



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 6

CTX 124 GÉNERO E IDENTIDAD

Yuval-Davis, Nira. “Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo”. En *Nación, diversidad y género: perspectivas críticas*, coordinado por Patricia Bastida Rodríguez, Carla Rodríguez González e Isabel Carrera Suárez, 64-86. Barcelona: Anthropos, 2010.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

ETNICIDAD, RELACIONES DE GÉNERO Y MULTICULTURALISMO¹

Nira Yuval-Davis
Introducción y traducción:
Carla Rodríguez González

La obra de Nira Yuval-Davis es imprescindible en el marco de la teoría postcolonial y feminista. Gran parte de su extensa producción está dedicada al análisis de la negociación de los discursos nacionalistas desde una perspectiva de género. Con la publicación de su aclamado estudio *Gender and Nation* (1997),² traducido en la actualidad a varios idiomas y en el que se detallan las estrategias de exclusión de las mujeres en las distintas empresas nacionales, Yuval-Davis pasó a obtener gran prestigio entre la crítica especializada internacional.

Desde hace tres décadas, los análisis de las identidades nacionales han tomado como punto de referencia la obra de Benedict Anderson *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1981),³ donde se analiza la creación de las «comunidades imaginadas» de la Modernidad, así como las estrategias materiales y discursivas empleadas para su consolidación, su mantenimiento hasta nuestros días y la exclusión de todos aquellos elementos que no se ajustan a las normas identitarias del colectivo. Sin embargo, en este estudio existen carencias notables que otras teóricas han sabido sub-

1. [N. de la T.]: Publicado originalmente como «Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism», en P. Werbner y T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridities. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres y New Jersey, Zed Books, 1997, 193-208.

2. [N. de la T.]: Publicado en castellano, en 2004, con el título *Género y nación*, Lima, Ediciones Flora Tristán.

3. [N. de la T.]: Publicado en castellano en 2007 con el título *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

sanar, como Nira Yuval-Davis, tal como demuestra el presente artículo.

En él, la autora revisa algunas de las ideas fundamentales de *Gender and Nation* y ofrece una propuesta transversal como método para construir un espacio común de entendimiento entre grupos culturales. Asimismo, denuncia el riesgo de las intervenciones globales, efectuadas desde occidente, sobre los problemas específicos de cada grupo concreto, una actitud que resulta especialmente visible en el caso de las prácticas consideradas «marginales» respecto a los modelos sociales canónicos. Por otro lado, Yuval-Davis alude a la necesidad de un diálogo cultural que se aleje de las definiciones esencialistas con las que se han construido las identidades tradicionalmente; es decir, reivindica la existencia de un diálogo que se vea libre de los prejuicios que establecen oposiciones homogéneas —étnicas, religiosas, de género— entre grupos con agendas políticas distintas.

De todos los aspectos examinados, adquiere una especial importancia el término «guardianas simbólicas de la nación», inspirado, como Yuval-Davis apunta, en los «guardianes de las fronteras» de Armstrong (1982), y cuyo papel consiste en establecer los límites de pertenencia al grupo. La contribución de Yuval-Davis, en este sentido, reside en analizar cómo las mujeres han simbolizado la comunidad de manera ambivalente, tal como se observa con claridad en períodos de enfrentamiento bélico. Asimismo, las reflexiones de la autora giran en torno al papel de «reproductoras biológicas y culturales» de la nación que las mujeres han tenido que adoptar dentro de este tipo de órdenes sociales, convirtiéndose en transmisoras de un código de valores y unos modos de actuación que las ha colocado en una situación de desigualdad dentro sus comunidades nacionales.

* * *

En este capítulo examino, desde una perspectiva crítica, cómo las relaciones de género influyen y se ven influidas por la etnicidad, la cultura, el racismo y el antirracismo, y cómo se relacionan con las estrategias empleadas para negociar la diferencia, tales como el multiculturalismo, la política de la identidad y la política de coalición. En resumen, defiendo una «política transversal», un modelo de trabajo político denominado así por las feministas italianas, que refleja los análisis y actuaciones antirracistas femi-

nistas recientes desarrollados desde el feminismo en varios países. Antes de profundizar más en los temas sustanciales y en las discusiones teóricas, considero oportuno incidir en ciertas definiciones conceptuales necesarias para mi argumentación.

El discurso racista, los proyectos étnicos y los recursos culturales

El discurso racista se define —según Anthias y Yuval-Davis (1984, 1992) y Yuval-Davis (1991, 1992a)— por el uso de las categorías étnicas —que pueden construirse sobre unos límites biológicos, culturales, religiosos, lingüísticos o territoriales— como significantes de una diferencia genealógica estática y determinista de la «Otra» u «Otro». Esta «Alteridad» sirve como principio para legitimar la exclusión y/o la subordinación y/o la explotación de las personas que pertenecen al colectivo al que define.

