

Reflexiones (políticamente incorrectas) acerca de «raza» y feminismos actuales

Ana María Bach*

••

Resumen: En el trabajo se considera que el uso del término «raza» tuvo sentido en los feminismos de la segunda ola en los EE.UU., pero que en la actualidad no es conveniente continuar su utilización porque en nuestro país la situación geográfica e histórica es distinta. No se niega que haya discriminaciones –y muchas– en las distintas culturas; es más, las discriminaciones varían entre las diversas etnias y dentro de cada grupo humano. No es el propósito del trabajo el eliminarlas sino tratar de evitar el uso de «razas», aunque se la escriba entre comillas, para mostrar que es un constructo antropológico y sociológico. Se parte de la descripción del contrapunto de opiniones entre feminismos blancos y feminismos negros a través de una nueva lectura de la posición de Betty Friedan y su *Mística de la feminidad* y de la obra de bell hooks, figura señera del feminismo Negro. La revisión de ambas autoras sirve para contextualizar geográfica e históricamente el uso del término y se argumenta porqué resulta inconveniente en la actualidad.

Palabras clave: raza, feminismos, discriminaciones

Abstract: It is considered in the present work that the use of the term «race» made sense in the second wave of feminism in the US, but now is not advisable to continue its use because of the geographical and historical situation in our country. There is no denying that there are discriminations in many different cultures, the discriminations vary between different ethnic groups and within each human group. It is not the purpose of the work to eliminate them, but try to avoid the use of «race», although the use of quotation marks, to show that it is an anthropological and sociological construct.

The paper begins with the description of counterpoint of views between White feminisms and Black feminisms through a new reading of *The Feminine Mystique* by Betty Friedan and the works of bell hooks, leading figure of Black feminism. The review of both authors is used to contextualize geographically and historically the term and it is argued that today its use is inconvenient.

Keywords: race, feminisms, discriminations

Recibido: 31/03/2015 **Aceptado:** 11/08/2015

Todos los seres humanos pertenecen a la misma especie y tienen el mismo origen. Nacen iguales en dignidad y derechos y todos forman parte integrante de la humanidad.

*. (anam.bach@yahoo.com.ar) Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/Museo de la Mujer. Argentina.

Todos los individuos y los grupos tienen derecho a ser diferentes, a considerarse y ser considerados como tales. Sin embargo, la diversidad de las formas de vida y el derecho a la diferencia no pueden en ningún caso servir de pretexto a los prejuicios raciales; no pueden legitimar ni en derecho ni de hecho ninguna práctica discriminatoria, ni fundar la política de apartheid que constituye la forma extrema del racismo.

La identidad de origen no afecta en modo alguno la facultad que tienen los seres humanos de vivir diferentemente, ni las diferencias fundadas en la diversidad de las culturas, del medio ambiente y de la historia, ni el derecho de conservar la identidad cultural.

Todos los pueblos del mundo están dotados de las mismas facultades que les permiten alcanzar la plenitud del desarrollo intelectual, técnico, social, económico, cultural y político.

Las diferencias entre las realizaciones de los diferentes pueblos se explican enteramente por factores geográficos, históricos, políticos, económicos, sociales y culturales. Estas diferencias no pueden en ningún caso servir de pretexto a cualquier clasificación jerarquizada de las naciones y los pueblos.

Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales (1978)

La incomodidad por el «racismo», sobre todo respecto del color de la piel, se remonta a mi niñez. Descendiente de franceses (blanquitos) por la parte de mi padre y de españoles (morenitas) por mi madre española, fui objeto de burlas (¿cariñosas?) por parte de la familia de mi padre debido a que soy morena (como mi madre), mientras que mi hermana era blanca (como ellos). Y luego mi suegra... la misma historia («¡Qué lástima que no sos blanca como yo!»).

En mi opinión, el término raza se usa indiscriminadamente tanto en el ámbito cotidiano como en el científico, aún cuando en algunas ciencias se ha recomendado abandonar su uso. Desde el punto de vista biológico, y referida expresamente a los seres humanos, la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales que cité en el epígrafe es contundente, pero esto no ha sido considerado de esa manera en la antropología y en la sociología. Así, Segato afirma que la raza no es determinación biológica sino que: «Raza es signo, y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar. Por lo tanto, su sentido depende de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográficamente delimitado» (Segato, 2006).

La formación filosófica que recibí difiere de la de las ciencias sociales y la de las humanidades. Cada disciplina tiene su vocabulario y a su vez, dentro de cada corriente o posiciones se utilizan términos específicos, creando un lenguaje que dificulta la interdisciplinariedad que, en mi opinión, es fundamental pero que encuentro muy difícil de alcanzar.¹ El término raza forma parte del vocabulario del postcolonialismo y del descolonialismo, para los que, junto a la clase y el género, forma un eje

1. Un ejemplo son los congresos y reuniones de especialistas, donde se exhiben las corrientes (filosóficas, científicas, etc.) en las que si una persona no pertenece a ese ámbito se siente como extranjera hablando otro idioma.

inextricable de poder al que se suman otras significativas opresiones múltiples que apreciamos sobre todo en la interseccionalidad como metodología. En particular me interesa el descolonialismo y la recuperación del saber de los pueblos aborígenes, y considero que quizás quienes hablan de raza en el descolonialismo de América Latina, en alguna medida lo hacen influenciados por los contextos geográficos en los que trabajan: Walter D. Mignolo y María Lugones, argentinos en EE.UU.; Rita Segato, radicada en Brasil; Aníbal Quijano, peruano en los EE.UU., por citar algunos ejemplos que influyen enormemente en el pensamiento argentino (y sin ignorar que Segato hace muchas referencias a la Argentina).

En lo que sigue analizaré algunos casos de feminismos en los que el término raza lleva a confusiones y a generalizaciones indebidas debido a su uso, en defensa (a contracorriente) del remplazo de dicho concepto, remplazo que dé cuenta de la discriminación pero que no tenga la carga valorativamente tan negativa que conlleva ese prejuicio.

Parte de la epistemología se interesa por analizar y descubrir los supuestos que, en el contexto de las ciencias, inciden en las teorías a partir de las categorías que se utilizan en la investigación. Las ciencias sociales no están libres de supuestos, de ciertas afirmaciones que se tienen por seguras y no se someten a revisión. Pero algunos de estos supuestos contienen errores que nos llevan a cometer falacias, esos argumentos que tienen la apariencia de ser correctos pero no lo son. Uno de los grupos de falacias es el de *datos insuficientes*, que se caracteriza por incluir aquellas falacias que se producen cuando las premisas aparecen como prueba suficiente para la conclusión, pero en realidad no reúnen una base de datos adecuada. Otra es la de *generalización excesiva*, que se comete cuando se parte de datos referidos solamente a una variable como el sexo o una clase social, y sobre esa base se generaliza a todas las personas. Un ejemplo clásico, que no por reiterado deja de ser esclarecedor, es la del «sufragio universal» en la Revolución Francesa, en el que no se estaban tomando en cuenta realmente como ciudadanos ni a todos los varones ni a ninguna mujer.

