

HACIA LA DESOCCIDENTALIZACIÓN DE LOS FEMINISMOS¹

Un análisis a partir de las perspectivas feministas poscoloniales de Chandra Mohanty,
Oyeronke Oyewumi y Aída Hernández

Ximena Ron Erráez²

Resumen: Este artículo reflexiona sobre la consideración de la diferencia de las mujeres en razón de los contextos socio-culturales a los que pertenecen, de ahí que existan distintas formas de relaciones de poder en razón del sexo y disímiles estrategias de resistencia a la opresión. Para alcanzar el fin propuesto la autora analiza las principales obras de tres importantes referentes en el campo de los feminismos poscoloniales: Chandra Talpade Mohanty, Oyeronke Oyewumi y Aída Hernández Castillo, quienes abordan las diferencias entre las mujeres en razón de su matriz cultural a partir de diversos enfoques. En este orden, sobre la base de los criterios de las autoras y textos seleccionados, se plantea la *desoccidentalización* de los feminismos, esto es, la eliminación del tono eurocéntrico y etnocéntrico tanto de las teorías como de las prácticas feministas y el reconocimiento y resignificación de las experiencias de mujeres provenientes particularmente de contextos marginalizados.

Palabras claves: Feminismos. Poscolonialismo. Etnocentrismo. Cultura. Resistencias.

Abstract: This article will examine the differences between women arising from the various socio-cultural contexts in which they are rooted. These contexts result in distinct power relationships that reflect both sex and dissimilar strategies of resistance to oppression. I will analyze the main works of three important contributors to the field of postcolonial feminism: Chandra Talpade Mohanty, Oyeronke Oyewumi, and Aída Hernández Castillo. From distinct perspectives, they have tackled the issue of differences among women that can be traced to their cultural roots. From this point of departure, based on the authors' criteria and selected works, I will raise the issue of the *dewesternization* of feminisms, that is, the elimination of Eurocentric and ethnocentric tones both in feminist theories as well as in feminist practices. This includes the recognition and resignification of the experiences of women who especially speak from marginalized contexts.

Keywords: Feminisms. Postcolonialism. Ethnocentrism. Culture. Resistances.

¹ Este artículo forma parte de un proyecto de investigación doctoral que desarrolla la autora en el marco del Programa *Derecho, Justicia y Ciudadanía en el siglo XXI*, de la Universidad de Coímbra en Portugal (2013-2017).

² Abogada ecuatoriana, magister en Derecho Constitucional y candidata doctoral en Derecho con mención en Sociología por la Universidad de Coímbra en Portugal. correo electrónico: ximenaron_erraez@hotmail.com.

1. Introducción

Hablar de mujeres no resulta ser una tarea sencilla y más aún cuando se pretende reconocer las diferencias entre este colectivo de naturaleza claramente heterogénea. Es aún más compleja la tarea cuando uno de los factores que se utilizan para identificar y diferenciar características comporta el contexto socio-cultural de las mujeres como su lugar de enunciación. Así, este artículo se plantea sobre la base de una de las principales afirmaciones de los feminismos poscoloniales,³ esto es, las mujeres son distintas y no es posible establecer una única forma de opresión por razón de sexo, así como tampoco una sola forma de resistencia⁴ o lucha en contra de relaciones injustas de poder.

En este contexto, el objeto de esta investigación -que intenta ser objetiva-⁵ es establecer una reflexión acerca de la necesidad de *desoccidentalizar* los feminismos sobre la base de las principales obras de tres importantes referentes en el campo de los feminismos poscoloniales: Chandra Talpade Mohanty, Oyeronke Oyewumi y Aída Hernández Castillo, quienes abordan las diferencias entre las mujeres en razón de su matriz socio-cultural a partir de distintos enfoques.

Las autoras referidas, que pertenecen a contextos socio-culturales distintos entre sí en tanto sus lugares de enunciación se ubican en tres continentes diferentes, fueron seleccionadas debido a que representan perspectivas distintas y a su vez complementarias en el ámbito de las teorías feministas poscoloniales. Además, resulta claro que las tres teóricas están comprometidas con la visibilización de realidades y experiencias de mujeres de contextos marginados, es decir, mujeres consideradas inexistentes dentro de sus propios lugares de enunciación, en tanto habitantes paradigmáticas del otro lado de la línea.⁶

³ los “feminismos poscoloniales” son movimientos político-sociales complejos y dinámicos que pretenden transformar las relaciones asimétricas de opresión entre los sexos, a partir del cuestionamiento de categorías, conceptos e ideas, en relación al género, con la finalidad de proponer nuevos significados que consideren las experiencias de mujeres provenientes de realidades invisibilizadas.

⁴ La palabra resistencia será utilizada en este artículo, de acuerdo a la acepción del Diccionario de la Real Academia Española que establece “Dicho de un cuerpo o de una fuerza: Oponerse a la acción o violencia de otra.

⁵ Una de las propuestas epistemológicas del Profesor Boaventura de Sousa Santos, sostiene que el investigador debe ser objetivo y no neutro. Lo que implica, saber siempre de qué lado estamos. Si del lado de los oprimidos o del lado de los opresores. Debemos determinar con claridad para qué y para quién sirve lo que vamos investigar y utilizar todas las metodologías a nuestro alcance.

⁶ Para el Profesor Boaventura de Sousa Santos, el pensamiento moderno occidental es un *pensamiento abismal*, que divide la realidad en dos universos distintos. El universo “*de este lado de la línea*” que contiene todo aquello que es considerado válido para el pensamiento norte céntrico dominante; y, el universo “*del otro lado de la línea*”, que contiene todo aquello considerado inexistente, intrascendente, insignificante.

De esta manera, la investigación aborda inicialmente los principales antecedentes y características esenciales de los feminismos poscoloniales. En seguida, se determina la posición de Chandra Talpade Mohanty, a partir del análisis de sus dos clásicos ensayos: “*Under Western Eyes*” y “*Under Western Eyes’ Revisited*”, en los que se plantea un interesante debate sobre los denominados feminismos del tercer mundo en contraposición de los feminismos dominantes y de cómo las mujeres que pertenecen a estos contextos excluidos pueden luchar contra las desigualdades económicas, raciales y de género.

El estudio sigue con Oyeronke Oyewumi quien presenta la perspectiva feminista poscolonial africana, cuestionando la afectación que se genera en las mujeres africanas a partir de la homologación de la categoría *mujeres* sobre la base exclusiva de experiencias y realidades de mujeres ubicadas en países hegemónicos o nortecéntricos. Luego se incluye el punto de vista de Aída Hernández, quien habla desde el contexto social de las mujeres indígenas mexicanas y sus formas de enfrentar las particulares opresiones que entrecruzan la discriminación en razón de la raza y el sexo, y de cómo las mujeres indígenas abordan las relaciones injustas de poder y resisten a las opresiones.

Finalmente, el artículo presenta una breve comparación entre las ideas de cada una de las tres autoras precisando diferencias y semejanzas, y a partir de las consideraciones anteriores se formula la necesidad de *desoccidentalizar* los feminismos, considerando la urgencia de eliminar el tono eurocéntrico y etnocéntrico tanto de las teorías como de las prácticas feministas y reconocer las experiencias locales de mujeres de contextos marginalizados en cuanto a las diversas formas de resistencia a las opresiones en razón del sexo.

2. Los feminismos poscoloniales y su apuesta por el reconocimiento de las experiencias marginadas

Los “feminismos poscoloniales” son movimientos político-sociales complejos y dinámicos que pretenden transformar las relaciones asimétricas de opresión entre los sexos, a partir del cuestionamiento de categorías, conceptos e ideas en relación al género, con la finalidad de proponer nuevos significados que consideren las experiencias de mujeres provenientes de realidades invisibilizadas. Estos feminismos establecen que la opresión que padecen las personas de sexo femenino no puede homogeneizarse, en tanto la opresión difiere en cada

caso, debido no solo a la cuestión de género sino además a la raza o a la pertenencia a un determinado grupo étnico (JARAMILLO, 2009, p.119 ss.).