La etnicidad está relacionada con la política de la demarcación de los límites de la colectividad, con la división del mundo entre «nosotros» y «ellos», generalmente mediante determinados mitos sobre un origen común y/o un destino común, y está sujeta a unos procesos constantes de lucha y negociación. Tienen como objetivo, desde unos posicionamientos específicos dentro de las colectividades, promover la colectividad o perpetuar sus privilegios mediante el acceso a los poderes del estado y la sociedad civil. De acuerdo con esta definición, la etnicidad es, pues, sobre todo un proceso político que construye la colectividad y sus «intereses»; no solo por el posicionamiento general de esta colectividad frente a otras colectividades, sino también por las relaciones específicas de quienes se ocupan de la «política étnica» hacia otros individuos dentro de esa misma colectividad (Yuval-Davis 1994).

Las diferencias de género, de clase, políticas y de cualquier otro tipo desempeñan un papel crucial en la construcción de una política étnica concreta, de tal manera que distintos proyectos étnicos de la misma colectividad pueden llegar a verse involucrados en una dura lucha competitiva por alcanzar una posición hegemónica. Algunos de estos proyectos pueden incluir varias construcciones de los límites reales de la colectividad —como, por ejemplo, ha sido el caso de los debates sobre los límites de la comunidad «negra» en Gran Bretaña (Sivanandan 1982; Modood 1988; Brah

1991; véase también Modood 1997, Hutnyk 1997 y Werbner 1997).⁴ La etnicidad no es específica de los grupos oprimidos y minoritarios. Por el contrario, una de las claves para valorar el éxito de las etnicidades hegemónicas es el grado en el que han conseguido «naturalizar» sus ideologías y prácticas para su propio beneficio.

Los proyectos étnicos activan todos los recursos relevantes disponibles para su promoción. Algunos de estos recursos son políticos, otros económicos y otros, incluso, culturales —relacionados con las costumbres, la lengua, la religión, etc. Las diferencias personales, políticas, de clase y de género conllevan que quienes ocupan distintos niveles dentro de la colectividad puedan llegar a reivindicar, en determinadas ocasiones, unos proyectos étnicos específicos, empleando los mismos recursos culturales para promover objetivos políticos opuestos —por ejemplo, el uso de distintos capítulos de El Corán en Egipto para defender la política a favor y en contra del aborto ilegal, o la utilización de la música rock para movilizar a quienes están a favor o en contra de la extrema derecha en Gran Bretaña. En otras ocasiones, unos recursos culturales distintos pueden utilizarse para legitimar proyectos étnicos que entran en conflicto dentro de la misma colectividad —por ejemplo, desde el budismo se utilizó el yiddish como «la» lengua judía en un proyecto étnico-nacional cuyos límites incluían solamente a la población judía de la Europa del este, mientras que el sionismo (re)inventó el hebreo moderno (hasta entonces empleado fundamentalmente con fines religiosos) para incluir en su proyecto a toda la población judía del mundo. Igualmente, las mismas personas pueden verse construidas dentro de distintos proyectos políticos étnico-racistas en Gran Bretaña como «pakis», «negras», «asiáticas» o «fundamentalistas islámicas».

Dada esta variedad de emblemas y recursos étnicos, queda claro por qué la etnicidad no puede verse reducida a la cultura y por qué la «cultura» no puede ser considerada una categoría fija y esencialista. Como propone Gill Bottomley al examinar la relación entre etnicidad y cultura: «Las categorías y los modos de conocimiento [...] se construyen dentro de las relaciones de poder y se mantienen, se reproducen y se combaten de maneras

4. [N. de la T.]: Las tres últimas referencias de esta lista aparecen como capítulos en el mismo libro en el que se incluye originalmente este texto de Yuval-Davis. Se ha suprimido la referencia que la autora hace a ese volumen, si bien se incorporan a la lista de obras citadas.

específicas y, en ocasiones, contradictorias» (Bottomley 1991: 305).⁵ En concreto, argumenta que:

La «cultura», en cuanto a ideas, creencias y prácticas que delimitan modos particulares de existencia en el mundo, también genera formas de resistencia consciente e inconsciente —hacia la homogeneización, la devaluación y la marginalización ejercidas por quienes temen la diferencia [Bottomley 1991: 12].