En mi opinión ocurre lo mismo cuando se habla de «feminismo hegemónico blanco occidental». ¿Es legítimo hablar de *un* feminismo, aunque sea a modo de simplificación? ¿Que ese feminismo sea *blanco*, aún dando por sentado que las clasificaciones de «razas» son construcciones tradicionales de la antropología y que sepamos, entonces, que es cultural y no biológico? Y además, ¿que abarque a *todo* occidente del que forman parte diversas figuras culturales? Mi argumento es que, al ser una generalización excesiva, oculta la diversidad de feminismos blancos occidentales, que no son todos hegemónicos, además de «olvidar» que el término «blanco» es contextual, que varía su sentido de cultura a cultura, que por supuesto va más allá de las variaciones fenotípicas de blancura, y que entonces no significa lo mismo en todas las sociedades. Atribuyo esta generalización al uso que se le dio en la segunda ola del feminismo estadounidense y que perdura en una posición no situada en nuestro medio.

En los comienzos de la segunda ola feminista producida en los EE.UU. se reconocen distintas líneas de pensamiento y activismo: una es la del feminismo liberal, a la que le siguen paralelamente la radical, confundida a veces con la del pensamiento separatista lésbico, la del feminismo negro y el de la conciencia mestiza. Como me interesa en particular analizar la idea de *un* feminismo *blanco*, me detendré en la figura de Betty Friedan por haber sido duramente atacada por otras feministas que la erigen en prototipo de la feminista blanca occidental. Luego presentaré brevemente las otras líneas del pensamiento feminista estadounidense que polemizan con Betty Friedan.

Feminismos «blancos»

Así como *El Segundo Sexo* de Beauvoir se considera la piedra fundamental del feminismo en Europa, *La mística de la feminidad* de Betty Friedan lo es en los EE.UU.. Betty Friedan (en adelante abreviado como BF) es considerada como una de las pioneras de la llamada segunda ola del feminismo en los EE.UU. *La mística de la feminidad*, publicado en 1963, describe la cotidianidad del ama de casa de clase media que habitaba los barrios residenciales así como la insatisfacción que vivían esas mujeres. A esa incomodidad de no saber *quién se es* la denominó el «malestar que no tiene nombre».

Una vez publicada la voluminosa obra *La mística de la feminidad*, se convirtió en un éxito editorial al conquistar al público de clase media de barrios residenciales al que iba dirigido y contribuyó a despertar muchas conciencias. No obstante, fue duramente criticada desde varios frentes: las feministas radicales le reprocharon su postura liberal, que luchaba por la reforma del sistema hasta lograr la igualdad entre los sexos. Veinte años después, la crítica por su elitismo provino de bell hooks, quien inicia su obra *Teoría Feminista. De los márgenes al centro*, en 1986, con una aguda crítica a *La Mística de la feminidad* por haber ignorado a las mujeres estadounidenses que no pertenecían a la clase media, blanca, casada, con hijos y/o hijas, amas de casa insatisfechas que no tenían tiempo de escuchar esa voz, la del «problema que no tenía nombre». Asimismo, la perspectiva unidimensional de este feminismo blanco que dominaba el discurso feminista de entonces y que no tenía en cuenta las experiencias de otras mujeres al privilegiar su discurso como único, fue criticado también por las llamadas «mujeres de color» que manifestaron sus experiencias no sólo en forma teórica sino también a través de la literatura y otras formas artísticas, como Gloria Anzaldúa o Cherry Moraga, entre otras.

Una de las acusaciones que ha recibido BF fue no sólo la de ser una feminista blanca, de clase media, sino haberse dedicado a la teoría y no involucrarse en prácticas activistas. Sin embargo, no es una feminista teórica que disocia teoría y práctica sino que su figura es relevante asimismo por la fundación en 1966 de NOW (Organización Nacional para las Mujeres), dedicada al activismo. El grupo abogó, entre otros temas, por la igualdad jurídica y económica con los varones (de ahí lo de liberal), las

licencias por maternidad, la instalación de guarderías en los lugares de trabajo y, más tarde, animó campañas a favor del aborto. Este sí es un punto que puede ser objeto de crítica, ya que el aborto fue uno de los primeros puntos de lucha del feminismo, pero el NOW lo incluyó tardíamente en su programa. Friedan bregó por la igualdad en los salarios porque consideraba que las mujeres sólo podrían tener capacidad de elección en su vida si eran económicamente independientes. Se había inspirado en Engels, quien afirmó que la mujer lograría la emancipación sólo cuando entrara en la fuerza de trabajo (Horowitz, 2000: 201).

La antropóloga mejicana Marta Lamas, con ocasión del fallecimiento de Betty Friedan, comentó que Daniel Horowitz escribió una biografía que dió a conocer aspectos de su vida a los que la misma BF nunca hizo referencia. Dice Lamas que en 1998, quienes habían cuestionado duramente a Betty Friedan se llevaron una sorpresa al publicarse esa biografía que la presenta como una radical, vinculada al Partido Comunista estadounidense, involucrada en una comprometida lucha obrera y en defensa de las personas afro-estadounidenses. Por otra parte, en la lectura de la *Mística de la feminidad*, hay pasajes en los que BF muestra su preocupación por las condiciones de trabajo de las obreras y explica porqué las feministas pertenecían a la clase media:

«(...) las trabajadoras textiles de Lowell, que tenían condiciones de trabajo durísimas en parte como consecuencia de la supuesta inferioridad de las mujeres, eran todavía peores para ella que para los hombres. Pero aquellas mujeres, que después de doce o trece horas de trabajo en la fábrica todavía tenían que hacer tareas domésticas en casa, no podían ponerse a la cabeza de aquella apasionada travesía [por la lucha de las mujeres]. La mayoría de las feministas que lideraban el movimiento eran mujeres de clase media, empujadas por un conjunto de razones a formarse y hacer añicos aquella imagen vacía» (2009: 137).

Se refiere aquí a las feministas sufragistas y a aquellas que buscaban la igualdad entre los sexos.² A quienes consideraron que la primera ola del feminismo como movimiento sufragista se había extinguido luego de conseguir el derecho al voto, Friedan les responde que ese tipo de mujer que también había luchado por la abolición de la esclavitud, seguía interesándose por los derechos humanos, por las víctimas de la Guerra Civil Española y las de Hitler en Alemania. Las mujeres se interesaban por lo político, y esta continuidad entre pensamiento y acción dio continuidad al movimiento que luego produjo una segunda ola.

2. Recordemos que en la década de los sesenta del siglo pasado, todavía no se hablaba de género en el feminismo.

Aspectos relevantes de la biografía de Betty Friedan*

Bettye Naomi Goldstein nació en Peoria, la segunda ciudad en importancia del estado de Illinois de EE.UU. en 1921 un 4 de febrero, y falleció el día de su cumpleaños en 2006, a los 85 años. Según Horowitz, los años en su ciudad natal fueron decisivos para su vida futura. Su padre había emigrado de Kiev y su madre era hija de inmigrantes húngaros. No pertenecía a las WASP, personas blancas, anglosajonas y protestantes, descendientes directas de quienes colonizaron los EE.UU. (las consideradas realmente blancas), ni se sentía judía. Su familia pertenecía a un templo de una congregación reformista fundado por judíos alemanes, pero ella no se sentía relacionada con lo religioso. Cuenta que un mes antes de su bat-mitzva le dijo al rabino que ella no creía en Dios y el rabino le respondió que guardaría su secreto hasta después de la ceremonia. Esa declaración, por una parte acorde a su edad, provenía del clima de su casa. Su padre tenía una fuerte posición crítica y su madre, altas aspiraciones sociales a los que se sumaba el ambiente cultural general de creciente secularización y aculturación de los judíos estadounidenses. Lo cierto es que BF sufrió la marginación por el antisemitismo y los sentimientos antirraciales de su ciudad natal. Su padre, joyero, insistió que su esposa dejara el periodismo que estaba ejerciendo antes de casarse para dedicarse a ser ama de casa. Esto, según BF, molestó a su madre, a la que acusaba de hacer conspiraciones en el hogar en contra de su padre, de tener un carácter insoportable y tomar todas las decisiones de lo que se hacía en la casa.