En este punto vale hacer una pausa para anotar que, Boaventura de Sousa Santos sostiene que la expresión poscolonialismo tiene dos acepciones, en tanto, se refiere por un lado a las etapas histórico-políticas que siguen a la independencia de las colonias, y por otro lado, al conjunto de narrativas que cuestionan los conocimientos impuestos por el colonizador y los replantean a partir de los saberes y experiencias del colonizado (2006, p. 232). Así, los feminismos poscoloniales tienen relación con la segunda acepción citada por Santos, esto es, la característica poscolonial no comporta la expresión del período pos-independencia política de los estados o el final formal del colonialismo, sino la búsqueda incesante de un paradigma social, político y epistemológico que problematice las relaciones desiguales entre lo hegemónico y lo contrahegemónico y cuestione quién produce el conocimiento, en qué contexto y para quién lo produce (1995, p. 462).

En el mismo sentido, Walter D. Mignolo afirma que el término poscolonialismo es utilizado no como un período histórico referente, sino como una perspectiva que cuestiona los legados del colonialismo y permite establecer respuestas críticas periféricas a los problemas originados desde el conocimiento colonial impuesto (MIGNOLO, 1995, p. 29). Desde esta perspectiva, los enfoques feministas y poscoloniales son complementarios, en la medida en que ambos son predominantemente políticos y preocupados por la lucha contra la opresión y la injusticia y rechazan las jerarquías patriarcales establecidas en la sociedad (DUARTE, 2013, p. 36).

Así las cosas, los feminismos poscoloniales surgieron como contraposición a los feminismos hegemónicos norcéntricos⁷ que representan esencialmente a mujeres blancas, heterosexuales, instruidas y provenientes de países denominados “desarrollados”. En este sentido, el cuestionamiento inicial de las feministas poscoloniales se sustentó en que las mujeres de matriz cultural occidental posicionaron sus situaciones como centrales frente a las realidades subestimadas de sus pares no occidentales, de la misma forma como - históricamente- “lo masculino” ha sido considerado como centro frente a “lo femenino” calificado de periferia.

Desde esta perspectiva, se ha extendido la idea que todas las mujeres se encuentran sometidas a un único enemigo común denominado patriarcado y que los feminismos

⁷ Originario de Europa y/o Norteamérica.

hegemónicos exponen formas efectivas de enfrentarlo, de tal suerte que aquellas mujeres que no reproduzcan dichas estrategias son consideradas como víctimas pasivas del sistema opresor. A partir de lo anotado se crea una aparente dualidad, las mujeres que luchan y reivindican sus derechos y las mujeres que se benefician de la lucha.

Esta idea ha sido fuertemente cuestionada por las teorías feministas poscoloniales que proponen eliminar la referida dualidad sobre la base que las mujeres no pueden homologarse, de ahí que, existen variados y distintos tipos de opresión patriarcal así como múltiples y diferentes formas de resistencias. En otras palabras, los feminismos poscoloniales plantean que cada cultura y/o contexto local aporta determinados significados e interpretaciones que varían de acuerdo a cada organización o relación social, en tal virtud, no es posible un trato universal a la categoría “mujeres” sino que esta debe entrecruzarse con otras variables como raza, clase, o cualquier otra forma local o global de estratificación social, cuyo resultado será ciertamente una pluralidad de formas de opresión en distintos contextos y disímiles soluciones para afrontarlas (OYEWUMI, 2004, p. 4ss.).

En este orden, conviene indicar como antecedente que el origen de los feminismos poscoloniales se encuentra aproximadamente en la década de 1970, cuando las mujeres negras norteamericanas empezaron a cuestionar que la agenda feminista mundial carecía de ciertos criterios de análisis, entre ellos, los relacionados con raza, etnia, y colonización. Las mujeres negras y lesbianas fueron las primeras en expresar su inconformidad con los movimientos feministas de ese entonces, en tanto, no se sentían reflejadas en la reivindicación de derechos que realizaban los colectivos femeninos a nivel mundial y que favorecían a un tipo específico de mujeres.

En tal razón, las mujeres negras después de cuestionar a los movimientos feministas por racismo y etnocentrismo decidieron separarse e intentar sus propias experiencias organizativas, entre ellas, la *Combahee River Collective* que comportó una organización feminista negra y lesbica en Nueva York sustentada sobre el principio que las particulares experiencias de las mujeres negras lesbianas les conceden una conciencia específica acerca de temas como política sexual, patriarcado y feminismo (CURIEL, 2007, p. 4ss.).

Las formas de asociación que sucedieron a la *Combahee River Collective* y que apelaban al criterio étnico o racial también centraron sus luchas en la diferenciación de las mujeres y la identificación de problemas particulares que no pueden homogeneizarse. En algunos casos se rechazó el propio término feminismo por considerarlo de matriz occidental y

en su lugar se acuñaron expresiones alternativas como el término *womanist*⁸ en contraposición de *feminist*, propuesto por la escritora Alice Walker, quien propuso marcar distancias entre las luchas de los colectivos femeninos afrodescendientes y los feminismos blancos.

Sin embargo, no fueron solo las mujeres negras y lesbianas quienes cuestionaron la dominación de las mujeres blanco-occidentales, las críticas también llegaron de forma posterior desde países con economías débiles cuyos contextos agravaban la difícil situación de los colectivos femeninos. Por esta razón, inicialmente se denominó a estos nuevos movimientos feministas como “feminismos tercermundistas” con el fin de identificar la pertenencia de estas mujeres a los países del entonces denominado tercer mundo.⁹

En este escenario, en 1981 se publica por primera vez la obra *This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color*¹⁰ coeditada por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, como un compendio de experiencias de mujeres no occidentales principalmente lesbianas negras y chicanas¹¹, que cuestionaban la inmovilidad de criterios en relación a las mujeres y la imposibilidad de separar las formas de opresión que enfrentan -racial, étnica, sexual-. La mencionada obra significó uno de los primeros y más intensos llamados de atención a las mujeres occidentales acerca de la existencia de múltiples y simultáneas formas de opresión que operan sobre mujeres en contextos no occidentales, así como las variadas formas de resistirlas.

Casi para esta misma época, Donna Haraway una feminista norteamericana formula su doctrina feminista de la objetividad, justo en el momento en que los feminismos hegemónicos atravesaban críticas tanto a nivel teórico como político, lo que significó la introducción de los cuestionamientos de tono poscolonial en el corazón mismo de los feminismos dominantes. La teoría de Haraway cuestionaba la visión universal y central del sujeto europeo y angloamericano así como la representación completa y homogeneizadora del mundo. Su propuesta establecía una visión objetiva basada en una perspectiva parcial del sujeto cognoscente y en una relación social de negociación del poder. De esta manera, según refiere

⁸ Alice Walker acuña el término *womanist* en contraposición de *feminist* en su obra *In Search of Our Mother's Garden*. Para Walker una *womanist* es una feminista negra o feminista de color.

⁹ Se utilizan las expresiones “feminismos tercermundistas” y “tercer mundo” solo como referencia histórica. No obstante, la autora deja constancia de su profundo rechazo a tales términos por su carácter claramente despectivo.

¹⁰ La obra *The Bridge called my back. Writings by radical women of color*, editada por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, publicada en 1981, es una colección de ensayos de mujeres del denominado *tercer mundo*.

¹¹ Se denomina chicano o chicana a las personas nacidas en Estados Unidos de padres mexicanos. La expresión fue acuñada aparentemente en México con tono despreciativo, para referirse a quienes habían nacido en Estados Unidos, como chicanos que significa “menos mexicanos”.

