

FEMINISMO(S)

¿Una categoría útil para el análisis histórico?

Catherine Andrews

En 1988 una de las pioneras de la historia del feminismo, Karen Offen, publicó el artículo “Definir el feminismo: Un análisis histórico comparativo”.¹ Su objetivo fue “llegar a una comprensión del término [...] con la que podamos estar de acuerdo” a partir del “conocimiento acumulado que hemos adquirido acerca de la evolución histórica de la crítica del cambio socio-político del estatus de la mujer en distintas culturas y del programa para dicho cambio”.² Le motivaba la disyuntiva entre la definición ortodoxa del feminismo en Estados Unidos como un movimiento que aboga por la igualdad de derechos para las mujeres y los propósitos más variados de las activistas y académicas de la época. Para resolver esta incongruencia, propuso denominar “feminismo” a la acción política que esté a favor de liberar a las mujeres de su posición subordinada en la sociedad y, de este modo, buscaba desvincular el feminismo de las demandas políticas de un solo grupo de mujeres del contexto histórico estadounidense y promover un uso más inclusivo del término.³

Offen fundamentó su propuesta en su investigación sobre las demandas feministas en Francia a finales del siglo XIX, un proyecto que se materializaría

Catherine Andrews es profesora-investigadora titular de la División de Historia del CIDE.

¹ Karen Offen, “Defining Feminism: A Comparative Historical Approach”, *Signs*, vol. 14, núm. 1, 1988, pp. 119-157. Hay traducción al español: Karen Offen, “Definir el feminismo: Un análisis histórico comparativo”, *Historia Social*, núm. 9, 1991, pp. 103-135.

² *Ibid.*, pp. 119-120. Las traducciones en este texto son propias, pero, en el caso de este artículo, sigo la traducción al español, con unas ligeras ediciones.

³ *Ibid.*, p. 120.

en los dos volúmenes de su magna obra *Feminismos europeos, 1700-1950: Una historia política*, publicado por Stanford University Press en 2000.⁴ De vuelta al artículo, en él Offen detalla la historia del concepto “feminismo” en Europa y Estados Unidos, y las maneras en que se empleaba en el discurso político. Al respecto, señala que los primeros usos de la palabra “feminismo” provienen del debate francés de finales del siglo XIX sobre la condición de la mujer en la sociedad. “Le féminisme” se usaba como “un sinónimo de la emancipación femenina” y fue adoptado por primera vez como identidad por Hubertine Auclert en 1882 para describirse a sí misma y al grupo redactor del periódico *La Citoyenne (La Ciudadana)*.⁵ Diez años después, en mayo de 1892, otras mujeres autodenominadas feministas —e integrantes del grupo Solidaridad— organizaron el primer Congreso Feminista en París.⁶ Como demuestra la historiografía, los temas tratados en los congresos feministas, que proliferaron en Europa y América Latina desde este momento, no se limitaron a la cuestión de los derechos políticos o civiles de las mujeres, sino que incorporaron demandas en materia de derechos laborales, sociales y educativos, así como el fin de la prostitución, de la trata de mujeres y de los dobles estándares de la moralidad sexual.⁷

Offen repara en que las múltiples propuestas, objetivos y demandas de las primeras feministas no fueron ni novedosas ni inusitadas en la esfera política occidental sino que, más bien, se construyeron sobre siglos de debate previo acerca de la mujer y su papel en la sociedad. También notó que las historiadoras de dichas polémicas solían adoptar los términos “feminismo”, “protofeminista” o “precursora feminista” para describir su objeto de

⁴ Karen Offen, *European Feminisms, 1700-1950: A Political History*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

⁵ K. Offen, “Defining Feminism”, *op. cit.*, p. 126.

⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁷ Gabriela Cano, “México 1923: Primer Congreso Feminista Panamericano”, *Debate Feminista*, vol. 1, 1990, pp. 309-23 y “Las feministas en campaña: La primera mitad del siglo XX”, *Debate Feminista*, vol. 4, 1991, pp. 269-292; Francesca Miller, *Latin American Women and the Search for Social Justice*, Hanover, University Press of New England, 1991; Asunción Lavrin, *Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile, and Uruguay, 1890-1940*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998; Maxine Molyneux, *Movimientos de mujeres en América Latina: estudio teórico comparado*, Madrid, Cátedra, 2003; Katherine M. Marino, *Feminism for the Americas: The Making of an international Human Rights Movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2019.

estudio, a pesar del anacronismo que implicaba. Así, carece de sentido, desde una perspectiva histórica, dividir la acción política sobre la mujer entre un “feminismo” caracterizado por las campañas en pro de los derechos y los variados “movimientos de mujeres”, presentes en casi todas las demás tradiciones políticas ajenas al liberalismo. Entonces, según la autora, el feminismo como concepto no podía definirse a partir de las experiencias estadounidenses, sino que era necesario reconocer que el término se empleaba en diferentes culturas para describir una variedad de manifestaciones en contra de la posición subordinada de la mujer.⁸

Tal planteamiento significa que el feminismo abarca posiciones diversas y contradictorias y, como reconocía Offen, inevitablemente lleva a debates sobre la ubicación precisa de la frontera entre lo feminista y lo no feminista.⁹ Argumenta que la respuesta se encuentra en el trabajo de la historia comparada: al estudiar los planteamientos políticos a favor de las mujeres en contextos históricos, culturales y geográficos distintos, sería posible delinear una definición que satisficiera a todas. A partir de sus propias investigaciones, sugirió que hay dos tipos de posturas a favor de la mujer discernibles en la historia: una que quería mejorar la posición de la mujer en el ámbito familiar y comunitario, y otra que pretendía reivindicarla como agente independiente y autónomo en los mismos términos que el hombre:

Desde una perspectiva histórica, los argumentos de la tradición feminista relacional proponían una visión de la organización social fundada en el género, pero igualitario. Como unidad básica de la sociedad, defendían la primacía de una pareja —hombre y mujer— sin jerarquías y sustentada en el compañerismo, mientras que los argumentos individualistas presentaban al individuo, con independencia del sexo o el género, como la unidad básica. El feminismo relacional ponía el énfasis en los derechos de las mujeres *como mujeres* (definidas principalmente por sus capacidades de engendrar o criar) respecto de los hombres. Insistía en la distinta cualidad, en virtud de esas funciones, de la contribución específica de las *mujeres* al resto de la sociedad y reclamaba los derechos que confería dicha contribución. En contraste, los argumentos feministas de la tradición individualista hacían hincapié en los conceptos más abstractos de los derechos humanos individuales y exaltaban la

⁸ K. Offen, “Defining Feminism”, *op. cit.*, pp. 131-132.

⁹ *Ibid.*, pp. 129-130.

búsqueda de la independencia personal (o autonomía) en todos los aspectos de la vida, a la vez que descalificaban, desaprobaban o rechazaban por insignificantes todos los roles definidos socialmente y minimizaban la discusión de las cualidades o las contribuciones relacionadas con el sexo, incluida la maternidad y sus responsabilidades concomitantes.¹⁰

En otras palabras, Offen planteaba que el feminismo o, mejor entendido, los feminismos en la historia se diferenciaban por la manera en que conceptualizaban a la mujer y al hombre en la sociedad: como seres autónomos e iguales o como seres diferenciados por sus facultades reproductivas pero mutuamente dependientes e iguales entre sí. Ambas perspectivas tenían en común la convicción de que la mujer y el hombre son personas con igual valor en la sociedad y que ningún sexo debería estar subordinado al otro.

Más de treinta años han pasado desde que Offen escribió su artículo y, desde entonces, los estudios sobre la historia de los feminismos se han multiplicado; no obstante, sus reflexiones siguen siendo pertinentes para la historiografía. Es común todavía que muchas activistas y académicas prefieran la definición limitada del feminismo (un movimiento político que busca la igualdad de derechos para la mujer) en vez de la definición más inclusiva (una colección de movimientos que se oponen a la subordinación de la mujer al hombre). Además, en muchos debates actuales sobre la prostitución o la identidad de género, entre otros, la afirmación de que este o aquel planteamiento es “antiderechos” sirve como una clave para descalificar *a priori* el valor del argumento y cuestionar “el feminismo” de quien lo propone. Dada esta situación, me parece pertinente retomar la propuesta de Offen para analizar las posibles definiciones del feminismo a partir del “conocimiento acumulado que hemos adquirido acerca de la evolución histórica de la crítica sobre el cambio sociopolítico del estatus de la mujer en distintas culturas, y del programa para dicho cambio”.¹¹

Con este fin, en este ensayo revisaré el estado de la cuestión sobre la historia de los movimientos que se proclaman feministas, con referencia especial (aunque no exclusiva) a algunos de los textos más recientes de la historiografía; en orden alfabético: Dora Barrancos, *Historia mínima*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 135-136.