Cuando llegó el momento de asistir al *college* concurrió al de Smith que era, y sigue siendo, una institución para la formación de mujeres de alta capacidad intelectual. Era una institución de avanzada, comprometida con los problemas sociales, que contrastaba con el conservadurismo de sus estudiantes. Desde esos tiempos BF ya promovía la toma de conciencia de los problemas de las mujeres y la igualdad entre varones y mujeres al tiempo que denunciaba el doble estándar sexual y las contradicciones de la moralidad burguesa.

El prototipo de las jóvenes y las preocupaciones sociales de la mitad del siglo pasado se halla retratado en la película *La sonrisa de la Mona Lisa* ambientada en 1953. Katherine Watson, interpretada por Julia Roberts, va a enseñar Historia del Arte a la Universidad de Wellesley, que al igual que Smith era para mujeres. Katherine se ubica en un modelo de enseñanza en el que se propone que las alumnas piensen por sí mismas, pero ellas están convencidas de que su destino es encontrar marido (que preferentemente estuviera en una posición ventajosa) lo más pronto posible, tener hijas e hijos y convertirse en amas de casa. No obstante el clima de preocupación por los problemas sociales que señalamos en Smith, también sus alumnas respondían al mismo modo conservador de pensamiento. Este es uno de los tipos de población que Friedan estudió y en las que encuentra, como en ella misma, la insatisfacción de

*. Para la importancia de las *biobibliografías*, la relación entre vida y obra de quienes escriben, ver Bach, 2010: 12.

no saber quién era... la que, como ya hemos dicho, llamó «el problema que no tiene nombre».

Desde que concurrió a instituciones educativas, BF se preocupó por hacer «periodismo», primero con las noticias del colegio y la comunidad y luego, como afirma Horowitz, en los años de Smith se convirtió en una activista de izquierda, marxista, que abogó por la sindicalización de trabajadores y trabajadoras. El ejercicio del periodismo fue una actividad constante en su vida de estudiante y un medio de lucha por los diversos problemas sociales que se vivían. De Smith se graduó con honores y pasó un año haciendo un postgrado en psicología en Berkeley donde también colaboró con amigos, miembros activos del Partido Comunista. Como no le interesaba la academia rechazó una beca de tres años para proseguir su carrera y fue a Nueva York en 1943, donde ingresó como periodista de la Federated Press (FP), la agencia que representaba el ala izquierda de noticias en Estados Unidos. Desde ahí escribe reportajes denunciando el racismo, promoviendo el sindicalismo y exhibiendo el sexismo. Dice Horowitz:

«su voz era la de la observadora que hablaba en forma comprensiva acerca de las luchas de los desposeídos. Como escritora no estaba interesada en las cuestiones teóricas que rodeaban al materialismo histórico o en la comparación entre Rusia y EE.UU. Más bien, consideraba a las palabras como esenciales para llevar a la toma de conciencia de la gente y acicatearla a la acción colectiva» (2000: 106).

Durante la Segunda Guerra Mundial, articula claramente una voz feminista. Desde 1935 el partido comunista en los EE.UU. había propuesto la formación de coaliciones antifascistas en Frentes Populares. El Congreso de Mujeres Americanas, rama estadounidense de la Women's International Democratic Federation (WIDF) que Friedan ayudó a difundir mientras trabajaba en Federated Press, fue un Frente Popular de mujeres progresistas. En él participaban mujeres de izquierda, algunas descendientes de las pioneras de Seneca Falls. Las líderes propusieron construir una coalición integrada por mujeres sin distinción de clases y etnias que bregaran por la paz y la justicia social. De Federated Press fue «despedida», digamos, por el retorno de un veterano de guerra, pero aunque hay una serie de consideraciones interesantes acerca de este tema no me detendré en ellas por no ser relevantes para este trabajo.

En 1946 entra en UE News, el boletín de noticias del sindicato de la United Electrical, Radio and Machine Workers, y en 1947 se casa con Carl Friedan, con quien tuvo dos hijos y una hija. El sindicato de la UE News era uno de los más radicales de los Estados Unidos. BF escribe extensamente sobre los problemas de desigualdad de la clase obrera y del racismo hacia las mujeres afro-estadounidenses. Arma varias publicaciones especiales entre 1952 y 1953, donde muestra cómo el Estados Unidos corporativo explota a las obreras y discrimina a las personas afro-estadounidenses.

Como sabemos, durante la Segunda Guerra Mundial, las mujeres se incorporaron masivamente al mundo del trabajo. Para volverlas al hogar fue necesario reforzar la importancia de su papel como amas de casa que excluía la posibilidad de realiza-

entramados y perspectivas, vol. 5, núm. 5, págs. 15-35 (oct. 2014/sept. 2015)

ción personal y cargaba con sentimiento de culpa a quienes no se sintieran felices con su papel. La mística de la feminidad era, entonces, un problema político en el que los varones jugaron también su papel. Al respecto dice en *Mi vida ahora*, su autobiografía:

«Aparte de las presiones psicológicas que ejercen las madres y las esposas, ha habido en los Estados Unidos en la última década la comprometida e incesante competencia, el trabajo anónimo y a menudo sin sentido en una gran organización que también ha impedido que algunos hombres se sintieran hombres. Era más seguro echarles la culpa a su esposa y a su madre que reconocer el fracaso de uno mismo o del sacrosanto estilo de vida norteamericano. Los hombres no siempre bromeaban cuando decían que las mujeres tenían la suerte de estar todo el día en casa. También resultaba confortante racionalizar la febril actividad diciéndose a sí mismos que participaban en ella por “el bien de la esposa y de los hijos” (...) Los hombres se tragaron la mística sin rechistar» (2009: 259)

Después de dejar UE News, despedida a causa de su segundo embarazo, se inicia el período de su vida más cercano al de un ama de casa de barrio residencial, de 1953 a 1962; claro que, como era de esperarse, Friedan fue atípica como ama de casa. Horowitz señala que su despido por haber quedado embarazada, su desilusión por la actividad de los sindicatos, las contradicciones por su pertenencia de clase, sus deseos por ser una figura central y el macartismo fueron factores clave en su cambio de foco de los frentes populares centrados en las mujeres de clase trabajadora al feminismo de la clase media (2000: 142). Y más adelante dice: «Como reacción al terror del anticomunismo, a la persecución de quienes eran comunistas y a la delación de nombres, encontró un lugar seguro en el ámbito de los barrios residenciales» (ídem: 153). Horowitz da testimonio de que siguió escribiendo artículos como *free lance*, dio clases en la Universidad de New York y en la New School for Social Research, y participó en forma activa en la política local de su comunidad. Esta información, totalmente desconocida por cuatro décadas, hace pensar que tal vez el silencio que Friedan guardó sobre su pasado de izquierda fue una decisión estratégica, para no «contaminar» la lucha feminista con el desprestigiado comunismo de los Estados Unidos (Horowitz, 2000).