Cecilia Mac Dowell en un análisis que realiza de la teoría de esta autora, para Haraway solamente una perspectiva parcial podía generar una visión objetiva (MAC DOWELL, 1995, p. 4-8).

De este modo, la entrada de los feminismos poscoloniales en el escenario mundial determinó la idea de la imposibilidad de formar una conclusión general acerca de lo que significa ser mujer a través de un análisis universal; de la misma manera, no se puede establecer cuáles son las únicas y definitivas necesidades de las mujeres sin problematizar estos aspectos en contextos específicos. Por tanto, se presionó a los movimientos feministas dominantes para que replantearan categorías consideradas como universales, incluso la categoría mujer, hasta entonces unívoca y eurocéntrica, por categorías heterogéneas que den cuenta de la pluriversalidad femenina.

Para citar algunos ejemplos de feminismos poscoloniales en la región latinoamericana, conviene mencionar a los colectivos de mujeres negras que establecen la expresión de una subalternidad racializada y que se identifican como parte de uno de los tipos étnico-raciales más numerosos en Latinoamérica -aproximadamente el 23% de toda la población latinoamericana-¹² (ANTÓN y DEL POPOLO, 2009, p. 32), plantean expectativas y alternativas particulares de las mujeres negras cuyo principal eje articulador es el racismo y su impacto sobre las relaciones de género (BIDASECA, 2010, p. 14 ss.).

De la misma manera, las mujeres indígenas u originarias latinoamericanas, especialmente en países con mayoría indígena como México, Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú, también presentan exigencias propias a partir de sus cuestionamientos a las visiones esencialistas de los feminismos y de los movimientos indígenas nacionales, es decir, mediante la combinación de demandas específicas de género con demandas autonómicas de los pueblos a los que pertenecen (HERNÁNDEZ, 2003, p. 119). A aquello debe sumarse, que las mujeres indígenas se enfrentan a vulneraciones específicas, tales como conflictos de tierra, hijos y nietos detenidos ilegalmente, mujeres violadas por grupos de soldados, agresiones de autoridades tradicionales masculinas a mujeres que asumen cargos políticos de elección ciudadana, entre otros. (GARGALLO, 2014, p.116).

Mientras que los feminismos comunitarios instituidos por mujeres aymaras y xinkas en Bolivia -que no se reconocen como feminismos indígenas- también estiman que las realidades de las mujeres son diversas y que por tanto las formas en que debe procurarse su

¹² Son aproximadamente 120 millones de personas en Latinoamérica. Brasil y Cuba son los países con mayor proporción de población afrodescendiente entre el 45% y el 35%.

reconocimiento social tiene que ser distinto, en tal medida, su criterio se sustenta en que la reivindicación de los derechos las mujeres en estos contextos debería enfocarse hacia sus procesos de identidad étnica en razón del cuerpo-tierra como lugar de enunciación de su identidad política y deconstrucción del principio andino del *chacha-warmi*¹³ (PAREDES, 2013, p. 8).

En suma, según sostiene Ochy Curiel en la región latinoamericana los feminismos racializados de mujeres negras e indígenas, aunque no han utilizado ordinariamente el término “poscolonialidad” pueden ser definidos como feminismos poscoloniales, en la medida en que definen sus proyectos políticos a partir de una crítica a las ideas hegemónicas occidentales y al eurocentrismo propio de los movimientos feministas hegemónicos (CURIEL, 2007, p. 93-94).

En otras palabras, los feminismos surgidos y desarrollados en varios países latinoamericanos, especialmente Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador, México y Guatemala, por parte de mujeres negras o pertenecientes a pueblos originarios, toda vez que establecen un conjunto de narrativas que cuestionan los conocimientos impuestos por el colonizador y los replantean a partir de los saberes y experiencias propias en un intento por visibilizar las estructuras de poder desde los márgenes o periferias (SANTOS, 2006, p. 232), son feminismos poscoloniales.

A partir de lo anotado, resulta claro que los feminismos poscoloniales se fundamentan esencialmente sobre la base de diferenciar a las mujeres respecto de los contextos socio-culturales a los que pertenecen, de cuyas circunstancias derivan además múltiples y diversas formas de opresión y maneras de luchar contra situaciones injustas. Es decir, este tipo de feminismos se orientan a visibilizar las realidades, conocimientos y experiencias de las mujeres de contextos no occidentales, con objeto de que estas sean reconocidas como productoras de racionalidades y fuentes de reivindicación de derechos.

De esta manera, con la finalidad de establecer una reflexión acerca de las diferencias entre mujeres de distintos contextos socio-culturales y la pluralidad de formas de reivindicación de sus derechos, en los acápites siguientes se analizarán las perspectivas de tres teóricas feministas poscoloniales: Chandra Talpade Mohanty, Oyeronke Oyewumi y Aída Hernández. Para tal efecto, se examinarán las obras más relevantes de las teóricas referidas,

¹³ Término aymara. *Chacha* significa hombre y *warmi* significa mujer. El principio del *chacha-warmi* pertenece a los pueblos andinos y representa la dualidad y complementariedad de los sexos.

quienes pertenecen a contextos socio-culturales distintos entre sí en tanto sus lugares de enunciación se ubican en tres continentes diferentes: Asia, África y América.

3. Chandra Talpade Mohanty y los feminismos del “tercer mundo”

Chandra Talpade Mohanty (India) es considerada una importante referencia para la teoría feminista poscolonial y transnacional mundial. Actualmente se desempeña como profesora de estudios de las mujeres y de género en la *Syracuse University* y es reconocida fundamentalmente por dos de sus más notables ensayos: *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses* y “*Under Western Eyes*” *Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles*.

En la primera de estas obras escrita por Mohanty al término de su doctorado, la autora pone en la mesa de debate algunas críticas sustanciales a las categorías de análisis y estrategias metodológicas de los feminismos occidentales -específicamente originarios de Estados Unidos y Europa- sobre la base que las prácticas políticas de estos colectivos feministas no permiten establecer puntos de unión entre los intereses y expectativas de las mujeres occidentales -usualmente blancas- y las mujeres de color.

Empieza Mohanty precisando que la definición respecto de qué son los feminismos del tercer mundo¹⁴ resulta ser una tarea compleja, no obstante señala que cualquier discusión relacionada debe empezar por establecer dos cuestiones básicas respecto de este colectivo: 1) si realiza una crítica a los feminismos occidentales hegemónicos y 2) si formula particulares preocupaciones y estrategias a partir de contextos geográficos, históricos y culturales específicos. Así, según afirma Chandra Mohanty las dos características principales de los feminismos del tercer mundo implican primero cuestionar y deconstruir, para después construir y sustituir (1991, p. 51).

En contraposición a los feminismos del tercer mundo Mohanty designa a las teorías feministas dominantes particularmente de los Estados Unidos y el occidente europeo como “feminismos occidentales”. En este punto vale destacar que la teórica reconoce de forma expresa la evidente heterogeneidad de estos feminismos y por tanto la imposibilidad de

¹⁴ En el artículo *Under Western Eyes*, Chandra Mohanty hace alusión a los problemas que puede producir y en efecto produce la denominación “tercer mundo”. Sin embargo, sostiene que para el momento en que el artículo fue escrito esta era la terminología disponible. Agrega además, que con la expresión tercer mundo no está reconociendo la supuesta jerarquía económica, cultural e ideológica entre países.

unificarlos en un solo término; no obstante, considera que es factible agruparlos por sus efectos dentro de un sólo calificativo, puesto que los efectos que producen estos feminismos derivan en considerar a occidente como el más importante referente feminista tanto teórico como práctico (1991, p. 52).