¹¹ *Ibid.*, pp. 119-120.

de los feminismos en América Latina;¹² Lucy Delap, *Feminisms: A Global History*;¹³ Katherine M. Marino, *Feminism for the Americas: The Making of an International Human Rights Movement*;¹⁴ Ingeborg W. Ovesen, *The Genealogy of Modern Feminist Thinking: Feminist Thought as Historical Present*;¹⁵ y Françoise Vergès, *Un féminisme décolonial*.¹⁶ Espero que el análisis comparado de estos textos me permita abordar históricamente las definiciones del feminismo empleadas por sus autoras, así como reflexionar sobre la utilidad del concepto mismo para la historia.

Como parte fundamental de esta explicación, desarrollaré la hipótesis de que la definición de Offen requiere algunas modificaciones para que incluya a los feminismos actuales. La división entre feministas “individualistas” y “relacionales” todavía tiene mucha relevancia, pero solo considera un lado del espectro de los feminismos; del otro se encuentran los feminismos materialistas de las tradiciones marxista y liberacionista que fundamentan sus análisis en el lenguaje de la opresión, la explotación y el imperialismo. Desde sus perspectivas, las mujeres están subordinadas dentro de la sociedad como resultado de un ejercicio coercitivo del poder practicado por los hombres como clase biológica y social. En el núcleo de dicha opresión está la violencia, sobre todo la sexual. Estos feminismos sostienen que solo es posible la igualdad una vez que se logren destruir las opresiones basadas en sexo y género, clase, raza y etnia.

Al concluir, reflexionaré acerca de la utilidad del término “feminismo” para la historiografía latinoamericana a la luz de los múltiples desacuerdos sobre su definición y de los objetivos que se quieren realizar en su nombre. Sobre todo, me gustaría discutir las consecuencias políticas de adoptar una definición que incluya a muchas mujeres que abiertamente rechazan llamarse feministas. Parafraseando a Joan Scott, quiero preguntar si el feminismo,

¹² Dora Barrancos, *Historia mínima de los feminismos en América Latina*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2020.

¹³ Lucy Delap, *Feminisms: A Global History*, Londres, Pelican, 2020.

¹⁴ K.M. Marino, *Feminism for the Americas*, op. cit.

¹⁵ Ingeborg W. Ovesen, *The Genealogy of Modern Feminist Thinking: Feminist Thought as Historical Present*, Londres, Routledge, 2021.

¹⁶ Françoise Vergès, *Un féminisme décolonial*, París, La Fabrique éditions, 2019. La edición de epub no tiene paginación numerada. Por lo tanto, las citas se refieren a la siguiente edición en inglés: Françoise Vergès, *A Decolonial Feminism*, Londres, Pluto Press, 2021. No obstante, traduciré al español a partir de la versión en francés.

en singular o en plural, es una categoría útil de análisis o si, más bien, debemos tratarlo con cautela, como un concepto cuyo bagaje histórico sigue posicionando a algunas feministas por encima de otras.

DEFINIR EL FEMINISMO COMO UN PROYECTO MODERNO: ¿“UNA CARACTERÍSTICA ESENCIAL DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL”?

Al inicio de su discusión sobre la historia del pensamiento feminista moderno, Ingeborg Owesen afirma que:

Ha llegado el momento en que el feminismo puede voltearse a ver y reflexionar sobre sí mismo, tanto en nombre de la autocomprensión y la autorreflexión como para exigir [...] un lugar en el mundo. Es hora de aceptar que el feminismo o la igualdad de género es una característica tan esencial del pensamiento occidental y su cultura como [...] la verdad científica, la democracia, la libertad de expresión y los derechos humanos, por mencionar algunos de los logros modernos.¹⁷

La autora fundamenta su argumento en la referencia a la “querrela de las mujeres”, un debate iniciado por Cristina de Pizán (1364-1430) sobre la idoneidad de las mujeres para educarse, ejercer la razón y controlar sus emociones, y cuyas controversias continuaron ocupando a las mentes de la gente letrada europea durante el Renacimiento y la Modernidad temprana.¹⁸ Owesen afirma que esta discusión se caracterizó por enfrentar a los proponentes de la superioridad intelectual masculina con los y las defensoras de la superioridad femenina en cuanto a las virtudes hasta la intervención de Marie le Jars de Gournay (1565-1645), una francesa, amiga de Montaigne.¹⁹ De acuerdo con la interpretación de Offen sobre *Égalité des hommes et des femmes* (París, 1622),²⁰ De Gournay abogaba a favor de “la primera propuesta por la igualdad de género en la Europa moderna”.²¹ De esta manera, se

¹⁷ Ingeborg W. Owesen, *The Genealogy*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁸ Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, pp. 144-150, 195-198.

¹⁹ I. Owesen, *The Genealogy...*, *op. cit.*, p. 27.

²⁰ Una versión reciente y accesible: Marie le Jars de Gournay, *Égalité des hommes et des femmes, et autres textes*, París, Éditions Gallimard, 2018. Hay versión en español: Marie le Jars de Gournay, *Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres*, Montserrat Cabré i Pairet (ed.), Esther Rubio Herráez y Eva Teixidor Aránegui (trads.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014.

²¹ I.W. Owesen, *op. cit.*, p. 30.

adelantó a los argumentos de Simone de Beauvoir unos trescientos años al afirmar en su folleto que “el animal humano, considerado correctamente, no es ni hombre ni mujer, los sexos son creados dobles, no para constituir especies diferentes, sino para el fin de la reproducción”,²² lo que explica que las diferencias observables en el carácter de unos y otras derivaría exclusivamente de su educación y crianza, y no de una predisposición biológica.²³

Ubicar la génesis del feminismo europeo en la querrela de las mujeres no es un argumento particularmente original. Gerda Lerner ya había rastreado las contribuciones de Pizán, De Gournay y las de sus contrapartes en *The Creation of Feminist Consciousness* (1993).²⁴ Lo que llama la atención en el tratamiento de Owesen es su insistencia en proponer al feminismo como uno de los detonantes del desarrollo del concepto de la igualdad en el pensamiento occidental. En sus palabras:

El concepto de la igualdad es uno de los conceptos centrales tanto del feminismo como de la teoría política. Es un concepto fundamental para cualquier teoría de la justicia y de la democracia [...]. Sin embargo, hay pocos estudios académicos [...] sobre su origen y su desarrollo histórico. Es uno de aquellos conceptos que damos por hecho, como si siempre hubiera existido, y que tiene un significado perpetuo y evidente. No se ha prestado atención al hecho de que la igualdad como una idea política y social es bastante reciente y es uno de los productos del pensamiento ilustrado de la Modernidad temprana. Se ha prestado aún menos atención al hecho de que el feminismo o la idea de la igualdad de género corre en paralelo con —o hasta anticipa— el desarrollo general del concepto filosófico y político de la igualdad.²⁵

Al lanzar este argumento, Owesen se apoya en la obra de Jonathan Israel sobre la Ilustración “radical”, cuyas raíces ubica Israel en la filosofía de Spinoza.²⁶ De acuerdo con el análisis de este autor, los pensadores de la Ilustración radical insistían en romper el monopolio de la religión como árbitro de la moralidad y en rechazar la autoridad de Dios en el ejercicio de la razón. Al partir de la convicción de que la razón exige considerar a todos por igual, la Ilustración radical también respaldaba la igualdad entre sexos, así como

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ *Ibid.*, pp. 30-36 y Lerner, *op. cit.*, pp. 197-198.

²⁴ G. Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness, op. cit.*

²⁵ I.W. Owesen, *op. cit.*, pp. 24-25.

²⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

la democracia, la libertad de expresión y los derechos humanos.²⁷ El argumento de Owesen es que los planteamientos feministas sobre la igualdad entre los sexos, expresados por De Gournay y luego retomados del cartesianismo por François Poullain de la Barre (entre muchas otras escritoras de la Modernidad temprana),²⁸ fueron antecedentes de la Ilustración radical y, por ende, esas ideas no deberían ser consideradas derivativas. Por esta razón, sostiene, el feminismo debe ser reconocido como uno de “los logros modernos” del pensamiento occidental, junto con los derechos humanos, la libertad de expresión y la democracia.

Sin embargo, Owesen no piensa que el pensamiento feminista pueda entenderse exclusivamente a partir del concepto de la igualdad. En su lectura de la filosofía feminista identifica la dialéctica de la “diferencia” como la segunda corriente más importante de este pensamiento. Si bien argumenta que las ideas y teorías de la diferencia también se originaron en los debates del siglo XVI, el enfoque de su análisis en este punto es la filosofía de Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Judith Butler. De Beauvoir planteó la conceptualización de la mujer como el otro frente al sujeto masculino en el pensamiento occidental, en consecuencia, esta se encontraría subordinada a aquel por el hecho de que su “otredad” le impide ser sujeto. La “eterna feminidad” —el ideal femenino— es la obligación de ser una otredad, cuya definición siempre está en manos del hombre, quien la imagina a su conveniencia.²⁹

De acuerdo con la interpretación de Owesen, el existencialismo de De Beauvoir le llevó a argumentar que las personas —hombres y mujeres— experimentaban sus vidas desde sus cuerpos³⁰ y cita la declaración de la

²⁷ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2002; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013; *The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, Nueva York, Oxford University Press, 2019.

²⁸ I.W. Owesen, *op. cit.*, pp. 44-60. El planteamiento más famoso “del feminismo cartesiano”, como lo determina Owesen, es que “la mente no tiene sexo”, por lo que hombres y mujeres tienen exactamente las mismas capacidades racionales. Para una traducción al español de los tratados más relevantes de Poullain de la Barre, véase: François Poullain de la Barre, *Obras feministas de François Poullain de la Barre: 1647-1723*, Daniel Cazés Menache (ed.) y María Haydeé García Bravo (col.), Ciudad de México, UNAM/Colegio de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2007.

²⁹ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, París, France Loisirs, 1991, pp. 1-4.

³⁰ I.W. Owesen, *op. cit.*, pp. 81-82 y De Beauvoir, *op. cit.*, vol. 2, p. 650.

filósofa en su introducción: “Si me quiero definir debo decir en primer lugar que ‘soy una mujer’. Esta verdad constituye el fondo a partir del cual se levantarán todas las demás afirmaciones”.³¹ De Beauvoir analiza la experiencia situada de ser mujer en la Francia de la década de 1940 para argumentar que las relaciones entre hombres y mujeres solo podrán cambiar cuando ambos sean capaces de reconocerse “mutuamente como sujetos”.³²

Sobre Luce Irigaray, perteneciente a la escuela posestructuralista, Owesen dice que forma parte de un trío de filósofas francesas —con Hélène Cixous y Julia Kristeva— que cuestionó el análisis de De Beauvoir a partir de la “deconstrucción” del lenguaje de la filosofía occidental. Para Irigaray, no se puede hablar de un modo neutro y universal de ser sujeto, puesto que siempre está planteado desde lo masculino.³³ El reto para el feminismo es establecer una manera de ser sujeto para la mujer, bajo sus propios términos y sin la mediación de la pluma masculina.³⁴ Cixous la llama “la escritura femenina” e Irigaray, “hablar-mujer”.³⁵ Para ellas, reclamar la posición del sujeto para la mujer, como hace De Beauvoir, equivale a transformarla en hombre, en lugar de abogar por la creación del sujeto femenino separado y diferente.

A partir de este entendimiento, subraya Owesen, Irigaray cuestiona el objetivo de la igualdad en el feminismo y cita el siguiente extracto del libro *Je, tu, nous: Pour une culture de la différence* (1990):³⁶

Reclamar la igualdad, como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la igualdad implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres?, ¿a los hombres?, ¿a un salario?, ¿a un puesto público?, ¿a qué modelo?, ¿por qué no a sí mismas?³⁷

Irigaray alega que no hay justicia para la mujer si se le obliga a asimilarse al modelo masculino, ni en la filosofía ni en la cuestión de los derechos políticos, civiles y sociales; la justicia solo se logra al reconocer la diferencia

³¹ I.W. Owesen, *op. cit.*, p. 82; De Beauvoir, *op. cit.*, pp. 1-3.

³² De Beauvoir, *op. cit.*, vol. 2, p. 650.

³³ I.W. Owesen, *op. cit.*, pp. 84-85.

³⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁵ *Ibid.*, pp. 84-85.

³⁶ Luce Irigaray, *Je, tu, nous: Pour une culture de la différence*, París, B. Grasset, 1990.

³⁷ I.W. Owesen, *op. cit.*, p. 87 y Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, Pepa Linares (trad.), Madrid, Cátedra, 1992, p. 9.

sexual, algo que Irigaray define con referencia a la función reproductiva:³⁸ “La igualdad entre hombres y mujeres no puede hacerse realidad sin un pensamiento de género en tanto que sexuado, sin una nueva inclusión de los derechos y deberes sociales de cada sexo, considerados como diferentes”.³⁹

Como nota, estas declaraciones suelen malinterpretarse como una reiteración del esencialismo —la idea de que el sexo o la función reproductiva define la personalidad, los gustos y las actividades de una persona—, pero, en el caso específico de Irigaray, Owesen enfatiza su llamado a abandonar cualquier definición existente de la mujer —entendida como clase biológica— debido a que todas han sido hechas por el hombre y subraya que Irigaray no propone ninguna definición en concreto, en cambio, prefiere concentrarse en “teorizar lo femenino”⁴⁰ fuera de la lógica jerárquica de la filosofía falocéntrica,⁴¹ es decir, sin insertarse en el binario hombre-sujeto/mujer-otro descrito por De Beauvoir. Según Owesen, para Irigaray, conservar un sujeto universal como marca de referencia para la meta de la igualdad solo sirve para esconder “el privilegio y la norma masculina”.⁴²

Owesen concluye su libro con un examen de la crítica que hizo Judith Butler a De Beauvoir e Irigaray en *Gender Trouble* (1990).⁴³ En ese libro Butler se preguntó por el sujeto del feminismo —la mujer para quien Irigaray quiere forjar una ontología propia—. A partir de la lectura de Monique Wittig —a quien, para mi sorpresa, Owesen no hace referencia—,⁴⁴ Butler

³⁸ “La especie está dividida en dos géneros que aseguran su producción y reproducción”, Irigaray, *op. cit.*, p. 10.

³⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰ I.W. Owesen, *op. cit.*, p. 87.

⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

⁴² *Ibid.*, p. 87.

⁴³ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990.

⁴⁴ “Hace diez años nos levantamos para luchar por una sociedad sin sexos, ahora nos encontramos atrapadas en este familiar callejón sin salida: ‘la mujer es maravillosa’ [...] Porque ‘la mujer’ no existe para nosotras, no es otra cosa que una formación imaginaria, pues ‘las mujeres’ son el producto de una relación social. Es necesario destruir el mito dentro y fuera de nosotras mismas. [...] La ambigüedad del término ‘feminista’ resume toda la situación. ¿Qué quiere decir ‘feminista’? La palabra está formada con la palabra ‘mujer’ y quiere decir ‘alguien que lucha por las mujeres’. Para muchas de nosotras, esto quiere decir ‘alguien que lucha por las mujeres como clase y por la desaparición de esta clase’. Para muchas otras, quiere decir ‘alguien que lucha por las mujeres y su defensa’, para el mito, por lo tanto, y para su refuerzo”. Monique Wittig, “On ne naît pas femme”, *Questions Féministes*, núm. 8, 1980, pp. 79-83.