La mística de la feminidad

En 1963 Betty Friedan publicó el resultado de sus investigaciones en lo que denominó *La mística de la feminidad*. Como se observara antes, el libro fue un éxito entre las mujeres de clase media porque denunciaba lo que ocurría con la vida de las amas de casa de esa clase que habitaban en barrios residenciales, mujeres que, en varios casos, habían recibido educación en un *college*. Siguiendo los mandatos sociales se hacían cargo de las tareas domésticas, dejando de lado cualquier proyecto de continuar una carrera o de hacer algo con lo que ya habían aprendido. La educación superior se había abierto a las mujeres, pero... ¿para qué? Según Friedan contribu-

yó a deconstruir la estructura conceptual de la mística de la feminidad su formación como psicóloga y experta en ciencias sociales, además de su experiencia como periodista. El libro fue producto de una investigación extensa en cuanto a revisión de teorías, y su *corpus* estuvo conformado por entrevistas en profundidad a distintas poblaciones de los barrios residenciales en los que vivió, aplicación de cuestionarios a compañeras de *college*, el examen de revistas femeninas para comparar los modelos de mujer en los años de las décadas del 30, 40 y 50 del siglo pasado. Pasó por un proceso de lenta maduración pero comenzó a agudizarse cuando se convirtió en ama de casa. Escribe en el prefacio a la edición de su libro en 1997, que de a poco se fue dando cuenta:

«que hay algo muy poderoso en la manera en que las mujeres de los EE.UU. están tratando de vivir su vida hoy en día. Al principio lo sentía como un punto de interrogación en mi propia vida como esposa y madre de tres criaturas, con cierto sentimiento de culpa, y por lo tanto con cierto desgano (...) Fue aquél punto de interrogación personal el que me condujo, en 1957, a pasar gran parte de mi tiempo elaborando un cuestionario pormenorizado para mis compañeras de *college*, quince años después de que nos graduáramos en Smith. Las respuestas que ofrecieron 200 mujeres a aquellas preguntas íntimas y abiertas me llevaron a pensar que lo que no encajaba no tenía que ver con los estudios, contrariamente a lo que entonces se creía. Los problemas que tenían, y el grado de satisfacción que sentían con su vida, y yo con la mía, así como la manera en que el hecho de estudiar había contribuido a ello, sencillamente no encajaban con la imagen de la mujer estadounidense moderna tal como se describía en las revistas femeninas, como se estudiaba y analizaba en las aulas y en las clínicas, tal como se la alababa y se la condenaba a través de una avalancha de palabras, desde las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial. Había una extraña discrepancia entre la realidad de nuestras vidas como mujeres y la imagen a la que estábamos tratando de amoldarnos, la imagen que yo di en llamar la mística de la feminidad. Me preguntaba si otras mujeres también experimentaban aquel desgarro esquizofrénico y lo que significaba» (2009:47).

En lo que concierne a este trabajo, considero significativos dos párrafos que me llevarán a una conclusión sobre BF:

«También me puse a entrevistar a grupos de mujeres de distintos barrios residenciales. No es que hiciera nada sistemático, sólo quería estar segura de que contaba con suficiente diversidad geográfica y étnica. *Me había centrado intencionadamente en investigar un fenómeno de la clase media y trataba con mujeres de barrios residenciales que tenían estudios; en aquellos tiempos se daba por hecho que las mujeres de esas características eran blancas*» (2003, 142).³

«El libro que al final escribí, aunque objetivo en cuanto a la técnica y basado en datos reales, *procedía de mi verdad personal, de mi observación personal, objetiva-subjetiva, participativa, de mi propia experiencia y la de las demás*, y de mi rechazo de lo que se ha dado en llamar la verdad aceptada, la verdad de los expertos en ciencias sociales,

3. El subrayado es mío.

la verdad psiquiátrica, cuando no coincidía con mis propias observaciones, mi propia búsqueda de claves para una verdad nueva y más amplia sobre las mujeres» (2003:139).

En cuanto al tema de la sexualidad, lo abordó a partir de la heterosexualidad, que consideraba normal. Sus imágenes de lesbianas eran las de mujeres que asimilaba a los varones, con el pelo corto, siguiendo los modelos de docentes que tuvo en Peoria y en Smith. Según Horowitz su homofobia era acorde con los tiempos y la que dominaba los círculos de los Frentes Populares, estereotipos respecto de la sexualidad que regían a mediados del siglo pasado. Quizás de esta manera, siguiendo los estereotipos respecto de la familia y la sexualidad, es que llegó a tantas mujeres de clase media, pero se granjeó la antipatía de las feministas radicales.

Uno de los señalamientos a la postura de BF es el no haber intentado una crítica de su postura homofóbica, así como el naturalizar la heterosexualidad, siendo una persona tan aguda en otras percepciones y habiendo sufrido discriminaciones por ser mujer y judía. Lo que no comparto es la crítica por haber escrito sobre las mujeres blancas de clase media, porque ella aclara que es consciente de hacerlo a partir de su experiencia. No olvidemos que un concepto central del feminismo es edificar teoría partiendo de la propia experiencia, como lo fue en los grupos de autoconciencia de las feministas radicales a finales de los sesenta. Es por eso que cité los dos últimos párrafos: en ellos Friedan afirma que escribe a partir de lo que vivió, y ella se había convertido en un ama de casa de clase media con estudios establecida en un barrio residencial, con electrodomésticos que al mismo tiempo que alivian el trabajo doméstico lo pueden aumentar al seguir la lógica consumista del capitalismo.

En cuanto a que no se interesó por la vida de otras mujeres, su biografía y su autobiografía cuentan acerca de su lucha por derechos que atañen a más mujeres que las de clase media solamente. Friedan, tras haber luchado en su juventud por los derechos de las obreras, habló desde una posición liberal elegida,⁴ acerca de su experiencia como ama de casa de barrio residencial, mujer blanca de clase media... aunque no tan blanca como las WASP, descendientes de los colonos, sino como hija de inmigrantes judíos europeos, lo que ya significó vivir la segregación por religión en Peoria, su ciudad natal. Así, vemos una gradación de blancura: algunas blancas no son tan blancas como otras, aún cuando pertenezcan a la misma clase y al mismo sexo.

Al tiempo que en 1966 fundó *NOW*, en 1967 otro grupo de militantes y teóricas para la liberación de las mujeres que se autodenominaron radicales fundaron *New*

4. Horowitz señala que el haber sido despedida del *UE News* por haber quedado embarazada, su desilusión por la actividad de los sindicatos, las contradicciones por su pertenencia de clase y «como reacción al terror del anticomunismo, a la persecución de quienes eran comunistas y a la delación de nombres, encontró un lugar seguro en el ámbito de los barrios residenciales» (2000: 153).

York Radical Women.⁵ Su intención era llegar hasta las raíces de lo que llamaban la opresión de las mujeres. De las radicales surgió la metodología de los grupos para aumentar la conciencia. Sobre la base de su experiencia cotidiana edificaron la teoría, que testeaban con las prácticas. Tanto las liberales como las radicales habían contribuido en las luchas abolicionistas y ahora, en palabras de Kathie Sarachild:

«Parecía claro que el conocer cómo nuestras propias vidas se relacionaban con la condición general de las mujeres nos haría mejores luchadoras en nombre de las *mujeres como un todo*.⁶ Sentíamos que todas las mujeres tendrían que ver la lucha de las mujeres como propias, no sólo como algo para ayudar a “otras mujeres”, que habría que considerar esta verdad como perteneciente a sus propias vidas antes de luchar de manera radical para cualquier otra. “Luchen por sus propias opresiones” había dicho Stokely y Carmichael a los trabajadores blancos por los derechos civiles, cuando el movimiento del poder negro comenzó. “No se radicalizarán luchando las batallas de otra gente” afirmó Beverly Jones en su ensayo pionero “Hacia un movimiento de liberación de la mujer”» (1978: 3).

