/BP%20ViolenciaSexual-Marruecos%20ESP_13-04-2010.pdf

Libros

Moghadam, V.M., *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (EE UU), 2005.

---, *Modernizing women. Gender and social change in the Middle East*. Lynne Rienner Publishers, Londres 1993.

Mohanty, C., *Feminisms without Borders*, Duke University Press, Durham (Carolina del Norte, EE UU), 2003.

Suárez Navaz, L.; Hernández Castillo, R.A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008.

Suárez, L.; Martín, E.; Hernández, R. (coords.), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, Ankulegi Antropología Elkartea, Donostia-San Sebastián, 2008.

Tsikata, D. y Golah, P. (eds.), *Land Tenure, Gender, And Globalization*, International Development Research Center, 2010.

Artículos

Cabanas, A., «Feminismo indígena. Entrevista a Lorena Cabnal», *Pueblos*, septiembre de 2010.

http://www.insurrectasy punto.org/index.php?option=com_content&view=article&id=4806:feminsimo-indigena-entrevista-a-lorenacabnal&catid=4: notas&Itemid=4

«Con la lucha de las mujeres zapatistas», *Antiglobalización*, enero de 2008.

<http://www.ecologistasenaccion.org/article10100.html>

García Grenzner, J., «Mujer, de clase baja y raza oprimida: tres razones para la rebelión», *Diagonal*, 26 de mayo-8 de junio de 2005. Entrevista a Angela Davis, destacada militante del movimiento de liberación negro y luchadora feminista.

<http://www.diagonalperiodico.net/antigua/pdfs07/44y45diagonal7-web.pdf>

Lombardo, M. J., «Las mujeres del Africa mutilada», *Observatorio de Conflictos*, 2005.

<http://www.rebellion.org/noticias/2005/4/13964.pdf>

Moghadam, V. M., «¿Qué es el feminismo musulmán? Por la promoción de un cambio cultural en favor de la igualdad de géneros», *CSCA web*, 2008

<http://www.nodo50.org/csca/agenda08/palestina/arti338.html>

Montero, J., «Sexo, clase, raza y sexualidad: desafíos para un feminismo incluyente», *Jornadas Feministas Estatales [España], Granada, 30 años después: aquí y ahora*, Granada, 5,6 y 7 de diciembre de 2009.

<http://www.feministas.org/spip.php?article248>

Moussa, J., «The rightful place of gender equality within Islam», *Open Democracy*, 24 de febrero de 2011.

http://www.opendemocracy.net/5050/janine-moussa/rightful-place-of-gender-equality-within-islam?utm_source=feedblitz&utm_medium=FeedBlitzEmail&utm_content=201210&utm_campaign=Nightly_%272011-02-25%2005%3a30%3a00%27#

Patxot, M.; Fourmont, G. «Entrevista a Shahla Sherkat, directora de la revista feminista iraní 'Zenan», *Público*, 18 de enero de 2008.

<http://www.nodo50.org/feminismos/spip.php?article231>

Pérez Ruiz, B., «Claves del feminismo africano», *Mundo negro*, n° 516, marzo 2007.

<http://www.combonianos.com/MNDigital/revista/marzo/feminismo.htm>

Ramírez, A.; Mijares, L., «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión», *Anales. Revista de Historia Contemporánea*, n° 24, 2008, pp. 121-135.

<http://revistas.um.es/analeshc/article/view/53911>

Ramírez, A., «Other Feminisms? Muslim Associations and Women's Participation in Morocco», *Etnografica*, vol. 10, n° 1 (Centro de Estudos de Antropologia, Universidade de Lisboa), 2006.

http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100006&lng=es&nrm=iso

---, «¿Oriente es oriente? Sobre feminismo e islamismo en Marruecos», *Revista Internacional de Sociología*, n° 39, noviembre-diciembre de 2004.

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1123044>

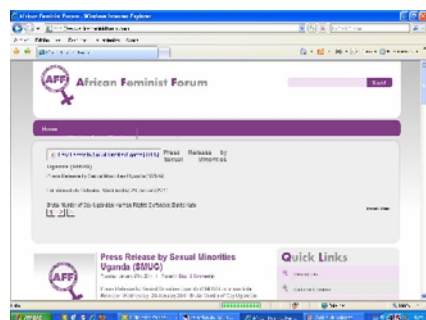
Sikand, Y., «Understanding Islamic Feminism: Interview with Ziba Mir-Hosseini», por, 7 de febrero, *Countercurrents*, 7 de febrero de 2010.

<http://www.countercurrents.org/sikand070210.htm>

Webs

African Feminist Forum

<http://www.africanfeministforum.com/>

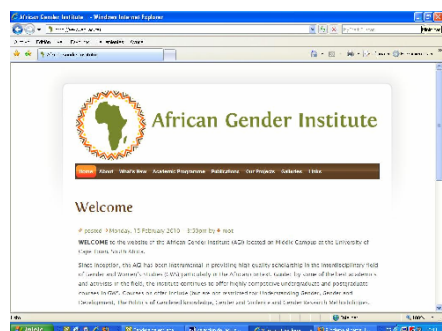


Plataforma de feministas africanas procedentes del ámbito académico, el activismo y el periodismo.

Una de sus principales actividades en la organización de foros, de los que hasta ahora, los grupos nacionales han organizado cuatro encuentros en distintos países del continente africano. Las conclusiones están disponibles en la sección de Recursos en la web.

African Gender Institute, Universidad de Cape Town

<http://www.agi.ac.za/>



(GWS Africa).