concluye que la mujer es invento del propio feminismo, una consecuencia de no poder escapar del pensamiento binario y universalista que dice querer superar.⁴⁵ El énfasis en la diferencia sexual, añade Butler, fundamentándose una vez más en los argumentos de Wittig,⁴⁶ solo hace sentido dentro de las normas de la heterosexualidad obligatoria, por consiguiente, tampoco sirve como base para una existencia ontológica estable. De este modo, le sugiere a Irigaray que su ideal de “mujer-sujeto” no existe, pues “insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multiplicidad de intersecciones culturales, sociales y políticas en la que se construye el conjunto concreto de las ‘mujeres’”.⁴⁷

En palabras de Owsen, para Butler, “el feminismo no tiene un sujeto predeterminado. De hecho, el feminismo produce la categoría ‘mujeres’, que afirma representar y, luego, liberar”.⁴⁸ Al contrastar esta afirmación con la definición que Butler ofrece del género como “una manera de actuar, una actividad performativa incesante”, desvinculando al cuerpo sexuado,⁴⁹ Owsen concluye que el análisis de Butler niega “a la mujer un estatus ontológico”, concibiéndola como “una categoría flotante y libre”.⁵⁰ Tal planteamiento nos lleva a varias preguntas urgentes: si el feminismo es parte integral del pensamiento occidental, como dice Owsen, y, por ende, irremediablemente falocéntrico, como argumenta Butler, ¿tiene todavía relevancia como concepto?, ¿no sería más lógico abandonar el término “feminismo” y acuñar otro que no conlleve este bagaje histórico? En cambio,

⁴⁵ Judith Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Madrid, Paidós, 2007, pp. 67-70. Este argumento se aprecia con mucha mayor claridad en Butler, “Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, Marie Lourties (trad.), *Debate Feminista*, vol. 18, 1998, pp. 296-314.

⁴⁶ “Lo que hace una mujer es la relación social particular con un hombre, una relación que hemos llamado ‘esclavitud’ en otro momento, una relación que implica obligaciones personales y físicas, así como obligaciones económicas (residencia, trabajo doméstico, debito conyugal, producción de niños ilimitados, etc.), una relación de la que las lesbianas pueden escapar al negar volverse heterosexuales [...] Es para nosotras una necesidad absoluta [...] contribuir con todas nuestras fuerzas a la destrucción de la clase —las mujeres—, en la que los hombres se apropian de las mujeres y esto solo se puede realizar mediante la destrucción de la heterosexualidad como sistema social”, M. Wittig, *op. cit.*, pp. 83-84.

⁴⁷ J. Butler, *El género en disputa, op. cit.*, p. 67.

⁴⁸ I.W. Owsen, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁰ *Ibid.*

si aplicamos los argumentos de Irigaray, las preguntas que surgen son otras, por ejemplo: ¿no es posible argumentar que los planteamientos de Butler niegan la diferencia sexual y, por lo tanto, plantean un punto de inicio neutro del ser humano?, ¿no es el caso, entonces, que conceptualizar el género como una “actividad” emprendida por esta figura neutra esconde y privilegia la norma masculina? Inexplicablemente, Owesen no considera estas preguntas en su texto ni reflexiona acerca del significado del pensamiento posestructuralista para las dialécticas feministas de la igualdad y la diferencia, como ha hecho, por ejemplo, Joan Scott.⁵¹ Sospecho que parte de la razón detrás de esta falta de curiosidad está vinculada a la otra gran ausencia de su texto: una discusión sobre los feminismos materialistas de la tradición marxista (entre quienes se encuentra la misma Hélène Cixous y Julia Kristeva), cuyo análisis ofrece otra definición del feminismo de la diferencia y que será el tema del siguiente apartado.

DEFINIR EL FEMINISMO COMO UN PROYECTO ANTIIMPERIAL:

“LA LUCHA POR LA JUSTICIA EPISTEMOLÓGICA”⁵²

“¿Quién limpia el mundo?” fue la pregunta que inspiró a Françoise Vergès a escribir *Un féminisme décolonial*.⁵³ A su modo de ver, la industria de la limpieza simboliza el capitalismo patriarcal y racista que le ha dado forma al mundo contemporáneo. Argumenta que la industria de la limpieza es una de las muchas que emplean el modelo de subcontratación (*outsourcing*). Este tipo de empresas contrata, generalmente, a las mujeres más pobres y racializadas de su sociedad, les exigen un trabajo manual arduo que las expone a químicos tóxicos y a diversas expresiones de violencia y acoso, y les pagan el menor salario posible. Así las cosas, las industrias mantienen a la población más acomodada —y, generalmente, la más blanca— en la comodidad, mientras condenan a las mujeres más precarizadas a una vida de incomodi-

⁵¹ Joan W. Scott, “Igualdad versus diferencia: Los usos de la teoría posestructuralista”, Marta Lamas (trad.), *Debate feminista*, vol. 5, 1992, pp. 87-107 y “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas (ed.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Ciudad de México, UNAM/M.A. Porrúa, 1996, pp. 265-302.

⁵² Françoise Vergès, *A Decolonial Feminism*, Ashley J. Bohrer (trad.), Londres, Pluto Press, p. 13.

⁵³ *Ibid.*, p. vi.

dades, violencia y muerte prematura.⁵⁴ Para Vergès es urgente que las feministas se solidaricen con las diversas luchas de estas mujeres por obtener mejores condiciones y salarios como primer paso hacia la construcción de una economía y una sociedad más justas.⁵⁵

El feminismo decolonial que analiza Vergès en su texto reconoce esta urgencia y desarrolla su activismo en consecuencia, por lo tanto, funge como la antítesis del feminismo “civilizador” que ella misma caracteriza como producto de la modernidad europea. En lo que bien podría ser una respuesta directa a lo argumentado por Owsen, Vergès señala que:

El relato del feminismo civilizador se mantiene contenido por el espacio de la modernidad europea y nunca toma en cuenta el hecho de que se funda sobre la negación del papel de la esclavitud y del colonialismo. La solución no es dar un lugar, necesariamente marginal, a las mujeres esclavas, colonizadas o de ultramar. Lo que hay que enfrentar es cómo la división del mundo que la esclavitud y el colonialismo imponen desde el siglo XVI (entre una humanidad que tiene el derecho de vivir y la que puede morir) atraviesa los feminismos occidentales [...]. Europa reside en el centro [de la narración], todos sus análisis parten de esta división del mundo: las raíces coloniales del fascismo se olvidan, el capitalismo racista no es una categoría de análisis, las mujeres esclavizadas y colonizadas no son percibidas como el espejo negativo de las mujeres europeas [...] Hablar del feminismo civilizador o burgués blanco, desde esta perspectiva, tiene un sentido muy preciso. No es “blanco” simplemente porque lo adoptan las mujeres blancas, sino porque afirma pertenecer a un lugar del mundo, Europa, que se construyó a partir de una división racializada del mundo. Es burgués porque no ataca el capitalismo racial.⁵⁶

En otras palabras, Vergès afirma que los feminismos pueden dividirse en dos grupos: los que se consideran partícipes de “los logros” de la modernidad (“la verdad científica, la democracia, la libertad de expresión y los derechos humanos”, Owsen *dixit*)⁵⁷ y aquellos que juzgan que este discurso de la igualdad esconde una división fundacional y anterior entre una humanidad digna de derechos y otra a la que es legítimo esclavizar y explotar. El primer feminismo imagina que el único marco de análisis relevante es

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 78-82.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 17-18.

⁵⁷ I.W. Owsen, *op. cit.*, p. 13.

el del género, mientras que “las feministas decoloniales estudian la manera en que el conjunto racismo/sexismo/etnicismo impregna todas las relaciones de dominación”.⁵⁸

De esta manera, el feminismo decolonial que describe Vergès se sitúa claramente dentro de los movimientos marxistas, liberacionistas y poscoloniales que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo xx. Las feministas de esta tradición son materialistas en el sentido de que no consideran que la subordinación de las mujeres en la sociedad derive de una falta de derechos o de libertad de decisión; en cambio, plantean que es consecuencia de la explotación de la condición material de la mujer con el fin de extraer de su cuerpo servicios sexuales, reproductivos y de cuidado, entre otros.⁵⁹ El patriarcado es el nombre que dan al conjunto de opresiones al que queda sujeta la mujer con este fin; entre las opresiones se pueden nombrar a la violencia física y sexual, la heterosexualidad obligatoria, las políticas de control de la natalidad y las normas de vestir y de presentación, entre muchas otras.