De la cita se desprende que quienes pretendían hablar en nombre de todas las mujeres fueron las radicales... y no se las puede culpar tampoco de haberlo hecho. Parece que a veces se olvida el contextualizar aquello que criticamos. Ellas fueron las que propusieron la hipótesis del patriarcado, algunas llevaron las nuevas propuestas teóricas a la academia, como Kate Millet, que escribió *Política sexual* como tesis de doctorado. Y no son menores sus logros, fundamentales para las teorías y prácticas feministas. Aún cuando luchemos por nuestras propias opresiones deseamos que sirvan para todas las mujeres.

Retomo ahora las características del grupo de las feministas negras y de color que fueron más punzantes contra el feminismo «blanco».

Feminismo Negro

En 1973 se forma en Boston el grupo de feministas negras *La Colectiva del Río Combahee*, que en 1977 emitió una declaración en la que reconocen como antecedente a Sojourner Truth. En la primera nota escriben:

«Sojourner Truth (1797-1883) fue una abolicionista (luchadora por la abolición de la esclavitud de los negros) y activista pro-derechos de la mujer. En uno de los primeros congresos sobre los derechos de la mujer a mediados del siglo diecinueve, reveló su pecho para dar pruebas de su sexo, proclamando, “Ain’t I a woman?” (¿No soy una mujer?). Este gesto simbólico quiso exponer el fallo de las feministas blancas para incorporar en su lucha los problemas de las mujeres negras. Por lo tanto Sojourner Truth ha servido

5. A modo de digresión aclaro que estos grupos aún continúan y que el NOW tiene en su agenda todos los temas por los que luchamos, incluso algunos que en sus orígenes tardaron en incorporarse, como el del aborto.

6. Las traducciones y destacados son míos

entramados y perspectivas, vol. 5, núm. 5, págs. 15-35 (oct. 2014/sept. 2015)

de modelo a muchas feministas negras contemporáneas» (Colectiva del Río Combahee, 1988: 183).

La Colectiva reconoce sus antecedentes más directos de los años 60 y 70 del siglo XX en movimientos como *El Nacionalismo Negro* o *Las Panteras Negras* en los que algunas de ellas participaron. Pero aclaran que:

«Nuestra experiencia y desilusión con estos movimientos de liberación, tanto como la experiencia en los márgenes izquierdistas masculinos de los blancos, nos llevó a ver la necesidad de desarrollar una política que fuera antirracista, a diferencia de las mujeres blancas, y antisexista, a diferencia de los hombres Negros y blancos» (ídem: 174).

En cuanto a sus propuestas afirman «que la política de la sexualidad bajo el sistema patriarcal se adueña de la vida de las mujeres Negras tanto como la política de clase y raza. También encontramos difícil separar la opresión racial de la clasista y de la sexual porque en nuestras vidas las tres son una experiencia simultánea» (ídem: 175). En la misma declaración se reconocen como feministas y lesbianas, solidarias con los Negros progresistas y «no defienden el proceso de fraccionamiento que exigen las mujeres blancas separatistas» (ídem: 176). Así hacen alusión al hecho de que las radicales no aceptaban varones en sus encuentros.⁷ La Declaración de la Colectiva es la raíz que toman las feministas negras posteriores como inspiración, en especial bell hooks.

Es frente a los reclamos de las teóricas feministas blancas, de clase media, de los setenta, que bell hooks alzó su voz crítica para manifestar los puntos débiles, en busca de un feminismo «total». Para eso eligió estar estratégicamente en los márgenes. ¿Qué es para bell hooks⁸ estar en el margen? Es ser parte del todo pero por fuera del cuerpo principal, y este espacio desarrolla una manera particular de ver la realidad. Según sus palabras, en la comunidad de su niñez se tenía en cuenta tanto al centro como al margen y de esa manera podían entender a ambos. La supervivencia de la comunidad negra dependía de una creciente conciencia pública de la separación entre centro y margen y un creciente reconocimiento privado que eran una parte necesaria y vital

7. Entre paréntesis, este es un tema de discusión entre las feministas argentinas hasta hoy. Las mismas feministas que claman la integración con varones en grupos, encuentros y/o congresos feministas, no objetan que los grupos de varones que trabajan por modelar nuevas masculinidades no acepten la presencia de mujeres en sus reuniones.

8. Gloria Watkins nació en Hopkinsville, Kentucky, el 25 de septiembre de 1952. Su voz escrita se conoce por el pseudónimo «bell hooks», nombre de su bisabuela y que recuerda porque fue una mujer que hizo escuchar su voz en la familia. Eligió usar pseudónimo porque su nombre, Gloria, estaba asociado a una identidad que no reconocía como plenamente suya. «Gloria» representa una niñez y un estilo de comportamiento de la mujer distinto del que ella pretende. Además, para Gloria Watkins lo importante en una obra no es quién la escribe, su nombre e identidad personal, sino qué se escribe, los pensamientos que se transmiten. Así, expresa que se sintió cómoda cuando recibió la edición de su primera obra *AIN'T I A WOMAN* escrito así, en mayúsculas mientras que «bell hooks» aparecía en minúsculas.

de ese todo. Ese sentimiento de totalidad, impreso en sus conciencias, los proveyó de una visión de oposición del mundo, un modo de visión desconocida para quienes eran sus opresores y fortaleció el sentido del yo y la solidaridad.

El feminismo y el racismo son figuras de marginalidad, por eso bell hooks teoriza sobre ellos (1984, 1981). Si bien en sus primeras obras no hace hincapié sobre la clase, en obras posteriores puntualiza que hay una insistencia tradicionalmente izquierdista en la precedencia de la clase sobre la raza. Acuerda con autores como Howard Winant en que debe comprenderse a la raza para comprender la clase porque, en palabras del autor, «en el marco político postmoderno actual de Estados Unidos, la hegemonía se determina por la articulación de raza y clase» (citado por hooks, 1996a: 30). El orden de importancia de dominación es entonces: raza, sexo, clase, aunque en realidad formen al mismo tiempo un vínculo opresivo inextricable, ya adelantado por las integrantes de la *Colectiva*.

Gloria Watkins (GW) eligió al lenguaje como medio de lucha y al margen como espacio. Hay que resaltar que se refiere a una *marginalidad elegida* como lugar de resistencia, que se diferencia de la marginalidad impuesta por las estructuras opresivas ya que *opresión*, para ella, *significa no tener posibilidad de elección*. La marginalidad elegida es entonces un lugar de creatividad y de poder, por eso es que desde esa posición puede hacer una teoría feminista diferente, una teoría que parte de la experiencia, de la vida. Y lo hace consciente del riesgo que esto representa. Su crítica fue formada por la experiencia como miembro de un grupo oprimido, la experiencia de explotación sexista y la de la discriminación (hooks, 1996b: 54-55).

AIN'T I A WOMAN,⁹ su primer obra, le llevó ocho años de investigación, y el principal motivo que la llevó a escribirla fue el hecho de no encontrar en las librerías obras acerca de las mujeres negras.¹⁰ Durante su niñez en una comunidad segregada negra, asistiendo a una escuela para niños y niñas negros y con maestras negras, GW vivió en el *centro* de ese mundo, aunque al mismo tiempo fuera un lugar marginal no elegido. Las enseñanzas que recibían los niños y niñas fomentaban la autoestima, el orgullo por ser negra/o y el cuidado por los demás. Considero que estas características fueron acentuadas porque su comunidad formaba parte de la iglesia bautista, culto al que concurría asiduamente.