En este contexto, una de las principales críticas que se advierten en *Under Western Eyes* a las teorías feministas occidentales es la utilización de conclusiones generalizadoras que acaban por caer en un universalismo etnocéntrico al definir a las mujeres del *tercer mundo* como víctimas forzosas de los sistemas socioeconómicos de sus países. En tal razón, para Mohanty las teorías feministas occidentales no solo ignoran las experiencias femeninas de otros contextos socio-culturales, sino que también ignoran que a partir del reconocimiento de tales experiencias sería posible establecer relaciones e interacciones valiosas entre las mujeres de matriz cultural occidental y no occidental.

De esta manera sostiene Mohanty en el artículo que se analiza, que las conclusiones generalizadoras de los feminismos occidentales terminan por homogeneizar a las mujeres y a la opresión que enfrentan, creando una bipolaridad representada en un extremo por las mujeres occidentales como educadas, modernas, con control sobre sus cuerpos y la libertad para tomar decisiones; y, en el otro extremo las mujeres del tercer mundo como ignorantes, pobres, sin educación, limitadas por las tradiciones y en general como víctimas. Desde este punto de vista, la autora cuestiona esencialmente tres categorías analíticas y metodológicas en las teorías feministas occidentales que analizan las situaciones de las mujeres del tercer mundo:

- a) La primera categoría analítica es precisamente el término mujeres que conforme afirma es utilizado de manera generalizadora como un “[...] grupo homogéneo con idénticos intereses y deseos, con independencia de cuestiones de clase, etnia o conflictos, y que contiene nociones de género, diferencia sexual o patriarcado, pudiendo estos ser aplicados universal e interculturalmente¹⁵” (1991, p. 55).
- b) La segunda categoría cuestionada se extiende del plano analítico al metodológico y se dirige hacia la forma no crítica de presentar ciertas categorías como válidas universalmente, esto es, la consideración que los principales enunciados teóricos y/o

¹⁵ Traducción de la autora. “*The assumption of women as an already constituted, coherent group with identical interests and desires, regardless of class, ethnic or racial location or contradictions, implies a notion of gender or sexual difference or even patriarchy (as male dominance—men as a correspondingly coherent group) which can be applied universally and cross-culturally*”.

prácticos de los feminismos occidentales son perfectamente compatibles en cualquier contexto socio-cultural (1991, p. 55).

- c) Mientras que, la tercera crítica atinente al plano político, rechaza rotundamente la existencia de un único modelo de poder y lucha femenina (1991, p. 56).

Por otro lado, en el ensayo "*Under Western Eyes*" *Revisited* escrito en el 2000, Chandra Mohanty realiza una revisión de su obra inicial *Under Western Eyes* con la finalidad de aclarar ideas, desarrollar el marco teórico utilizado y evaluar las distintas interpretaciones e influencias que su primer ensayo generó en los debates teóricos feministas. Así, empieza la autora por determinar que su desempeño actual como académica en los Estados Unidos ha derivado en la variación del lugar de ubicación desde el cual escribe, antes "bajo los ojos de occidente" y ahora "dentro de los ojos de occidente" (MOHANTY, 2000, p. 221).

De este modo, realiza algunas aclaraciones a su primer ensayo sosteniendo que su intención nunca fue establecer la imposibilidad del desarrollo de teorías y prácticas feministas igualitarias y no colonizadoras, así como tampoco establecer como inalcanzable un diálogo y trabajo conjunto entre teorías feministas occidentales y no occidentales. Por el contrario, Mohanty observa que su propósito fue rescatar las diferencias y particularidades de los distintos contextos socio-culturales con la finalidad de reconocer conexiones y elementos comunes (MOHANTY, 2000, p. 224-226).

Adicionalmente, la autora en su obra "*Under Western Eyes*" *Revisited* modifica parcialmente el empleo de los términos "occidente" y "tercer mundo" utilizados ampliamente en su primer ensayo, en tanto que, con el paso del tiempo considera que estos no engloban adecuadamente las realidades sociales que refieren. De tal manera, en una mirada rectificadora del pasado, asegura Mohanty que si pudiera elegir otra vez no usaría exclusivamente dichos términos, puesto que estima que son estáticos y binarios; sino que, también incluiría en su artículo las categorías norte/sur y un tercio/dos tercios del mundo, cuyas representaciones de la complejidad social resultan ser más inclusivas.

Para explicar la pertinencia de las categorías norte/sur la autora cita al historiador turco Arif Dirlik, para quien la transnacionalización de la producción¹⁶ genera no sólo la movilización del capital sino también el traslado de partes del antiguo tercer mundo a sectores

¹⁶ Arif Dirlik, define a la Transnacionalización de la producción o del capital, como la globalización del proceso de producción e inclusive del mismo producto. Lo que implica movilidad tanto del capital como de la producción, de manera que su ubicación cambia constantemente en busca de mayores ventajas económicas; así como para evitar interferencias sociales y políticas (Dirlik, 2010: 83)

desarrollados, así como del antiguo primer mundo a sectores marginados. En tal razón, para Dirlik la nueva configuración global elimina la división de primero, segundo y tercer mundos y la sustituye por la nueva distribución norte/sur, que no corresponde exclusivamente a una división geográfica sino también metafórica. Esta nueva distribución identifica a quienes detentan el capital (poder) y quienes están total o parcialmente privados de él, así: “[...] el norte denota los caminos del capital transnacional y el sur, las poblaciones marginalizadas del mundo, sin tomar en cuenta su ubicación” (DIRLIK, 2010, p. 86-87).

Mientras que, para la incorporación de las categorías un tercio/dos tercios del mundo Mohanty hace referencia al escritor mexicano Gustavo Esteva y a la profesora india Madhu Suri Prakash, para quienes los términos primer y tercer mundos y el término norte-sur son inadecuados para explicar las circunstancias mundiales actuales. Esteva y Prakash prefieren la utilización de la clasificación “minorías sociales o un tercio del mundo” para referirse a los grupos privilegiados y “mayorías sociales o dos tercios del mundo” para hacer mención a los grupos excluidos. Así, las mayorías y las minorías sociales representan colectivos ubicados indistintamente tanto en el norte como en el sur y se definen principalmente por tener o no el acceso a bienes y servicios, y en consecuencia, una mayor o menor calidad de vida (ESTEVA Y PRAKASH, 1998, p. 16-17)

Otra particularidad que vale la pena rescatar en la transición teórica de la feminista india es el reconocimiento de que su marco analítico inicialmente enfocado en una fuerte crítica al universalismo etnocéntrico en las teorías feministas, en la actualidad se centra preponderantemente en las luchas en contra del capitalismo, y de forma específica, en la búsqueda de una práctica transnacional de feminismos anticapitalistas. De ahí que, sostenga Mohanty en su ensayo de revisión que es de vital importancia establecer conexiones de solidaridad y activismo feminista internacional en contra del capitalismo global que intensifica las desigualdades económicas, raciales y de género (MOHANTY, 2000, p. 230).

Finalmente vale destacar que la principal intención de Mohanty en *Under Western Eyes Revisited* parece ser dejar claro que su posición actual va más allá de una simple crítica al universalismo etnocéntrico en las teorías feministas, orientándose fundamentalmente hacia el afán de alcanzar un feminismo transnacional y anticapitalista con mayores y mejores efectos contra las relaciones opresoras de las formas patriarcales.

No obstante, tanto en *Under Western Eyes* como en *Under Western Eyes Revisited*, la autora ratifica la conveniencia de establecer categorías analíticas y metodológicas a partir de

las realidades de mujeres y comunidades marginadas, esto es, sobre la base de las experiencias y conocimientos de las mujeres de distintos contextos socio-culturales. En esta línea de pensamiento el principal argumento de Mohanty comporta una perspectiva particularizada que hace posible una visión más amplia de la justicia social, en otras palabras:

Si prestamos atención y razonamos desde el espacio de las comunidades de mujeres más despojadas del mundo, tenemos más probabilidades de visualizar una sociedad justa y democrática, que sea capaz de tratar a todos sus ciudadanos justamente. De la misma forma, si nuestro análisis parte y se limita al espacio de las comunidades privilegiadas, nuestra visión de la justicia probablemente será exclusionista, puesto que el privilegio alimenta la incapacidad de ver a aquellos que no lo comparten (MOHANTY, 2000, p. 418-421).