Las feministas socialistas y decoloniales, como Zillah Eisenstein,⁶⁰ también rechazan la teoría de Engels de que la transición al capitalismo instauró al patriarcado al destruir el comunismo primitivo del trabajo familiar colectivo y, además, cuestionan la promesa socialista de la integración de la mujer en iguales condiciones que el hombre proletario después de la revolución.⁶¹ En opinión de Silvia Federici, el capitalismo transformó un patriarcado preexistente en Europa, expulsó a la mujer del espacio del trabajo remunerado independiente —como artesana, curandera, comerciante, etc.— y la relegó al espacio privado en la medida de lo posible. Al mismo tiempo, se otorgó a los hombres el derecho de extraer la labor de la mujer sin pagar por ella, tanto en la casa como en el mercado. Los servicios sexuales, reproductivos y de cuidados fueron deberes morales de ellas dentro de la esfera

⁵⁸ F. Vergès, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁹ Christine Delphy, “The Main Enemy”, *Feminist Issues*, vol. 1, 1980, pp. 23-40 y *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Diana Leonard (trad.), Nueva York, Verso, 2016.

⁶⁰ Zillah Eisenstein, *Against Empire: Feminisms, Racism, and the West*, Londres, Zed Books, 2004.

⁶¹ Zillah Eisenstein, “Constructing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism”, *Critical Sociology*, vol. 25, núm. 2-3, 1995, pp. 196-217.

familiar y si se prestaban a terceros, eran susceptibles de ser cobrados por el esposo u otro hombre de la familia.⁶²

Otro elemento material de la opresión de las mujeres que analiza el feminismo decolonial es el racismo, cuyas raíces se ubican en el nacimiento del capitalismo y en el desarrollo de la esclavitud en el siglo XVI. Como señala Vergès, los europeos establecieron este trato con el fin de imponer el modelo capitalista de producción en el Caribe y las Américas; al mismo tiempo ocurrían los primeros debates sobre el concepto de igualdad en Europa. La esclavitud y el encuentro con las poblaciones indígenas en estas zonas propiciaron las divisiones y definiciones raciales que aún perduran en nuestras culturas actuales. Solo en este contexto, argumenta la autora, pudieron las primeras feministas europeas y estadounidenses comparar la situación de la mujer en sus sociedades con la del esclavo, sin reparar necesariamente en la complicidad de las mujeres blancas en la esclavitud ni en la situación de la mujer esclavizada.⁶³ Dice Vergès:

Si bien, durante un periodo largo, las mujeres blancas no pudieron gozar de numerosos derechos civiles, sí tuvieron el de poseer seres humanos; poseyeron esclavos y haciendas después, enseguida de la abolición de la esclavitud encabezaron haciendas coloniales donde impusieron el trabajo forzado. El acceso a la propiedad de seres humanos no les era negado y este derecho les fue atribuido porque eran blancas. Una de las más grandes esclavistas de la Isla de la Reunión fue una mujer, Madame Desbassayns, quien no tenía el derecho de votar ni de estudiar la preparatoria ni de ser abogada ni médica ni profesora universitaria, pero tenía el derecho de poseer seres humanos, clasificados como “muebles” en su patrimonio.⁶⁴

Esta división racial explica por qué las primeras demandas feministas en Estados Unidos y Europa rara vez se extendieron fuera de los límites de esos territorios. Angela Davis (1983),⁶⁵ bell hooks (1981)⁶⁶ y Bonnie Thornton

⁶² Silvia Federici, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza (trad.), Madrid. Traficantes de Sueños, 2010, pp. 141-152.

⁶³ F. Vergès, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁶⁴ F. Vergès, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁵ Angela Y. Davis, *Women, Race & Class*, Nueva York, Vintage Books, 1983.

⁶⁶ bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Londres, Pluto Press [1981], 2001 y *Feminist Theory: From Margin to Center*, Londres, Pluto Press [1984], 2000.

Dill (1983)⁶⁷ hicieron esa observación sobre el feminismo estadounidense; Hazel Carby (1984) igualmente señaló el problema en el feminismo británico⁶⁸ y Vergès se concentró en el francés. Por ello, cita el trabajo periodístico de Hubertine Auclert, defensora de los derechos políticos de la mujer a finales del siglo XIX y —como se vio páginas arriba— una de las primeras en adoptar el título “feminista” para su activismo. Auclert, como Susan B. Anthony en Estados Unidos, se opuso a la medida de extender el derecho al voto a los hombres de ascendencia africana en las colonias francesas (concedido en 1848) antes de otorgárselo a las mujeres: “el paso concedido a los negros salvajes, sobre las blancas cultivadas de la metrópoli, es una injuria hecha a la raza blanca”.⁶⁹

Frente al análisis materialista sobre cómo los ejes de dominación del sexo, la clase y la raza impactaron de manera variopinta a las mujeres en contextos distintos, las pioneras del feminismo poscolonial —como Valerie Amos, Pratibha Parmar y Chandra Mohanty—⁷⁰ consideraron insuficiente la hipótesis de Irigaray que planteaba emancipar a la mujer mediante la creación de una sujeta femenina. Como advierte Mohanty, al crear este sujeto femenino se replicaron las trampas filosóficas del humanismo moderno: se posicionó a la mujer blanca como el sujeto, la marca de referencia primordial para el análisis y el activismo, mientras que las mujeres “del tercer mundo” o “del sur global” ocupan el lugar del “otro”. Al imponer este binario, se crearon, además, dos categorías de mujer oprimida dentro del patriarcado: la occidental “avanzada” y la del tercer mundo “atrasada”:

Mientras que la categoría de “mujer oprimida” es generada mediante un enfoque centrado en la diferencia de género, la categoría de “la mujer oprimida del tercer mundo” tiene un atributo extra: “la diferencia del tercer mundo” [...]. Las mujeres del tercer mundo como categoría son clasificadas automática y necesariamente como

⁶⁷ Bonnie Thornton Dill, “Race, Class and Gender: Prospects for an All-Inclusive Sisterhood”, *Feminist Studies*, vol. 9, núm. 1, 1983, pp. 131-150.

⁶⁸ Hazel V. Carby, “White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood”, en *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Londres y Nueva York, Routledge/Centre for Contemporary Cultural Studies [1984], 2015, pp. 211-234.

⁶⁹ F. Vergès, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁰ Valerie Amos y Pratibha Parmar, “Challenging Imperial Feminism”, *Feminist Review*, núm. 17, 1984, pp. 3-19; Chandra Talpade Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Feminist Review*, núm. 30, 1988, pp. 61-88.

religiosas (léase “no progresivas”), orientadas hacia la familia (léase “tradicionales”), menores de edad (léase “no conscientes aún de sus derechos”), iletradas (léase “ignorantes”), domésticas (léase “atrasadas”) y, a veces, revolucionarias (léase, “sus países están en guerra y deben luchar”) [...] [S]e refuerza el supuesto de que el tercer mundo simplemente no ha evolucionado al mismo nivel que Occidente.⁷¹

Vergès emplea esta idea para argumentar que el binario imperial lleva a las feministas civilizadoras a querer “salvar a las mujeres racializadas del ‘oscurantismo’” mediante políticas que buscan su occidentalización⁷² y menciona tres ejemplos de la actualidad: el enfoque feminista francés en el tema del velo islámico, el esfuerzo del Estado francés por “liberar” a las musulmanas de la opresión religiosa⁷³ y el feminismo desarrollador de las organizaciones no gubernamentales, el Banco Mundial y la ONU que, con su énfasis en convertir a la mujer en el motor del desarrollo económico, plantean que la igualdad de género solo se podría lograr mediante “la entrada de la mujer al orden neoliberal”.⁷⁴ La división que hace Vergès entre el feminismo civilizador y el decolonial se fundamenta en la tesis de que ni la diferencia sexual ni la opresión sexista ofrecen marcos de análisis suficientes para comprender la condición de las mujeres en la actualidad. En consecuencia, comparte con bell hooks y Zillah Eisenstein la convicción de que el feminismo no se puede limitar a buscar el derrocamiento del patriarcado, sino que debe dismantelar todas las relaciones de dominación en la sociedad. Dice hooks, por ejemplo:

[E]l feminismo no es simplemente una lucha para terminar con el machismo ni un movimiento para asegurar que las mujeres tengan derechos iguales a los que tienen los hombres, es el compromiso con la erradicación de la ideología de dominación que permea la cultura occidental en varios niveles —sexo, raza, clase, entre otros— y el compromiso de reorganizar la sociedad [...] para que el desarrollo individual de las personas tenga preeminencia sobre el imperialismo, la expansión económica y los deseos materiales.⁷⁵

⁷¹ C. Mohanty, *op. cit.*, p. 80.