Mujer y cultura

El punto de vista anterior resulta extremadamente importante a la hora de examinar la relación contradictoria entre la mujer y la cultura. Las mujeres, que con frecuencia son marginadas en los proyectos étnicos hegemónicos, suelen encontrar métodos de resistencia —Deniz Kandiyoti (1998) describe estas estrategias de supervivencia de las mujeres dentro de las restricciones de cada situación social específica como «el regateo con el patriarcado». Como las militantes del grupo Mujeres Contra el Fundamentalismo (Women Against Fundamentalism, WAF) gritaban en una contra-manifestación en Londres en 1989 como respuesta a la celebrada por grupos musulmanes contrarios a Rushdie: «¡nuestra tradición es la resistencia, no la sumisión!». Por otro lado, el comportamiento sumiso de las mujeres puede servir para desempeñar papeles cruciales en los proyectos étnicos hegemónicos. Por regla general, las colectividades se componen de unidades familiares. Un vínculo crucial entre el papel de las mujeres como reproductoras de la nación y la subyugación femenina puede encontrarse en las distintas normas —costumbres, religiosas o legales— que determinan las unidades familiares dentro de los límites de la colectividad, y cómo estas cobran vida —el matrimonio—, o alcanzan su fin —divorcio y viudedad. Las mujeres no solo tienen que engendrar biológicamente para la comunidad; también tienen que reproducirla culturalmente. Una cuestión fundamental es a qué niñas y niños se les considera parte legítima de la familia y/o de la colectividad.

5. [N. de la T.]: Salvo que se especifique lo contrario, la traducción al castellano de las citas incluidas en este artículo es mía, si bien se conserva la referencia incluida por la autora en el texto original en inglés.

De todos modos, los roles que desempeñan las mujeres en la construcción cultural de las colectividades se observan también en otras dimensiones. La unidad mítica de las «comunidades imaginadas» étnicas, que divide el mundo entre o «nosotros» y «ellos», se mantiene y se reproduce culturalmente mediante todo un sistema de emblemas diacríticos que Armstrong (1982) denomina los «guardianes de las fronteras» simbólicos. Estos «guardianes de las fronteras» identifican a las personas como miembros o no miembros de una colectividad específica. Están íntimamente ligados a códigos culturales específicos, a estilos de vestimenta y de conducta pública, así como a repertorios de costumbres más elaborados, a manifestaciones artísticas y literarias y, por supuesto, a la lengua. Los símbolos de género desempeñan un papel particularmente significativo en esta articulación de la diferencia.

A la salida del aeropuerto de Chipre hay un cartel muy grande de una madre llorando por su hijo —el Chipre griego llorando y conmemorando la invasión turca. En Francia, era La Patrie, la figura de una mujer dando a luz, la que personificaba la revolución; en Irlanda, la Madre Irlanda; en Rusia, la Madre Rusia; y en India, la Madre India. Las mujeres, con frecuencia, simbolizan la colectividad nacional, sus raíces, su espíritu, su proyecto de nación (Yuval-Davis y Anthias 1989; Yuval-Davis 1993). Es más, las mujeres a menudo simbolizan el «honor» nacional y colectivo. Afeitar las cabezas de las mujeres que «se atreven» a fraternizar con «el enemigo» —o incluso a enamorarse de él— no es más que una manifestación de estas ideas. En un programa de la televisión holandesa retransmitido en febrero de 1994, un joven palestino presumía orgulloso de haber matado a su prima —casada y madre de dos hijos— porque había cooperado con los israelíes y, por lo tanto, había traído la deshonra a la familia. La obligatoriedad del velo o la insistencia en determinados estilos de vestimenta y comportamiento son formas más suaves de la misma construcción de la mujer. Los modos distintivos de vestimenta y comportamiento de las mujeres, con frecuencia —especialmente en contextos minoritarios— sirven como símbolo de la identidad cultural del grupo, así como de sus límites.

Debido a estas representaciones de la mujer como personificación de la colectividad, las violaciones sistemáticas se han convertido en parte de la guerra, como en el caso de Bosnia. En la Convención de Ginebra, la violación todavía no se define —a

pesar de que las organizaciones por los derechos de las mujeres han luchado en contra— como un crimen de guerra o un método de tortura, sino como un «crimen contra el honor». ⁶ Y no se refieren al honor de las mujeres sino al honor de su familia y su colectividad. La grabación de vídeos de estas violaciones emitidos en la televisión serbia y en otras televisiones ha supuesto el acto más grotesco asociado con estas prácticas.

La otra cara de la moneda es que las guerras se declaran y se luchan por el bien de «lasmujeresylosniños» —en una palabra, según el uso de Cynthia Enloe (1990). La protección del honor y del bienestar de las mujeres, las niñas y niños de la comunidad —que tradicionalmente se quedan en la retaguardia, mientras los hombres van al frente de batalla— es la argumentación más usada para justificar la obligación de los hombres de luchar y matar —así como de *ser* matados. (La reciente incorporación de las mujeres a los ejércitos tal vez pueda ayudar de algún modo a modificar las bases tradicionales de legitimación de la violencia organizada [Yuval-Davis 1992c; 1997: cap. 5].)