4. Oyeronke Oyewumi y los feminismos africanos

Oyeronke Oyewumi es una teórica feminista poscolonial nacida en Nigeria, actualmente se desempeña como profesora de sociología de género en la *Stony Brook University*. Su trabajo más célebre es el libro *“The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”*, que en 1998 ganó el *Distinguished Book Award* en la categoría género y sexo otorgado por la *American Sociological Association*. En esta obra, Oyeronke Oyewumi presenta su perspectiva feminista poscolonial a través de firmes cuestionamientos a la visión etnocéntrica y eurocéntrica en los estudios de las mujeres africanas.

Estos cuestionamientos se encuentran también en su ensayo titulado *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies* publicado en el 2004 en la obra colectiva *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*.¹⁷ En este último artículo Oyewumi sostiene que la mayor parte de conceptos, teorías feministas, y en general, preocupaciones suscitadas en investigaciones de género, se fundamentan casi exclusivamente en experiencias y aspiraciones de mujeres europeas y norteamericanas (OYEWUMI, 2010, p. 26).

Desde esta perspectiva, una de las principales críticas de Oyewumi a las teorías feministas occidentales comporta el trato universal que estas otorgan a las categorías mujer, subordinación y género. En tal virtud, la autora estima que si se cruzara la noción de género

¹⁷ Esta obra será analizada en la versión traducida al castellano “Conceptualizando el género. Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana”, publicada en *Africaneando. Revista de actualidad de experiencias*. Núm. 4, 4º trimestre 2010.

con otras variables como raza, clase, imperialismo, colonización o cualquier otra forma local o global de estratificación social, el resultado sería la certeza de que existen distintas formas de opresión, de desigualdad e incluso de equidad en otros contextos (2010, p. 27).

Los estudios feministas que se refieren a las mujeres africanas deben empezar por África sostiene Oyeronke Oyewumi, para quien cada cultura y/o contexto local aporta determinados significados e interpretaciones que varían de acuerdo a las distintas organizaciones y relaciones sociales. La familia nuclear occidental es para la profesora nigeriana un claro ejemplo de universalización de un concepto imposible de ajustar a realidades diversas y distintas como las africanas (2010, p. 27-28).

Adiciona la autora que la estructura de la familia nuclear occidental -hombre jefe de familia, mujer dedicada al hogar, e hijos- es el fundamento de tres de los conceptos básicos de los feminismos hegemónicos “mujer”, “género” y “hermandad”. Así, dentro de la familia occidental la diferencia de género que deriva en relaciones antagónicas constituye por un lado la base de la identificación de la mujer como esposa-madre; y por otro lado, la causa principal de la jerarquía y por tanto de la opresión. Mientras que, la igualdad de género constituye el fundamento de relaciones de reconocimiento y solidaridad mediante las cuales las mujeres se identifican como hijas, hermanas y madres (2010, p. 29).

A partir de lo anotado, menciona Oyewumi que resultaría irrealizable trasladar el concepto de familia nuclear occidental a algunas de las realidades africanas caracterizadas por configurar diferentes formas de organizaciones familiares. Así, cita a manera de ejemplo a la familia tradicional *Yoruba*¹⁸ descrita como una familia sin género y organizada de acuerdo a la antigüedad de sus miembros -diferencia de edad- y a su posición en la estructura familiar -internos y externos-, lo que constituye la principal diferencia con la familia nuclear occidental organizada esencialmente alrededor del género (1997, p. 42).

Con la finalidad de ilustrar la incongruencia de la utilización de conceptos universales Oyeronke Oyewumi enuncia además tres particularidades que tornan incompatible la noción de género como base de la familia nuclear occidental frente a algunas realidades africanas. La primera característica determina que el cuerpo tiene mayor importancia en países de matriz cultural occidental a diferencia de lo que sucede en algunos países africanos. Esto por cuanto, en Occidente el género y el mundo son percibidos inicialmente a través de la vista, es decir, el

¹⁸ El libro “*The Invention of Women*” contiene las conclusiones de la investigación que realizó Oyeronke Oyewumi a la sociedad Yoruba, ubicada al sur-oeste de Nigeria.

conocimiento se fundamenta en modos visuales de ahí que sea común el término “visión del mundo”; mientras que, para algunas culturas africanas, entre ellas la *yoruba*, la lógica visual es intrascendente en relación al género, y el reconocimiento del cuerpo y del mundo en general se realiza a través de otros sentidos siendo más adecuada en estos contextos la expresión “sensación del mundo” (1997, p. 42).

La segunda característica es el lenguaje. Según afirma Oyewumi en el lenguaje *yoruba* existe una ausencia de género, de tal modo, dentro de la familia tradicional la categoría *oko* que se traduce usualmente como esposo en realidad no tiene un género específico y puede ser utilizado tanto para mujeres como para hombres. Lo mismo ocurre con la categoría *iyawo* traducido como esposa pero que puede aplicarse tanto para uno como para otro sexo. La diferencia que existe entre los términos *oko* e *iyawo* no es una distinción de género sino de adhesión a la familia por nacimiento o por matrimonio (1997, p. 42).

La tercera característica es la consideración de la mujer dentro de la familia nuclear occidental como madre-esposa y como mujer subordinada, mientras que en la familia *yoruba* los centros de poder están difuminados y las mujeres *yoruba* no se perciben como impotentes o controladas, en tanto no existe una división de trabajo que predestine a uno u otro grupo a determinadas actividades. Para Oyewumi los términos género y mujer necesitan repensarse cuando son analizados a la luz de las culturas africanas, en la medida en que si se interpretan estas realidades en base a concepciones occidentales se corre el riesgo de caer en distorsiones o falta de comprensión debido a la inconmensurabilidad de las categorías y contextos socioculturales (2010, p. 33).

5. Aída Hernández Castillo y los feminismos indígenas mexicanos

Aída Hernández Castillo, feminista poscolonial mexicana, se desempeña como doctora en Antropología por la Universidad de Stanford y profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Es además autora del ensayo “*Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género*” publicado en la revista Debate Feminista, volumen 24, en octubre de 2011.

En el ensayo descrito Aída Hernández realiza en un primer momento una breve reseña de las luchas y logros de un grupo de mujeres indígenas mexicanas al interior del movimiento

zapatista.¹⁹ Posteriormente, plantea algunos de los cuestionamientos que este colectivo femenino realiza al sistema patriarcal imperante al interior de sus organizaciones, así como al etnocentrismo del feminismo mestizo hegemónico en México.

Hernández empieza por sostener que del contexto socio-cultural de las mujeres indígenas mexicanas, particularmente mujeres zapatistas, se desprende la construcción de formas propias de pensar y definir a la identidad de género, la dignidad de las mujeres e incluso las estrategias de lucha, con lo que surge a criterio de la autora un nuevo tipo de feminismo con características indígenas y que difiere en parte de los movimientos feministas mestizos mexicanos.

Una de las principales diferencias entre los movimientos feministas indígenas y mestizos en México constituye la doble vulnerabilidad que afrontan las mujeres indígenas, y en consecuencia, la doble lucha que estas emprenden con objeto de rechazar las relaciones de opresión. Así, las mujeres indígenas mexicanas reivindican por un lado los derechos de autonomía de cada uno de los pueblos a los que pertenecen; y por otro lado, exigen al interior de sus pueblos el reconocimiento y respeto de sus derechos como mujeres.