⁷² F. Vergès, *op. cit.*, p. 19.

⁷³ *Ibid.*, pp. 43-45.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁵ b. hooks, *op. cit.*, pp. 194-195.

Finalmente, el feminismo decolonial de Vergès reconoce los argumentos de Irigaray y de Butler, pero exige no examinar la diferencia sexual ni la conformación del género exclusivamente a través del lente occidental. En ese sentido, dice que el feminismo decolonial representa “una lucha por la justicia epistemológica” en tanto que “refuta el orden de conocimiento impuesto por Occidente” a favor de otro que se construye con la colaboración de todos y todas.⁷⁶ Es solo desde esta perspectiva —sugiero— que se puede entender el feminismo decolonial como la antítesis del feminismo civilizador. Significa, en esencia, la reapropiación del concepto del “feminismo” para desvincularlo de “los logros” del pensamiento occidental y para resignificarlo como movimiento que, en realidad, busca derrocarlo.

DEFINIR EL FEMINISMO A PARTIR DE LA ACCIÓN POLÍTICA FEMENINA:
¿“UNA COLECCIÓN COMPLEJA DE ACCIONES, PREGUNTAS Y EXIGENCIAS
COINCIDENTES”?⁷⁷

“El feminismo”, dice Lucy Delap en la introducción a *Feminisms: A Global History*, “es un movimiento que busca tejar una alianza entre más de la mitad de la humanidad. Tal vez nunca ha habido un movimiento tan ambicioso en la historia”.⁷⁸ Con esta definición presenta lo que a mí me gusta llamar “la trampa machista del feminismo”: la esperanza de que las mujeres, *en razón de su existencia como un grupo diferente al de los hombres*, sean capaces de unirse para luchar contra el machismo y la discriminación. El planteamiento deriva de la mirada masculina universalista que tan bien critican De Beauvoir e Irigaray: a nadie se le ocurriría esperar que los hombres como clase o como grupo formaran una alianza política única; solo se espera de las mujeres porque nos hemos acostumbrado a pensarlas como un subgrupo que existe en relación con un todo masculinizado. Es una expresión de la misma perspectiva occidental que plantea que las personas de etnias distintas a la del europeo blanco también pueden formar alianzas coherentes y unificadas con base en su tono de piel o cualquier otra marca étnica. Entonces, nos guste o no, las pretensiones universalistas del feminismo o de los feminismos son una señal más de la situación de otredad de las mujeres.

⁷⁶ F. Vergès, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁷ L. Delap, *Feminisms: A Global History*, Londres, Pelican Books, p. 3.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 3.

Como dice agudamente Butler: cosificamos lo que queremos cuestionar. Las feministas radicales y las socialistas de las décadas de 1970 y 1980 pensaron que esta construcción ontológica era precisa para lograr la liberación, que la lucha consolidada de las mujeres como clase oprimida requeriría, como condición *sine qua non*, fomentar la consciencia de clase. Al darse cuenta de las opresiones compartidas —se planteaba—, las mujeres trabajarían en conjunto para desmantelarlas. Desde el feminismo poscolonial y el feminismo negro estadounidense, pensadoras como Chandra Mohanty y Patricia Hill Collins,⁷⁹ propusieron que forjar lazos de solidaridad entre mujeres requería igualmente reconocer las opresiones no compartidas, es decir, aquellas que solo sufren algunas y en las que podrían participar otras. Estos planteamientos materialistas tienen en común la convicción de que los feminismos solo pueden tener sentido si existen las mujeres como objeto y sujeto de las luchas.

Al identificar con precisión la trampa primordial subyacente a cualquier discusión de los feminismos, Delap pasa a preguntarse, en su introducción, cómo historiar los feminismos. Su respuesta, desarrollada a lo largo del texto, es rechazar cualquier intento de narrar una historia lineal o unificada y enfocarse en la multiplicidad de acciones, activismos y actividades que se realiza en nombre del feminismo desde el siglo XVIII en diversos espacios geográficos y culturales. De modo que la organización de su texto gira en torno a las experiencias feministas desde múltiples perspectivas y de ahí que sus capítulos se titulen “Sueños”, “Ideas”, “Espacios”, “Objetos”, “Apariencias”, “Sentimientos”, “Acciones” y “Canciones”, y que no adopten una progresión histórica, como hacen Offen u Owesen.

A la vez, las narraciones desarrolladas en los capítulos no priorizan la historia euroamericana, sino que dan amplio espacio a los feminismos menos conocidos por sus lectoras angloparlantes. Un ejemplo es la discusión del utopismo detrás del texto *El sueño de la sultana*, escrito por una mujer bengalí y musulmana, Rokeya Sakhawat Hossain (1880-1932) en 1905; otro es el análisis del concepto confuciano de *nannü* en los escritos de He-Yin

⁷⁹ Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003; Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge, 2008.

Zhen (c. 1884-c. 1920), una anarquista china que vivió unos años en Japón, a principios del siglo xx. Por su parte, Hossain describe “la tierra de las damas”, donde los hombres vivían en reclusión y las mujeres gobernaban con inteligencia y sabiduría.⁸⁰ Delap relata las actividades de Hossain a favor de la educación de las mujeres en la India que se encontraba bajo el dominio británico y sus escritos contra el *pardab* o la reclusión de las mujeres. En cambio, al abordar el pensamiento de He-Yin, Delap subraya que el análisis lingüístico permitió a la activista plantear que la situación de la mujer en la sociedad china se encontraba codificada en la lengua. *Nannü* se compone del carácter de *nan* (hombre) y *nü* (mujer) y, de acuerdo con la interpretación de He-Yin, debe entenderse como un concepto que se refiere a un sistema de organización social basado en el sexo. A través de esta discusión, Delap también señala que los chinos reformistas de la época no concordaban en la palabra que se debía usar para designar a “la mujer”: en el pensamiento influido por el evolucionismo de Darwin, se adoptó el término *nüxeng*, que parte de la diferencia sexual, mientras que las socialistas preferían *funü*, que procede de las traducciones de Engels y que conceptualizan como clase o “sujeto masivo” frente a la producción. He-Yin igualmente señaló que otra palabra para referirse a la mujer, *furen*, deriva del carácter *fu*, que significaba “escoba” y que vincula a la mujer con la labor doméstica.⁸¹

La lente global, múltiple y comparativa que aplica Delap le lleva a insistir en que es mejor conceptualizar a los feminismos como “un mosaico” o bien como “una conversación”, en la que hay puntos de comparación y similitud, pero también puntos de conflicto. Concluye su introducción señalando que:

Las metáforas de mosaicos y conversaciones dan una idea de la riqueza de los debates feministas. Pero es importante también tener en cuenta la discordia, la violencia y las dificultades que han caracterizado el feminismo. Como ha observado la filósofa feminista bell hooks, “las mujeres pueden participar y participan en las políticas de dominación como perpetradoras y como víctimas”.⁸² Algunos de los sistemas globales que aparecían al mismo tiempo que “la cuestión de la mujer” —el imperialismo,

⁸⁰ L. Delap, *Ibid.*, p. 30.

⁸¹ L. Delap, *op. cit.*, pp. 80-87.