9. AIN'T, su primer libro, se lo dedica a su madre, Rosa Bell Watkins, quien le enseñara tanto a ella como a sus hermanas que la hermandad le da autoridad [*empower*] a las mujeres al fomentar y ejercitar el respeto, la protección, el darse coraje y amarse entre ellas. Este concepto de hermandad fomentado tempranamente tanto por su madre como por la comunidad bautista que frecuentaba, deben haber influido en su elaboración de un concepto de hermandad para el feminismo distinto del propuesto por las feministas radicales.

10. En la lengua castellana podría hablar de «negra» y «negro» sin hacer referencia a mujeres o varones como sí es necesario en la lengua inglesa, pero dado que en nuestra lengua tienen connotaciones negativas, hablaré de «mujer negra» o «varón negro», aunque sea redundante, con la intención de moderar el prejuicio.

3.1 Una teoría feminista total desde los márgenes

En *Feminist Theory: from margin to center*, bell hooks critica a gran parte de la teoría feminista existente en los EE.UU. porque proviene de mujeres blancas burguesas que están en el centro, cuyas perspectivas sobre la realidad rara vez incluyen a las mujeres que están en los márgenes. Como consecuencia, la teoría feminista no es completa, carece del análisis amplio que puede incluir una variedad de experiencias humanas. Una teoría «completa» puede surgir de quien tenga conocimiento tanto del centro como del margen.

Para comprender el pensamiento de bell hooks considero que son fundamentales sus dos primeras obras, porque en ellas están planteados los temas sobre los que girará, enriqueciéndolos, su obra posterior. Sintetizaré, entonces, su agenda a partir básicamente de *Feminist Theory*. Los temas clave en su obra son: teoría y práctica como dos caras de la misma moneda; una teoría feminista total que incluya a las mujeres negras; la consideración del feminismo como un movimiento que puede poner fin a la opresión sexista y a la violencia, para lo cual hay que volver a pensar la naturaleza del trabajo y del poder; la consideración de los varones como compañeros en la lucha; la educación de las mujeres, que es incluida en su programa porque la considera liberadora; la hermandad como solidaridad política entre las mujeres. Como anticipáramos, su teoría surge de la crítica a la situación existente respecto de la teoría y de la práctica. Afirma que el feminismo en los EE.UU. no emergió de las mujeres víctimas de la opresión sexista, golpeadas física, psicológica y espiritualmente cada día y carentes de poder para cambiar su condición de vida. Así, piensa que Friedan, una de las teóricas que delinearon el pensamiento contemporáneo feminista, escribió como si esas mujeres no existiesen. «Tampoco las mujeres blancas que dominan el discurso feminista hoy, raramente se preguntan si su perspectiva sobre la realidad de las mujeres es cierta con respecto a la experiencia de las mujeres como grupo colectivo y una de las causas es que no son conscientes de la supremacía blanca» (hooks, 1984: 3).

Un principio central del pensamiento feminista fue la aserción «todas las mujeres son oprimidas». Pero para bell hooks esta enunciación implica que las mujeres tienen una suerte en común, olvidando que factores como la clase, raza, religión, preferencia sexual, entre otras, crean diversidad de experiencias que determinan al sexismo como fuerza opresiva en las mujeres. Reconoce que el sexismo está institucionalizado en la sociedad norteamericana, pero esto no quiere decir que determina una forma de destino absoluta para todas las mujeres que viven en ella. Para bell hooks, recordemos, estar oprimido significa *ausencia de elección*. Muchas mujeres en esa sociedad pueden hacer elecciones, aun inadecuadas; así, *explotación* y *discriminación* son palabras que mejor describen la situación de las mujeres colectivamente en los EE.UU.

Bajo el capitalismo, el patriarcado está estructurado de tal manera que el sexismo restringe la acción de las mujeres en algún campo pero no en todos, en algunas

esferas hay libertad. La ausencia de restricciones extremas conduce a las mujeres a ignorar las áreas en las cuáles son explotadas o discriminadas, inclusive las lleva a pensar que no están oprimidas. Así, en los primeros tiempos hubo mujeres (blancas) que no se oponían ni al patriarcado, ni al capitalismo, ni a la diferencia de clases o al racismo y se llamaban a sí mismas «feministas». Sus expectativas variaban: algunas privilegiadas deseaban igualdad social con los varones de su misma clase, sin darse cuenta que los varones tampoco son todos iguales; otras buscaban igual pago por igual trabajo; otras un estilo de vida alternativo, como la inserción en carreras superiores.

Según la posición de bell hooks, en el movimiento feminista burgués las mujeres consideraban que eran las víctimas de la opresión y los hombres sus enemigos, misóginos y poderosos. Esta concepción reforzó la ideología sexista e implicaba que el que las mujeres tengan poder tenía que ser a expensas de los varones. Esta manera de enfocar el problema olvida que hay diferencias sociales y que no todos los varones se benefician de la misma manera del sexismo.

La ética en la sociedad occidental capitalista e imperialista está más centrada en lo personal que en lo social. Enseña que es más importante el bien individual que el bien social y consecuentemente que el cambio individual es más importante que el cambio social. Por eso bell hooks aboga por introducir una perspectiva feminista diferente, una nueva teoría, que no esté moldeada por el individualismo liberal, para que el movimiento feminista no sea excluyente sino que abarque a todas las mujeres. Las mujeres negras resistieron la hegemonía dominante del pensamiento feminista insistiendo en el hecho de que ésta es una *teoría en el hacer*, que es necesario criticar, preguntar, reexaminar y explorar nuevas posibilidades. Considera esencial para la lucha feminista que las mujeres negras reconozcan que la marginalidad es un punto de vista ventajoso que les da la posibilidad de criticar la hegemonía sexista, clasista y racial dominante, tanto como imaginar y crear una contra-hegemonía. Así, la formación de una teoría y una praxis feminista liberadora es una responsabilidad colectiva que debe ser compartida y asimismo estar basada en las masas.

bell hooks también opina que el feminismo es la lucha para finalizar la opresión sexista. Su propósito no es beneficiar solamente a un grupo de mujeres específico, una clase o raza particular de mujeres. Ni tampoco privilegiar a las mujeres sobre los varones. El feminismo así concebido considera como fundamental la relación entre opresión de raza, sexo, y clase, conceptos que están profundamente imbricados y no se pueden separar. También considera que la idea de «opresión común» fue una plataforma falsa que mistificó la compleja situación de la mujer, ya que las mujeres estamos divididas por actitudes sexistas, racistas o privilegios de clase y otros prejuicios. Un ejemplo de hermandad mística es el de Florynce Kennedy cuando dice: «Nosotras somos hermanas», o «No criticar a una “hermana” públicamente». Para bell hooks la base del vínculo para ese concepto místico de hermandad fue la victimización compartida, de ahí el énfasis en la opresión común. Pero este concepto de vínculo refleja directamente la supremacía del pensamiento masculino. El vínculo que debe pro-

mover el movimiento feminista y que hace a la esencia de la hermandad, tiene que asentarse sobre las bases de compartir fuerzas y recursos. (hooks, 1984: 45).

Y acá encontramos la relación con el concepto de educación liberadora y educación de las mujeres. Obviamente las mujeres son el grupo más victimizado por la opresión sexista y, como otras formas de opresión de grupo, el sexismo es perpetuado tanto por las estructuras institucionales y políticas, como por los individuos que dominan, explotan u oprimen, y también por las mismas víctimas que son socializadas para comportarse en modos que las hacen cómplices del *statu quo*. Por eso propone *desaprender* lo enseñado y *aprender a vivir y trabajar en solidaridad*. Y esto se logra a partir de aprender el verdadero valor y significado de hermandad.