A partir de lo anterior resulta claro que las mujeres indígenas enfrentan dos tipos paralelos de relaciones de opresión: el racismo de la sociedad blanco-mestiza y el sexismo dentro de sus propios pueblos. Además vale anotar que a estas luchas debe sumarse aquella que contraponen frente a los movimientos feministas mestizos que las consideran como víctimas naturales del patriarcado y que subestiman sus estrategias de oposición a la opresión. (HERNÁNDEZ, 2011, p. 208-212).

Agrega la autora que los avances en materia de feminismo académico tampoco han presentado soluciones a las dificultades que enfrentan las mujeres indígenas mexicanas, sino que a pesar de reconocer la diversidad de contextos en sus análisis de género, las académicas feministas no se han detenido a reflexionar acerca de las necesidades y preocupaciones específicas de las mujeres indígenas. Así, afirma Hernández que las académicas feministas enfocan sus estudios y metodologías exclusivamente a partir de sus propias experiencias en temas como maternidad, derechos reproductivos y/o derechos sexuales.

De ahí que resulta evidente el etnocentrismo tanto en la teoría como en la práctica de los movimientos feministas mestizos hegemónicos, que continúan invisibilizando los temas

¹⁹ Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), organización armada mexicana de carácter político, constituida por campesinos pertenecientes a grupos indígenas.

sensibles e importantes para los colectivos femeninos indígenas como las demandas económicas y culturales, el racismo, la explotación laboral, las violaciones sexuales, entre otros, (2011, p. 213).

En este punto vale hacer una pausa para destacar que las mujeres indígenas mexicanas - tal como ocurrió con las mujeres negras a inicios de la década de los 1970- rechazan el término “feminismo” en tanto estiman que este representa a las corrientes liberales occidentales que ignoran intencionalmente sus concepciones del mundo, por lo que su adopción derivaría en un rechazo a sus culturas. De esta manera, para las indígenas mexicanas el término feminismo representa una “ideología burguesa, divisionista e individualista” que comporta la homogenización de las mujeres y la imposibilidad que sus propias experiencias sean consideradas (2011, p. 218).

De cualquier modo, para Hernández es evidente que existe una gran brecha entre las feministas mexicanas mestizas a quienes también denomina “feministas urbanas” y las mujeres indígenas. De manera que estas últimas han empezado a pronunciarse para hacer notar a sus *hermanas occidentalizadas* que sus preocupaciones y problemas no sólo han sido minimizados durante siglos, sino que en muchos casos ni siquiera son considerados cuando se analizan cuestiones atinentes a las mujeres.

A criterio de la autora se continua incurriendo en el error de estimar que todas las mujeres tienen una característica común “son víctimas del patriarcado” sin advertir que incluso en esta particularidad que puede resultar una idea incuestionable existen múltiples variables que analizar, empezando porque el patriarcado no es uno solo y puede presentarse de diversas formas, así como puede ser enfrentado de múltiples maneras (2011, p. 218).

Un ilustrativo ejemplo que plantea Aída Hernández al respecto es la inclusión de un artículo que prohíbe la infidelidad en la Segunda Ley Revolucionaria de Mujeres propuesta por las indígenas zapatistas en 1996. Esta prohibición fue considerada por las feministas urbanas como conservadora y moralista, y en general como una idea derivada de la influencia directa de las religiones cristianas en las comunidades indígenas; no obstante para las mujeres indígenas esta prohibición representaba el intento de luchar contra una tradición que autoriza la infidelidad masculina y que está vinculada con la violencia doméstica.

Por el contrario, como un ejemplo inverso la autora relata la lucha de las feministas urbanas por aumentar la pena de prisión en contra de los hombres cuando estos cometen violencia doméstica, medida que para las mujeres indígenas resulta ser inapropiada y

contraproducente en tanto dicha sanción pone en encierro durante largo tiempo a quien provee del sustento familiar. Así, estos dos ejemplos reflejan las contradicciones entre las preocupaciones y las formas de resistencia de las mujeres en contextos socio-culturales distintos (2011, p. 225).

En suma, para Aída Hernández es necesario construir un feminismo de la diversidad que tome en cuenta la pluralidad de contextos socio-culturales en los que las mujeres construyen sus identidades de género, enfrentan las desigualdades y crean distintas estrategias de resistencia. En este sentido, Hernández considera indispensables como herramientas políticas tres propuestas conceptuales desarrolladas por las feministas poscoloniales: la reflexión de las identidades de frontera, el colonialismo pensado como una relación de poder entre saberes y el replanteamiento de los feminismos desde el reconocimiento de la diversidad.

6. Principales diferencias y semejanzas en los textos seleccionados de Mohanty, Oyewumi y Hernández

De las consideraciones anotadas se desprende que la principal diferencia en el criterio de las autoras analizadas corresponde a los disímiles enfoques con que estas abordan las diferencias entre las mujeres. Así, Chandra Mohanty critica las representaciones feministas universalistas, no obstante omite hacer referencia tal como hace Oyeronke Oyewumi acerca de las diferentes estructuras de familia y las limitaciones del análisis de género sobre familias en contextos no-occidentales. Por otro lado, Oyeronke Oyewumi no parece estar atenta a la diversidad sexual y de clase en las familias.

Aída Hernández, por su lado, orienta su análisis esencialmente sobre las diferentes prácticas e ideologías feministas, y presenta una crítica muy interesante al feminismo liberal. El ejemplo de la posición de las mujeres indígenas en relación a la conexión entre adulterio y violencia problematiza las premisas sobre igualdad de género defendidas por el feminismo liberal y urbano. Mientras que, no se advierte en los textos seleccionados de Chandra Mohanty y de Oyeronke Oyewumi un análisis sobre diferentes prácticas feministas.

A pesar de lo anterior, las autoras analizadas coinciden esencialmente en cuestionar la homogeneización de las mujeres por parte de las teóricas feministas representantes de los feminismos hegemónicos, de este modo, según refiere Oyewumi “las investigadoras feministas utilizan el género como modelo para explicar la subordinación y opresión de las

mujeres en todo el mundo. De un solo golpe asumen que tanto la categoría `mujer` como su subordinación son universales” (2010, p. 27).

Por su lado, Aída Hernández al referirse a las mujeres indígenas mexicanas también hace mención de dicha homogeneización al precisar que “las mujeres indígenas están cuestionando las generalizaciones sobre `La Mujer` que se han hecho desde el discurso feminista urbano [...] por presentar una visión homogeneizadora de la mujer, sin reconocer que el género se construye de diversas maneras en diferentes contextos históricos” (2011, p. 15).

Mientras que Chandra Mohanty, al igual que Oyewumi y Hernández critica la creación de una categoría de mujer a partir de una cultura específica, lo que comporta la ausencia de consideración de experiencias femeninas en otros contextos socio-culturales, así señala que “la conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa, ni una relación de correspondencia o simple implicación. Se trata de una relación arbitraria construida por culturas particulares” (1991, p. 52).

Otra semejanza en el criterio de las autoras implica la reflexión acerca de la necesidad de que tanto la teoría como la práctica feminista alrededor del mundo problematicen las experiencias locales y las globales. De ahí que, Mohanty, Oyewumi y Hernández coincidan no solo en creer que es un error universalizar conceptos y homogenizar mujeres, sino además en subestimar y/o ignorar realidades, experiencias y luchas contra la opresión en otros contextos socio-culturales, que de ser analizados podrían ser valiosos aportes para las estrategias globales de defensa de los derechos de las mujeres.