⁸² bell hooks, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, Londres, Sheba Feminist, 1989.

el colonialismo [...], la servidumbre por endeudamiento, el nacionalismo— fueron proyectos que se construyeron gracias a la violencia y la subordinación. Una historia del feminismo global, como insiste la historiadora Mrinalini Sinha, no sólo debe pluralizar nuestra narrativa para que hablemos de feminismos,⁸³ sino que nuestras narrativas de los feminismos deben reconocer que están marcados por los contrastes, conflictos y juegos de poder.⁸⁴

Es una lástima que esa sensibilidad esté mal reflejada en la organización difusa del libro. Al concentrarse en ilustrar la diversidad de planteamientos y actividades feministas, Delap a menudo separa en capítulos diferentes los conflictos y las violencias que habría querido subrayar. Tal vez uno de los ejemplos más chocantes se puede encontrar en la discusión sobre las diferentes definiciones del patriarcado en el capítulo dos, “Ideas”. En él, Delap presenta a la feminista británica Eleanor Rathbone (1872-1946) y su planteamiento de que los hombres de su país padecían del “complejo del turco” al relacionarse con las mujeres. Anota que esa designación, con la que Rathbone describió los elementos psicológicos del “dominio masculino” y su ejercicio a través del egoísmo y el narcisismo del hombre británico, peca por el uso del lenguaje del “orientalismo”, que caracterizaba al feminismo imperial británico y al estadounidense. Asimismo, Delap observa que Rathbone se interesó en promover los derechos de la mujer en la India como parte del proyecto imperial británico. No obstante, prescinde de la oportunidad de contrastar esta idea con las teorías poscoloniales del patriarcado que —como señalé líneas arriba— conceptualizan al feminismo “civilizador” como un arma ideológica de un patriarcado imperial y capitalista y —hay que decirlo— cuyas ideas permiten a Delap realizar su análisis del feminismo imperial de Rathbone y sus compañeras.⁸⁵ La autora regresa al tema en el capítulo “Apariencias”, al hablar del velo en el pensamiento feminista árabe, pero ya desvinculado de la discusión del patriarcado y su réplica en voz de las feministas europeas y estadounidenses.⁸⁶

⁸³ Mrinalini Sinha, “Mapping the Imperialist Social Formation: A Modest Proposal for Feminist History”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 25, núm. 4, 2000, pp. 1077-1082.

⁸⁴ L. Delap, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 74-77.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 211-221.

El capítulo sobre “Sentimientos” da otros ejemplos cuestionables de la organización del libro: hay un apartado sobre el enojo, que explora esta emoción como motor del activismo y de resistencia. Delap usa esta sección del libro para analizar las confrontaciones entre las feministas radicales lesbianas y la National Organization of Women (NOW) bajo el liderazgo de Betty Friedan.⁸⁷ Además, trata la cuestión del racismo del feminismo frente a las mujeres afroamericanas, latinoamericanas e indígenas mediante un análisis del ensayo de Audre Lorde, “On the Uses of Anger”.⁸⁸ Puede ser que, como argumenta Lorde, el enojo sea “un recurso poderoso de energía que sirve al progreso y al cambio”.⁸⁹ No obstante, me parece poco afortunado vincular los planteamientos del lesbianismo político y sus críticas a la heterosexualidad obligada con el enojo, dado el prejuicio popular de que la feminista radical lesbiana es una persona rabiosa que odia irrazonablemente a los hombres. Se podría hacer el mismo comentario sobre la imagen popular de la mujer afrodescendiente enojada, aunque, en este caso, mi objeción se centra, más bien, en la ausencia de un análisis por parte de Delap de la irritación correspondiente de las feministas blancas estadounidenses frente a las críticas de Lorde y de otras feministas afroamericanas. Hay una variedad de términos para este fenómeno: “la inocencia blanca”,⁹⁰ “la fragilidad blanca”⁹¹ y “las lágrimas de mujer blanca”.⁹² Estos análisis muestran que el enojo no siempre es una emoción positiva, pues también lleva a muchas mujeres a defender sus propios privilegios dentro del orden social, racial y de clase. Incluir este contraste habría permitido a Delap cumplir con las promesas que hace en su introducción.

Dicho esto, *Feminisms: A Global History* presenta una definición del feminismo que no cae en el prescriptivismo de los libros de filosofía o de pensamiento político. En su libro no hay buenas ni malas feministas, sino

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 230-235.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 235-236.

⁸⁹ Audre Lorde, “On the Uses of Anger”, en *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 2007, pp. 124-133.

⁹⁰ Gloria Wekker, *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham, Duke University Press Books, 2016.

⁹¹ Robin J. DiAngelo, *White Fragility: Why It's so Hard for White People to Talk About Racism*, Boston, Beacon Press, 2018.

⁹² Mamta Motwani Accapadi, “When White Women Cry: How White Women’s Tears Oppress Women of Color”, *College Student Affairs Journal*, vol. 26, núm. 2, 2007, pp. 208-215.

una presentación de las múltiples formas que las mujeres del mundo le han dado a la lucha feminista, con un reconocimiento explícito de que no todas las activistas han abogado por las mujeres sin excepciones. Asimismo, la lente global que busca arrojar luz sobre los feminismos no hegemónicos permite una interpretación del universalismo distinta a la que muchas veces se percibe en los textos anglófonos. Pensar el feminismo como un movimiento que aspira a unir a todas las mujeres, sin pretender que sus ideales sean producto exclusivo de la filosofía occidental, es un planteamiento mucho más atractivo que el que ofrece Owsen.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LOS FEMINISMOS Y LOS MOVIMIENTOS DE LAS MUJERES EN AMÉRICA LATINA

¿Qué relevancia tiene el debate sobre las definiciones históricas del feminismo para la historiografía sobre el activismo de las mujeres en América Latina?, ¿sigue siendo útil el término en el análisis histórico de la región? A juzgar por *Feminism for the Americas* de Katherine Marino e *Historia mínima de los feminismos en América Latina* de Dora Barrancos, la relevancia es grande y la utilidad de la palabra, mucha. Ambos textos ponen énfasis en la centralidad de las luchas femeninas latinoamericanas dentro de las causas globales del feminismo. Marino traza la historia de las organizaciones feministas transnacionales con representantes en todo el continente americano para demostrar su protagonismo en el movimiento global a favor de los derechos humanos durante la primera mitad del siglo XX. Barrancos realiza un recuento enciclopédico de los diferentes grupos que, bajo la bandera del feminismo, han hecho activismo en los países latinoamericanos.

Como hizo Francesca Miller veinte años antes,⁹³ Marino demuestra que las mujeres latinoamericanas nunca se acogieron a la definición limitada del feminismo como un movimiento que busca la igualdad política y civil para la mujer, al estilo de las feministas estadounidenses. Su lucha, según Marino, “exigía la emancipación femenina: la justicia económica y social, el control de las mujeres sobre sus cuerpos e igualdad plena con los hombres en cada esfera de sus vidas”.⁹⁴ Varios de los personajes estudiados en el texto —como

⁹³ Francesca Miller, *Latin American Women and the Search for Social Justice*, *op. cit.*

⁹⁴ K.M. Marino, *op. cit.*, pp. 5-6.

la chilena Marta Vergara— simpatizaban con el comunismo en las décadas de 1920 y 1930, lo que les llevó a cuestionar el activismo feminista que se limitaba a reivindicar los derechos políticos y civiles como algo “antirrevolucionario” y “burgués”.⁹⁵ Asimismo, el libro de Marino abona a las investigaciones que subrayan que los movimientos a favor de las mujeres en América Latina no entraron en declive durante las décadas de 1930 y 1940,⁹⁶ como puede haber sido el caso en los países anglófonos. Eli Bartra y Julia Tuñón han insistido, por ejemplo, en que el feminismo de esa época constituye “la segunda ola” en México⁹⁷ y que heredó temas y problemas para las pioneras de la “liberación de la mujer” o para el “neofeminismo” de la década de 1970.⁹⁸ En el caso particular de las socialistas y las partidarias del feminismo liberal, estas diferencias fueron ventiladas ampliamente durante la primera Conferencia Internacional de la Mujer (Ciudad de México, 1975).⁹⁹ Queda claro hasta el día de hoy que estas tensiones no se han resuelto dentro de los feminismos latinoamericanos.

La hipótesis central del libro de Marino se desprende de la reivindicación del papel de las feministas latinoamericanas en la formulación de la Declaración Universal de Derechos Humanos. En gran medida su narrativa busca subrayar los obstáculos que pusieron en su camino las feministas estadounidenses e inglesas, quienes, además de considerarse las líderes naturales del movimiento feminista internacional, no comulgaban con ampliar el enfoque para incluir temas de justicia social y menospreciaban “el atraso” latinoamericano en cuanto al sufragio. En esencia, el texto es un exhorto por incluir a los feminismos latinoamericanos como parte de la conversación “occidental” sobre los derechos humanos y, de este modo, rescatarlos de su situación de “otredad” y “retraso” frente a los feminismos de Estados Unidos y Europa.