Otra fuerte crítica de bell hooks hacia el feminismo burgués es respecto al tema del *trabajo*, ya que al haber considerado que la liberación de la mujer es sinónimo de ganar igualdad social con los varones, hicieron aparecer al feminismo como un movimiento en pro del trabajo de las mujeres a partir del hecho de ser nada más que amas de casa. Este fue uno de los principales temas de Friedan en *La mística femenina*, que al centrarse en la clase media no tuvo en cuenta que ya había muchas mujeres trabajando fuera de su casa por necesidad. En BF el trabajo está visto como liberador, pero esto tenía poco que ver con la realidad de las mujeres empleadas que sufrían explotación y baja remuneración. Para ellas el trabajo es explotación y deshumanización (hooks, 1984: 96). Es por esto que bell hooks propone repensar la naturaleza del trabajo como otra tarea para las feministas, si quieren que el movimiento abarque a todas las mujeres. Sin embargo, para la Friedan de la *Mística* el que las mujeres de clase media estudien y obtengan un grado académico no debe servir como medio para lograr casarse, sino un medio para superarse intelectualmente y cuestionar y replantear la mística de la feminidad que la sociedad nos impone: lo que luego fue denominado el mandato patriarcal.

El de la *educación elitista* en el feminismo burgués es otro tema que ha sido blanco de las críticas de bell hooks. Dicho movimiento no ha tomado en cuenta el grado de educación de las mujeres y sus discursos llegan sólo a las mujeres altamente escolarizadas. Pero no todas las mujeres pueden asistir a las conferencias y charlas públicas ni tampoco leer trabajos eruditos. Para bell hooks la solución podría darse al trabajar por alfabetizar a todas las mujeres y establecer contactos directos, para que las ideas feministas pudieran ser compartidas. Habría que trabajar en establecer un puente entre las experiencias educacionales de las masas de las mujeres y las de las mujeres académicas. Lo mismo que desarrollar la habilidad de «traducir» las ideas a una audiencia que varía en edad, sexo, etnicidad, grado de alfabetización (1984: 109).

En la búsqueda de lo necesario para lograr el feminismo total de GW aparece el tema de la violencia. El movimiento feminista contemporáneo ha llamado la atención – con éxito – sobre la necesidad de finalizar la violencia masculina contra las mujeres. Con respecto a este tema, y siguiendo a Susan Schechter, bell hooks afirma que la violencia contra las mujeres está enraizada en la dominación masculina. Pero esto no debe llevar a pensar que no hay violencia femenina, sino que ésta es menor

que la masculina. Afirma que tanto los varones como las mujeres negras han llamado siempre la atención sobre un «ciclo de violencia» que comienza con abuso psicológico en el mundo público, donde el trabajador masculino puede ser sujeto de control por parte de un jefe o una figura autoritaria que es humillante y degradante y, por miedo a castigos tales como perder el empleo, la libera en una situación que denomina de «control». Habitualmente esta situación se da en el hogar y el blanco de su abuso es la mujer. Pero así, al disculpar y perpetuar la dominación masculina sobre las mujeres para prevenir la rebelión en el trabajo, las reglas capitalistas masculinas aseguran que la violencia masculina se exprese en la casa y no en la fuerza del trabajo, justificando así la violencia doméstica. Seguramente GW debe haber refinado su posición acerca de la violencia en la actualidad.

Una observación a destacar de las tempranas obras de bell hooks es la existencia de dos ámbitos: el movimiento feminista, que en muchos sentidos es anti-intelectualista, y la teoría feminista, que no se basa en la masa de las mujeres y que tiene como supuesto que debe hacerse teoría para sostener la lucha de las mujeres, otorgándole de esta forma a la teoría una supremacía que no tiene. Así, entonces, sus propuestas de un feminismo total que abarque a todas las mujeres y la importancia de la unión entre teoría y práctica son recomendables también para nuestro país. Asimismo, es de destacar el lugar del margen como estrategia para la acción, tema que es estudiado por otros y otras teóricos/as, feministas o no.

Querría ahora señalar algunas limitaciones. En cuanto al concepto de hermandad, aunque positivo y atractivo, resulta utópico, deseable pero sumamente distante, porque en lo cotidiano no se practica la educación para la solidaridad en este mundo crecientemente competitivo, justamente en este capitalismo que para bell hooks ha desarrollado una forma de control de la violencia. A mi modo de ver, resulta poco realista la apelación a la solidaridad entre los seres humanos, ya sea entre mujeres o entre varones y mujeres. En el mundo neoliberal la solidaridad se *dice* pero no se *hace*. Es un valor que se da en una minoría de relaciones interpersonales y que, lamentablemente, forma parte de un discurso vacío en la educación formal, aunque se sostenga desde distintas teorías. Por otra parte, justamente éste es uno de los aspectos que considero mejor ejemplifica la manera en que influye la biografía de una persona en sus postulaciones teóricas, ya que el sentido de hermandad y solidaridad en el que vivió bell hooks fue para ella determinante, pero no era compartido ni es compartido por la mayoría de la sociedad ni en su país ni en el nuestro.

Más radical dentro del feminismo negro es la propuesta de Hill Collins, quien considera que la teoría negra debe ser construida por teóricas negras sobre la experiencia de las mujeres negras, alejándose quizás del programa de *La Colectiva del Río Combahee* que proponía que «el desdoblamiento totalizante de nuestra política nos lleva a preocuparnos de cualquier situación que toque la vida de la mujer, gente del Tercer mundo y obreros» (1988: 181). Pero que, al mismo tiempo, es coherente con la afirmación de que la teoría comienza a través de la experiencia, aunque marcando

una «superioridad» de las académicas negras sobre el común de las mujeres negras para teorizar.

Otra manera de referirse a la raza es la que utiliza Gloria Anzaldúa, perteneciente al grupo autodenominado «mujeres de color», y que no correspondería tratar dentro del apartado Feminismo negro¹¹; pero lo que me interesa agregar, a la importancia de habitar los márgenes y el centro de GW, es la concepción que Gloria Anzaldúa brinda acerca de las fronteras en *Borderlans. La Frontera*. Escribe:

«La frontera física a la que me refiero en este libro es el límite entre Tejas-sudoeste de los EE.UU. y Méjico. Las fronteras psicológicas, las sexuales y las espirituales no atañen sólo al sudoeste. En efecto, las fronteras están físicamente presentes toda vez que dos culturas sean linderas, donde gente de diferentes razas ocupen el mismo territorio, donde la gente marginada, la de clases bajas, medias o superiores entran en contacto, cuando el espacio entre dos individuos disminuye con la intimidad» (Anzaldúa, 1987: 19).

Estas fronteras se pueden dar también en cada persona, y ella se reconoce como una mujer de los bordes por las culturas distintas de las que proviene y por los lugares en que vivió, dando lugar a lo que llama la mestiza:

«Como mestiza no tengo país, mi tierra natal me ha desterrado; sin embargo todas las patrias son mías porque soy la hermana de cada mujer o su amante potencial. (Como lesbiana no tengo raza, mi propia gente me repudió; pero soy todas las razas porque en todas las razas se encuentra lo raro (*queer*) que hay en mí. No pertenezco a ninguna cultura porque, como feminista, desafío en su conjunto las creencias culturales y religiosas masculinamente-derivadas de los Indo-Hispánicos y Anglos; sin embargo pertenezco a una cultura al participar aún en la creación de otra cultura, un nuevo sistema de valores con imágenes y símbolos que nos conectan una a la otra y al planeta. *Soy un amasamiento* [sic], soy un acto de amasar, de unir y juntar que no sólo ha producido una criatura de oscuridad y otra de luz, sino también una criatura que cuestiona las definiciones de luz y oscuridad y les da nuevos significados» (1987: 80-81).