Al respecto Chandra Mohanty enfatiza en la urgencia tanto de considerar las experiencias locales de las mujeres como de alcanzar la concertación entre estas y las experiencias globales, con objeto de tender a una misma finalidad que implique la eliminación de las relaciones injustas de poder y opresión en razón del sexo. De este modo, Mohanty apuesta por el rescate de lo local en y dentro de lo global: “Es de suma importancia en el actual panorama intelectual y político revisar cómo pensamos acerca de lo local en y dentro de lo global y viceversa, sin caer en lugares comunes culturalmente relativistas o colonizadores sobre la diferencia” (2000: 418).

Las principales críticas de las tres autoras se direccionan fundamentalmente hacia el eurocentrismo y etnocentrismo de los feminismos hegemónicos, tanto en el plano teórico

como en el epistemológico. De ahí que, cuestionan el papel que cumplen las académicas feministas en el desarrollo de teorías caracterizadas esencialmente por partir de un tipo específico de experiencias culturales y derivar en conclusiones y/o soluciones generalizadoras o totalizadoras.

Mientras que, en el plano metodológico las autoras critican el desarrollo y aplicación de estrategias políticas de lucha que representan y se nutren únicamente de visiones occidentales, ignorando las múltiples posibilidades de resistencias a las relaciones injustas de poder u opresión en razón del sexo, en contextos sociales y culturales no-occidentales.

Por lo tanto, en los textos seleccionados las autoras discuten primordialmente la falta de diálogo entre los colectivos de mujeres de diferentes contextos socio-culturales lo que comporta la debilidad en las luchas por la defensa de derechos, esto es, consideran que no solo hace falta tender puentes de comunicación entre las mujeres del mundo, sino además cruzar dichos puentes de manera que las mujeres de distintos contextos puedan salir al encuentro de otras.

Vale aclarar en este punto nuestra adhesión al último criterio anotado, en la medida en que estimamos necesario y urgente que las mujeres dejen el aislamiento y la separación de experiencias en la que se encuentran y presten atención a lo que sucede en otros puntos geográficos y socio-culturales, especialmente aquellos contextos marginalizados que han sido históricamente considerados como menos importantes o simplemente no considerados.

Solo a través de la comunicación que etimológicamente proviene del latín *communicare* que significa “poner en común”, será posible alcanzar un verdadero intercambio de experiencias y estrategias de resistencia a la opresión, lo que a su vez implica lograr más que un diálogo -dos razones- entre mujeres de distintos contextos socio-culturales, sino un *plurólogo* como una forma de comunicación que involucre muchas más experiencias.

Las mujeres necesitan mucho más que hablar desde su *lugar de enunciación* conforme lo sostiene Chandra Mohanty, de ahí que es imperioso que salgan de ese lugar que tiende a mantenerlas en situación estática, con objeto de encontrar y reconocer otras realidades que les permitan enriquecer sus luchas, así cuando regresen a su lugar de enunciación tendrán más ideas y herramientas para plantear nuevas estrategias.

Ese camino de encuentro será además un camino de reestructuración de la propia esencia, lo que será posible solamente mediante la *desoccidentalización* de los feminismos alrededor del mundo. Para tal efecto, conviene poner en duda cada una de las ideas que en

materia de género consideramos universales y sustituirlas por ideas propias, aquellas que se originen en cada localidad y que representen las particularidades de cada grupo social.

7. A manera de conclusión: desoccidentalizar los feminismos para comprender²⁰ otras realidades

De las reflexiones anteriores se desprende la necesidad de *desoccidentalizar* los feminismos, esto es, eliminar el tono eurocéntrico y etnocéntrico tanto de las teorías como de las prácticas feministas. Adicionalmente, por cuanto resulta útil el juego de palabras propongo también la utilización del término *des-occidental* como contrario a *occidental*,²¹ este último empleado como orientar, dirigir o encaminar a alguien o algo hacia un fin determinado. Por tanto, *desoccidental* los feminismos implicaría evitar que determinados colectivos dirijan o sean dirigidos por los que se consideran los caminos “adecuados”, sino que cada movimiento social debe trazar su propia ruta, de esta manera no se trata de seguir pasos sino de caminar juntos.

En tal sentido, conforme se advirtió en líneas precedentes es indiscutible la imposibilidad de rotular a todos los colectivos femeninos con la simple categoría “mujeres”, aplicando un efecto homogeneizador y totalizador; así, con objeto de llenar de significado a esta categoría resulta necesario enlazarla o entrecruzarla con otras variables tales como raza, orientación sexual, clase social, cultura, etnia, religión, entre otras.

En suma, las mujeres no son simplemente diversas sino *pluriversas*,²² lo que significa que existe una infinita pluralidad de versiones femeninas acerca de la realidad, así como de estrategias de resistencia para enfrentar obstáculos y alcanzar diferentes formas y niveles de dignidad y libertad. Por lo tanto, esta característica de heterogeneidad deriva en la imposibilidad de alcanzar la universalidad, es decir, una única visión general de los intereses, dificultades y limitaciones de las mujeres del mundo. Asimismo tampoco existe un solo feminismo sino “feminismos” en plural y con uno o más adjetivos de identificación propios - liberales, socialistas, radicales, negros, indígenas, lésbicos, africanos, latinoamericanos, europeos, occidentales, poscoloniales-.

²⁰ El término *comprender* es considerado en este ensayo en sus dos acepciones. Aquella cuya definición responde a “contener, incluir en sí algo” y la que significa “entender, alcanzar, penetrar”.

²¹ De acuerdo al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.

²² Término usado por Teresa Cunha, en su artículo “Feminismos de-lá-para-cá-para-além do Sul e do Norte” publicado en *Elas no Sul e no Norte* (2011).

De acuerdo a los principales criterios de las autoras en los textos seleccionados, es preciso cuestionar y replantear las teorías y estrategias metodológicas de los feminismos, lo que comprende teorizar y ejercer la lucha política a través de la contextualización de las relaciones injustas de poder que oprimen a las mujeres, es decir, problematizar las racionalidades y experiencias de mujeres en contextos socio-culturales distintos a los hegemónicos, particularmente los contextos marginalizados.

Desde esta perspectiva, según la doctrina feminista de la objetividad de Donna Haraway, que cuestiona la visión universal y central del sujeto europeo y angloamericano así como la representación completa y homogeneizadora del mundo, solo es posible una visión objetiva si está sustentada en una perspectiva parcial del sujeto cognoscente y en una relación social de negociación del poder (MAC DOWELL, 1995, p. 105 ss.). En el mismo sentido, sostiene Teresa Cunha que no se puede generalizar a las mujeres considerando que la dignidad femenina es pluriversal, en la medida en que existen diversas maneras de pensar la libertad, la autonomía, la autodeterminación y en general la emancipación femenina (CUNHA, 2011, p. 18).

En tal virtud, las mujeres son distintas -entre otras consideraciones- en tanto enfrentan disímiles formas de opresión en razón del sexo de acuerdo a cada contexto socio-cultural y plantean diversas y múltiples maneras de resistir a las relaciones de poder injustas. Entonces bien, resulta fundamental enfatizar en que no existe una única forma de *resistir* a la opresión, entendiéndose esta palabra no como sinónimo de soportar pasivamente sino como instinto de supervivencia, como aquella fuerza interna que nos motiva a crear maneras de enfrentar adversidades. De este modo la resistencia comporta cualquier posibilidad de actuar -o no actuar en algunos casos- con objeto de transformar una situación que incomoda.

En este punto, vale hacer una pausa para señalar que las formas de resistir varían de acuerdo a cada contexto y algunas son consideradas mucho más efectivas que otras.²³ En relación a esta temática señala Teresa Cunha que las formas de resistir de colectivos con matriz cultural no occidental han sido consideradas históricamente intrascendentes y las mujeres de las periferias han sido consideradas víctimas pasivas de la dominación, cuando en realidad ellas han sabido resistir de otras maneras, infiltrándose, encontrando diversas

²³ Conviene considerar que las formas de resistencias a los poderes injustos son de varios tipos, y pueden ir desde las resistencias políticas a las resistencias epistemológicas; de la misma manera, como pueden ser globales o locales. Un ejemplo de lo anterior, constituye el Foro Social Mundial que congrega a algunos de los más significativos movimientos de resistencia alrededor del mundo, en que debaten pensamientos y estrategias.

alternativas, liberándose y emancipándose de las más variadas formas, aprovechando oportunidades, invirtiendo roles, uniéndose, mezclando espacios, re interpretando tradiciones, entre otros.