Instituto de Estudios de Género de la Universidad de Ciudad del Cabo dirigido por la académica Amina Mama. El centro ha sido clave en promocionar becas en el ámbito interdisciplinar de los estudios de mujeres y género, particularmente en el contexto africano. Además de cursos en diferentes niveles de educación formal y no formal en el marco del continente, el centro promueve investigación a través de varios proyectos y promueve el activismo. Además, publica la revista académica *Feminist Africa* y aloja un centro de recursos para la enseñanza

Aminatare – Alianza Africana para los Derechos y Salud Reproductiva y Sexual de las Mujeres y las Niñas

<http://www.amanitare.org.za/>



transformación social.

Amanitare es una iniciativa de activistas africanas, grupos de mujeres y redes en torno a los derechos fundamentales de las mujeres a la salud reproductiva y sexual, la autonomía en las decisiones en esos ámbitos, y el derecho a la integridad física y a vivir libres de violencia y coerción. Esta iniciativa tiene como objetivo crear una plataforma de diálogo y consenso, el intercambio de información, la formación en habilidades para actividades de incidencia política y la generación de apoyo entre diferentes grupos dirigido a la

Otros recursos sobre la mujer en África pueden encontrarse en Mujeres en Red -

<http://www.nodo50.org/mujeresred/africa.htm>

Congreso Internacional de de Feminismo Islámico

<http://feminismeislamic.org/es>



El Congreso Internacional de Feminismo Islámico, impulsado por la Junta Islámica Catalana, ha organizado ya cuatro ediciones, reuniendo en el Estado español a destacadas pensadoras y activistas del feminismo islámico.

A través de su web se puede acceder a las conclusiones de los tres primeros congresos (2005, 2006 y 2008) y a los videos de las intervenciones del IV Congreso, celebrado en Madrid en octubre de 2010.

Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe

<http://www.11encuentrofeminista.org/>



Esta web da acceso a documentos del XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, celebrado en Ciudad de México del 16 al 20 de marzo 2009. Se puede consultar el programa, así como acceder al centro de medios donde está disponible el documento de la sesión plenaria final y documentación relacionada con el encuentro –como vídeos de entrevistas y fotografías–. Además, ofrece recursos de otros eventos, como el foro virtual dedicado a «Los fundamentalismos y los feminismos».

Feminismos

<http://www.nodo50.org/feminismos/>



Página web que aglutina información sobre mujeres, género y feminismos, accesible en diversos idiomas. La página aloja numerosos artículos y recursos ubicados en otras webs, prestando especial atención al feminismo islámico.

Resulta un buen punto de partida para explorar el tema a través de sus secciones: Recursos, Documentos, Temas a debate, Noticias, Visto y oído y Acciones.

Invisibles pero vitales: muestra fotográfica sobre la relación entre mujeres y medio ambiente – Exposición fotográfica

<http://www.acsur.org/Invisibles-pero-vitales-muestra>



Esta exposición de fotos se inscribe en la campaña de sensibilización «La tierra de las mujeres», de ACSUR-Madrid, que se centra en género, medio ambiente y desarrollo sostenible. Con ella se pretende visibilizar y reconocer el papel que las mujeres han desempeñado a lo largo de la historia en su relación con la naturaleza y, en general, con el mantenimiento de la vida. Todo ello, en un contexto global de crisis medioambiental (insostenibilidad del modelo de producción y consumo, degradación de ecosistemas, contaminación de los recursos naturales, etc.) y de desigualdades entre mujeres y hombres en todo el mundo.

Mujeres en Red

<http://www.mujeresenred.net/>



Mujeres en red, dirigida por Monserrat Boix, es una web que aloja artículos y recursos muy variados sobre feminismo, organizados secciones como Claves feministas, cultura, derechos, economía, educación, política, feminismos, salud o violencia de género.

La página es además punto de encuentro de las redes sociales, con una sección que da acceso a varios blogs y enlace a su perfil en Facebook, Twitter, YouTube y su propia red social.

ONU Mujeres – UN-INSTRAW. United Nations Entity For Gender Equality And The Empowerment Of Women

<http://www.un-instraw.org/es/>



Desde julio de 2010 UN–INSTRAW está integrada en ONU Mujeres. En esa fecha la Asamblea General de las Naciones Unidas creó [ONU Mujeres](#), la entidad de la ONU para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres. La creación de esta institución forma parte de la reforma de la ONU, y reúne los recursos y mandatos de diversas entidades con el objetivo de obtener un mayor impacto. Fusiona y da continuidad al trabajo de cuatro componentes del sistema de la ONU: División para el Adelanto de la Mujer (DAW); Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer (INSTRAW); Oficina del Asesor Especial en cuestiones de género (OSAGI); y Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM).

La página web de UN–INSTRAW recoge numerosos documentos de investigación en los ámbitos de participación política; paz y seguridad; migración y desarrollo; y eficacia de la ayuda.

SOBERANÍA ALIMENTARIA Y GÉNERO

<http://www.soberaniaalimentariaygenero.blogspot.com/>



El grupo de Soberanía Alimentaria y Género se constituyó en Sevilla en 2006. Promueve iniciativas de formación y sensibilización en torno al derecho de los pueblos a construir modos equitativos y sostenibles de producción, distribución y consumo de alimentos atendiendo al protagonismo de las mujeres del Sur y el Norte en estas luchas.

El blog proporciona información sobre cursos y encuentros en diferentes ciudades españolas y da acceso a documentos y recursos audiovisuales.



CIP-Ecosocial
c/ Duque de Sesto, 40, 28009
Madrid, ESPAÑA
Tel. +34 915 763 299
E-mail: cip@fuhem.es
<http://www.fuhem.es/cip-ecosocial/>