Intentando unir los hilos

Los pasajes seleccionados de las distintas autoras a lo largo del trabajo son un ejemplo de la presencia dispar del tema de la raza en el feminismo entre los años 1965 y los 90; su uso tiene sentido porque en ese momento seguía en pie el hablar de razas. Las autoras habitan en los EE.UU. y en los diferentes feminismos se muestra cómo varía la importancia de la «raza» y del «sexo» en sus postulaciones. La opresión por sexo (por género más tarde) parece preceder en importancia a la de raza, salvo en el caso de bell hooks y Hill Collins, pero no en todos los casos del feminismo negro. Son de destacar los intentos como el de Anzaldúa en *La conciencia de la mestiza* por crear nuevas figuras, por procurar brindar elementos para la superación de la situación

11. Las mujeres negras se opusieron a integrar el grupo de mujeres de color por considerar que sus posiciones diferían históricamente.

de las mujeres, en este caso el de la *nueva mestiza*. O también como el de Mohanty, al revisar su artículo «Bajo los ojos de Occidente», mostrando cómo ha variado su posición crítica y social dieciséis años más tarde.

En la academia norteamericana se ha producido un aumento de catedráticas y alumnado perteneciente a distintas etnias y dentro de las feministas llamadas blancas siempre hubo una cantidad considerable que fueron conscientes del tema «raza» y del privilegio epistémico en que se encontraban, por lo menos en el campo de la filosofía feminista, que es de donde tengo más fuentes.

Cuando se habla de «feminismo blanco» se olvida que ningún feminismo es homogéneo ni monolítico, como ya señalaran explícitamente Mohanty o Anzaldúa, entre otras. Y cuando se le agrega el término «hegemónico» también se generaliza haciendo caso omiso a que no todo feminismo blanco es hegemónico. Sin embargo, no desconozco que hay teóricas que aclaran que no hay *un* feminismo, y que al hablar de feminismo en singular lo hacen a modo de simplificación, pero lo general es que cuando se refieren al feminismo «blanco» consideran que es uno. Pero por blanco, claro está, se están refiriendo al que domina. Pero ¿dónde domina? ¿en la academia? ¿en las ONGs que asesoran? No podemos ignorar que hay feministas que tienen dominio en la academia como así también en las ONG. Que varias pueden acceder a beneficios por su posición, y que su voz sea escuchada, mientras que muchas otras no tienen esa posibilidad. También sabemos que *no todas* se juegan por mejorar la situación de *todas* las mujeres y que hay algunas que al igual que otras personas (varones o mujeres de variada orientación sexual) no feministas aprovechan el trabajo de quienes están por debajo de su nivel, sumado al desprecio o al maltrato hacia miembros de sus equipos de trabajo. ¿Pero por eso las vamos a llamar «blancas»? Más bien considero que estamos pasando la significación del término de un contexto a otro. No niego que existan feministas que ejercen dominio en ciertos campos, pero las actitudes no solidarias que practican no deben generalizarse a todas las feministas que están en esos sectores. Caeríamos, nuevamente, en una generalización indebida.

Si tenemos en cuenta que está probado por el Programa del Genoma Humano que las razas humanas no existen por naturaleza, que – volviendo al epígrafe de 1978 – ya la UNESCO declaró que las diferencias entre los seres humanos no justifican los prejuicios raciales, que el concepto surgió como forma de estudio de la especie humana en el siglo XVIII y su uso comenzó a declinar a mediados del XX y, aunque autoras feministas aseveren que la usan como construcción cultural... para evitar las generalizaciones indebidas sugiero no utilizar el término *raza* y, ya que «hacemos cosas con palabras», como dice Austin, hablar, por ejemplo, de diversidades étnicas¹² que se intersectan con otras categorías como género, orientación sexual, clase, edad, entre otras cruces que hacen de cada persona un ser particular al tiempo que siempre participa de distintas comunidades categoriales. La interseccionalidad trata acerca

12. No ignoro que quienes están en antropología y sociología establecen una diferencia entre raza y etnicidad en el sentido actual de raza. Pero también hay quienes sugieren hablar de etnicidad.

entramados y perspectivas, vol. 5, núm. 5, págs. 15-35 (oct. 2014/sept. 2015)

de la situación en la cual un tipo de discriminación interactúa con dos o más grupos de discriminación creando una *situación única*. La interseccionalidad es una herramienta analítica para estudiar y comprender cómo la categoría de género se cruza con otras identidades y cómo los distintos cruces contribuyen a experiencias únicas de opresión y privilegio, como lo es estar en los márgenes o en el centro. Dentro del contexto académico es el método de análisis sociológico que permite interrogarse sobre la reproducción institucional de la desigualdad discriminatoria (Sumi Cho, 2013; MacKinnon, 2013). Con voluntad de cambio, hay posibilidad de cambio. Recordemos que no hace mucho tiempo se pasó de hablar del «Día de la raza» al «Día de la diversidad cultural» justamente para evitar la connotación discriminatoria y que se dejó, injustificadamente, de hablar de «pueblos aborígenes» al designarlos «pueblos originarios» en la errónea suposición que aborígen significaba «sin origen», aunque en realidad significa «desde los orígenes».

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands: the new mestiza=La frontera*. San Francisco: Spinters/Aunt Lute.
- Bach, A. M. (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.
- Cho, S. Crenshaw, K. W. y McCall, L. (2013). «Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis». *Signs*, 38(4), 785–810.
- Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, La Ciencia y la Cultura (1978). *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales*. París: UNESCO.
- Friedan, B. 1963. *The Feminine Mystique*. New York-London: W.W. Norton & Company.
- (2003). *Mi vida hasta ahora*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hill Collins, P. (1998). «La política del pensamiento negro», en M. Navarro & C. Stimpson (comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- hooks, b. (1981). *AIN'T I A WOMAN: Black women and feminism*. Boston: South End Press.
- (1984). *Feminist Theory: from margin to center*. Boston: South End Press.
- (1996a). «Devorar al otro: deseo y resistencia». *Debate Feminista*. vol 13: 17-39
- (1996b). «Choosing the Margin as a Space of Radical Openness» en Garry, Ann y Marilyn Pearsall, (eds) *Women, Knowledge and Reality*. Nueva York: Routledge.
- Horowitz, D. (2000). *Betty Friedan and the Making of The Feminine Mystique*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- La Colectiva del Río Combahee (1988). «Una declaración feminista negra». En C. Moraga & A. Castillo (eds). *Esta Puente, Mi Espalda: Voces de Mujeres Tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press
- MacKinnon, C. (2013). «Intersectionality as Method: A Note». *Signs*, 38(4), 1019–1030.
- Sarachild, K. (1978). *Consciousness-Raising: A Radical Weapon en Feminist Revolution*. Nueva York: Random House.

Segato, R. (2006). *Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales*.
Serie Antropología, 404.

Talpade Mohanty, C. (2003). *Feminism Without Borders*. Durham & London: Duke University
Press.