Muchas mujeres aprendieron, en este contexto a usar estrategias en las que se sobreponen patrones de idealismo y pragmatismo y que están llenas de aceptación, oposición, humildad, y rabia pero constituyen casi siempre dinámicas de mudanzas. En tal razón, no es posible comprender a los movimientos feministas mundiales sino consideramos antes las dinámicas locales en contra de la opresión de algunos colectivos de mujeres en contextos marginados.

De este modo, para contribuir con la defensa de los derechos de las mujeres en el mundo es necesario desarrollar teorías que abarquen la pluralidad de formas patriarcales y de estrategias de resistencia de los diversos colectivos femeninos por pequeños e insignificantes que parezcan, con la finalidad de que estas teorías coadyuven a la consecución de conquistas de espacios y derechos a través del activismo político.

La teoría y la práctica no pueden separarse porque juntas constituyen los planes y las estrategias de lucha. Por lo tanto, es preciso *desoccidentalizar* el feminismo, en la medida en que es necesario que las teorías y prácticas feministas poscoloniales abarquen o *comprendan* a la mayor cantidad de experiencias femeninas conforme sostiene Joan Scott:

El feminismo necesita a la teoría, eso ni siquiera hace falta decirlo (tal vez porque se ha dicho demasiadas veces). Lo que no siempre queda claro es qué va a hacer esa teoría para nosotras/-os, aunque existen ciertas premisas comunes en un amplio espectro de escritos feministas. Necesitamos una teoría que analice la forma de actuar del patriarcado en todas sus manifestaciones –ideológicas, institucionales, de organización, subjetivas– y que sea capaz de explicar no sólo las continuidades sino también el cambio a lo largo del tiempo. Necesitamos una teoría que nos permita pensar en términos de pluralidades y diversidades en lugar de seguir haciéndolo en unidades y universales. Necesitamos una teoría que rompa la supremacía conceptual de las viejas tradiciones de la filosofía (occidental) que han construido sistemáticamente, una y otra vez, un mundo único en términos de universales masculinos y especificidades femeninas. Necesitamos una teoría que nos permita articular formas alternativas de pensamiento sobre el género (y por lo tanto, formas de actuar sobre él) sin limitarnos a revertir las viejas jerarquías ni a confirmarlas. Y necesitamos una teoría que sea útil y relevante para la práctica política (SCOTT, 1994, p. 1).

Adicionalmente, es menester destacar que las mujeres de contextos marginados no solo combaten las formas de opresión en razón de sexo que surgen y se mantienen de conformidad

con las estructuras patriarcales, sino que también deben enfrentar las opresiones de las mujeres de contextos culturales hegemónicos. De esta manera, las mujeres excluidas representan realidades periféricas que se ignoran o invisibilizan, es decir, las “otras” dentro de las otras o como las denomina Boaventura de Sousa Santos “*habitantes paradigmáticas del otro lado de la línea*”, considerando que según este autor, el pensamiento moderno occidental es un pensamiento abismal, que divide la realidad en un universo “de este lado de la línea” que contiene aquello que es considerado válido para el pensamiento norte céntrico dominante; y, el universo “del otro lado de la línea” que contiene aquello considerado inexistente, intrascendente, insignificante (SANTOS, 2007, p. 14).

Por consiguiente, aún cuando los feminismos poscoloniales han realizado un gran trabajo extendiendo conceptos y categorías a realidades diversas antes desconocidas y cuestionando ideas consideradas universales, todavía hace falta que estos feminismos aterricen un poco más en cada contexto socio-cultural analizando manifestaciones patriarcales diversas y las estrategias de resistencia para combatirlas. De esta manera, las reivindicaciones de derechos globales pueden enriquecerse de las locales y viceversa; así, de conformidad con lo aseverado por Chandra Mohanty -*supra*- “si prestamos atención y razonamos desde el espacio de las comunidades de mujeres más despojadas del mundo, tenemos más probabilidades de visualizar una sociedad justa y democrática” (2000, p. 418).

Referencias bibliográficas

- ANTÓN, Jhon, y DEL POPOLO, Fabiana. Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina: aspectos conceptuales y metodológicos. En *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe: del reconocimiento estadístico a la realización de derechos*. CEPAL. Santiago de Chile. Naciones Unidas. 2009. p. 13-35.
- BIDASECA, Karina. Desde el feminismo poscolonial. Mujeres diaspóricas afrodescendientes en la metrópoli de Buenos Aires. En: VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural. 2010. p. 1-21.
- CUNHA, Teresa. Feminismos de-lá-para-cá-e-para-além do Sul e do Norte. En: *Elas no Sul e no Norte*. CUNHA, Teresa. SANTOS, Celina dos, MOURA, Tatiana y SILVA, Sofia (org.). Santa Maria da Feira-Portugal. Rainho & Neves Lda. 2011. p. 17-39.
- CURIEL, Ochy. Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. En: *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*. Vol III. 2007. p. 1-7.
- DUARTE, Madalena. Para um Direito sem margens: representações sobre o Direito e a violência contra as mulheres. En: Tese de Doutorado em Sociologia. Universidad de Coimbra. 2013.

- DIRLIK, Arif. El aura poscolonial. La crítica del tercer mundo en la edad del capitalismo global. En: *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos. 2010. p. 56-100.
- ESTEVA, Gustavo; MADHU, Suri Prakash. *Grassroots Post - modernism: Remaking the Soil of Cultures*. Londres. Zed. 1998.
- GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya-Yala. Ideas y Proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México. Corte y Confección. 2014.
- HERNÁNDEZ, Aída. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. En: *Revista Debate Feminista*. N. 24. 2011. p. 206-229.
- JARAMILLO, Isabel. La crítica feminista al Derecho. En: *El género en el derecho. Ensayos críticos*. 2009. p. 103-133.
- MacDOWELL, María Cecilia. Quem pode falar, onde e como?. Uma conversa não inocente com Donna Haraway. En: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. N. 44. São Paulo. Universidad de São Paulo. 1995. p. 101-123.
- MIGNOLO, Walter. Occidentalización, Imperialismo, Globalización: Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales. En: *Revista Iberoamericana*. N. 61. 1995. p. 27-40.
- MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En: *Third World Women and the Politics of Feminism*. Chandra Mohanty y otros (edit). Bloomington: Indiana University Press. 1991. p. 51-52.
- _____. 'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. En: *Feminism without Borders*. Durham. Duke University Press. 2003. p. 221-251.
- OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis. University of Minnesota Press. 1997.
- _____. Conceptualizando el género. Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana. En: *Africaneando. Revista de actualidad y experiencias*. Núm. 4. 4º trimestre. (2010). p. 25-35.
- PAREDES, Julieta. *Hilando Fino. Desde el Feminismo Comunitario*. 2013.
<http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf> (último acceso: 01 de Junio de 2014).
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. São Paulo. Cortez Editora. 2006.
- _____. Para além do pensamento abissal. Das linhas globalis a uma ecología de saberes. En *Novos Estudos*. 2007. N. 71-94.
- SCOTT, Joan W. Desconstruir Igualdad versus diferencia: usos de la teoría posestructuralista para el feminismo. En: *Feminaria VII número 13*. Buenos Aires, Editoria Feminaria. 1994. p.1-9.

Recibido em: 18/04/2014. Aceito em: 16/08/2014.