⁹⁵ *Ibid.*, 154.

⁹⁶ Para un panorama de los feminismos del siglo XX, véase Ana Lau Jaiven y Gisela Espinoza Damián (coords.), *Un fantasma recorre el siglo: Luchas feministas en México, 1910-2010*, Ciudad de México, Ecosur/UAM-Xochimilco/Comisión de Asuntos Editoriales del Senado de la República/Itaca, 2011.

⁹⁷ Julia Tuñón, “Las mujeres y su historia: Balance, problemas y perspectivas”, en *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género*, Elena Urrutia (coord.), Ciudad de México, El Colegio de México, 2005, p. 380.

⁹⁸ Eli Bartra, “El feminismo y sus olas”, *Revista Zona Franca*, núm. 28, 2020, p. 522.

⁹⁹ Jocelyn Olcott, *International Women's Year: The Greatest Consciousness-Raising Event in History*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.

En esta misma lógica, Dora Barrancos vincula el feminismo latinoamericano con la tradición occidental que defiende Owesen con tanta elocuencia. Empieza su libro afirmando que “el feminismo es una corriente de pensamiento y de acción política cuyo objetivo central se sintetiza en la conquista de la igualdad de derechos para las mujeres” y dedica el primer capítulo a un análisis de las pensadoras clásicas de la tradición occidental. No obstante, la historia sobre la diversidad de movimientos feministas en América Latina no cuadra muy bien con esta narrativa. El tratamiento que da a los feminismos indígenas contemporáneos es un ejemplo claro. Barrancos nota la importancia de los “manifiestos ‘poscoloniales’ para los feminismos de las comunidades aborígenes y llama la atención sobre el hecho de que —de acuerdo con su juicio— “los principales centros dinamizadores de esta perspectiva paradójicamente se situaban fuera de la región”; entre otros, refiere al feminismo de Berta Cáceres y cita el siguiente testimonio de la activista de 2018:

En los comienzos del COPINH no pensábamos en feminismos, pero lo que siempre nos quedó claro a las compañeras es que teníamos que luchar por los derechos de las mujeres [...] Había mucha fuerza en las mujeres indígenas. Eso permitió que con algunas organizaciones feministas que tienen un pensamiento más popular nos acerquemos y coordinemos acciones [...] En Honduras no ha habido un movimiento feminista fuerte. Mucho tiempo fue de élite [...] Pudimos sentir la incompreensión de algunos grupos feministas que despreciaban el tema indígena [...] En los últimos años, especialmente después del golpe de Estado, hemos venido coordinando muy bien con estas organizaciones feministas que tienen otro trabajo y otra tradición, que reconocen que hay lucha de clases, que hay diversidad.¹⁰⁰

La cita parece dar razón a Vergès: el feminismo que tiene relevancia para Cáceres es aquel que no se vincula con el pensamiento igualitario de la tradición occidental, sino con los planteamientos materialistas de las socialistas, poscolonialistas y decolonialistas. Como bien dice Barrancos, este feminismo anima “a muchas mujeres de los pueblos originarios a encontrar un camino liberador propio”,¹⁰¹ algo que los feminismos de corte liberal no parecen haber logrado. No obstante, es difícil entender su presentación de

¹⁰⁰ D. Barrancos, *Historia mínima de los feminismos en América Latina*, loc. 3464-3479.

¹⁰¹ *Ibid.*, loc. 3508.

estos feminismos como extraños a la experiencia latinoamericana. Cualquier análisis histórico de los movimientos “de la liberación” en América Latina, ya sea en su sentido teológico o filosófico, demuestra el interés fundamental que tienen por las mujeres como grupo oprimido y por las mujeres y hombres indígenas en particular.¹⁰² El desarrollo del movimiento de mujeres dentro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es un testimonio sólido para el caso mexicano.¹⁰³ Lejos de inspirarse en ideas foráneas, las mujeres indígenas han forjado sus propios movimientos y pensamiento.

La pregunta que se desprende de la cita de Cáceres, en mi opinión, tiene más que ver con el bagaje histórico que conlleva la palabra “feminismo” dentro del espacio latinoamericano, particularmente en relación con la asociación que hace Cáceres entre las élites y los “grupos feministas que despreciaban el tema indígena”. Esta descripción vuelve a remitir a los viejos pleitos de las mujeres socialistas contra “las feministas burguesas” que señalé líneas arriba. También veo paralelismos con lo que cuenta Vergès en su libro: ella no quería asociarse con el feminismo porque lo asociaba con el proyecto imperial europeo; dice que se reconcilió con la palabra solo dentro de la lógica decolonial, cuando entendió al feminismo como una lucha para dismantelar todas las opresiones erigidas por el colonialismo.¹⁰⁴

Esta situación nos regresa a la pregunta que motiva este ensayo. ¿Es útil la categoría del “feminismo” para el análisis histórico? La evidencia que he

¹⁰² Un ejemplo elocuente es la organización Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (Cidhal), presente en México desde la década de 1960, véase <https://www.cidhal.org.mx> [fecha de consulta: 7 de febrero de 2022]. Durante la década de 1970, Cidhal publicaba el *Boletín Documental Sobre las Mujeres*, que se puede consultar en línea gracias a El Colegio de México en <https://historiageneromexico.colmex.mx/items/browse?collection=7> [fecha de consulta: 7 de febrero de 2022]. Para más sobre Cidhal, véase Saúl Espino Armendáriz, “Feminismo católico en México: La historia del Cidhal y sus redes transnacionales (c. 1960-1990)”, tesis de doctorado, Ciudad de México, El Colegio de México, 2019. Desde la filosofía, véase Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

¹⁰³ El documento fundacional del movimiento es la Ley Revolucionaria de Mujeres, *El despertador mexicano: Órgano informativo del EZLN*, 13 de diciembre de 1993, Archivo Histórico del Enlace Zapatista, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/> [fecha de consulta: 7 de febrero de 2022]. Para una discusión de la relación entre los feminismos mexicanos y el movimiento de mujeres dentro del EZLN, véase Sylvia Marcos, “Feminismos ayer y hoy”, *Poiésis: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação*, vol. 8, núm. 13, 2014, pp. 8-29.

¹⁰⁴ F. Vergès, *op. cit.*, pp. 5-6.

presentado sugiere que la respuesta solo puede ser afirmativa en caso de que las historiadoras adoptemos la perspectiva de Delap, en el sentido de que los feminismos deben entenderse como un diálogo permanente y un mosaico de activismos, objetivos e ideas. Partir del supuesto de que el feminismo es “una característica [...] del pensamiento occidental” y que puede entenderse exclusivamente como una filosofía de la igualdad¹⁰⁵ es ignorar la diversidad de activismos y puntos de vista políticos que se han expresado en nombre del feminismo y de las mujeres. Sin embargo, es preciso señalar que, incluso desde esta perspectiva, la historia de la participación política de las mujeres en América Latina advierte contra los peligros de caer en la tentación de analizar toda acción política de las mujeres como ejemplo del feminismo. Para muchas mujeres, el concepto de “feminismo” les es ajeno, precisamente porque desde sus perspectivas remite de manera irremediable al pensamiento occidental universalista. Como afirma la antropóloga maya Aura Cumes Simón:

Yo no me defino feminista porque deseo reivindicar las epistemologías mayas o las epistemologías “indígenas” como forma de tener autonomía o soberanía. Si me definiera feminista, me sentiría en subordinación o en subalteridad epistémica.¹⁰⁶

En otras palabras, fuera de las categorías “feminismo” y “feminismos” hay luchas políticas a favor de las mujeres y nuestro análisis como historiadoras debe reflejar ese hecho. ❧

¹⁰⁵ I.W. Owsen, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁶ Yásnaya Gil, “Entrevista con Aura Cumes: La dualidad complementaria y el *Popol vuj*: Patriarcado, capitalismo y despojo”, *Revista de la Universidad de México*, abril de 2021, p. 25.