A las mujeres no solo se les asigna la tarea de simbolizar su nación o su colectividad étnica; con frecuencia se espera que la reproduzcan culturalmente. Como Floya Anthias y yo hemos escrito (Anthias y Yuval-Davis 1984; Yuval-Davis y Anthias 1989), las mujeres son, a menudo, elegidas para ser las transmisoras, de generación a generación, de las tradiciones culturales, las costumbres, las canciones, los métodos culinarios y, por supuesto, la lengua materna (*¡sic!*). Esta situación aparece principalmente en contextos minoritarios, en los que la escuela y la esfera pública ofrecen modelos hegemónicos distintos a los del hogar. A menudo, las mujeres de los inmigrantes quedan excluidas, al menos parcialmente, de la esfera pública debido a restricciones legales, a una falta de oportunidades de trabajo o por problemas lingüísticos, mientras que, al mismo tiempo, se espera que sigan siendo las productoras principales de una cultura distintiva del «hogar». Esta es una de las principales razones por las que se suele ejercer un control social más estricto sobre las niñas que sobre los niños,

6. [*N. de la T.*]: Desde la publicación del texto, la legislación internacional recoge las violaciones como crímenes de guerra, tal como constata el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (desde 1994), El Tribunal Penal Internacional *ad-hoc* para la antigua Yugoslavia y para Ruanda (desde 1993) o el Estatuto de Roma (1998).

especialmente entre las hijas e hijos de inmigrantes. La importancia de un «comportamiento» cultural «adecuado» de las mujeres adquiere especial significación en las «sociedades multiculturales».

Multiculturalismo

Trinh Minh-ha (1989: 89-90) ha comentado que existen dos tipos de diferencias sociales y culturales: aquellas que suponen una amenaza y aquellas que no. El propósito del multiculturalismo es fomentar y perpetuar aquellas que resultan inofensivas. Como Andrew Jakubowicz concluye en relación con la política multicultural australiana:

El multiculturalismo ofrece a las comunidades étnicas la tarea de conservar y desarrollar sus diferentes culturas mediante la ayuda gubernamental, pero no se implica en la lucha contra las medidas políticas discriminatorias que afectan a los individuos o a clases de personas [1984: 42].

Carl-Ulrik Schierup (1995) ha reivindicado que el multiculturalismo es un principio lógico para una alianza transatlántica, cuyo propósito es la transformación del estado del bienestar. Esta alianza aspira a ser el credo hegemónico en esta era contemporánea de la modernidad postmoderna. Argumenta, en cambio, que las paradojas y dilemas existentes dentro de los marcos ideológicos de los multiculturalismos se enfrentan a problemas similares a los de los «socialismos reales» ante el «Socialismo».

La política multicultural que se ha desarrollado en Gran Bretaña con el fin de dar cabida al establecimiento de poblaciones inmigrantes y refugiadas procedentes de los países de sus antiguas colonias, en líneas generales, ha seguido los modelos legislativos y los proyectos políticos desarrollados con este propósito en Estados Unidos, así como en otras sociedades de asentamiento, como Canadá y Australia.⁷ En todos estos estados existe un continuo debate acerca de los límites del multiculturalismo entre quienes

7. [N. de la T.]: En inglés, *settler colonies*: áreas del Imperio Británico en las que se produjo un gran asentamiento de población británica, que tuvo como efecto un desplazamiento de los nativos, y que se oponen a las «invasión colonias», consideradas solo como espacios de explotación comercial y de materias primas.

demandan una construcción progresiva de la colectividad nacional en términos homogéneos y de asimilación, y quienes han reivindicado la institucionalización del pluralismo étnico y la preservación de las culturas originales de las minorías étnicas como parte del proyecto nacional. Una cuestión controvertida que se relaciona con esta polémica consiste en analizar hasta qué punto es importante la defensa de las identidades colectivas y las culturas, o si tal apremio responde solo al deseo colectivo de promover esta conservación. Asimismo, resulta cuestionable que los proyectos orientados a la conservación de las culturas puedan escapar de la cosificación y el esencialismo. Como Floya Anthias argumenta:

Los debates sobre la diversidad cultural confunden cultura y etnicidad [...] ¿Son los límites lo que ha de ser conservado o las herramientas culturales que funcionan como su alambrada? De todos modos, el problema no reside solo en la homogeneidad, sino también en la hegemonía occidental [1993: 9].

En Australia, por ejemplo, las reivindicaciones de quienes se han opuesto al multiculturalismo han estado a favor de una «sociedad anglomorfa», incluso cuando no todas las personas que pertenecen a la colectividad nacional australiana tienen un origen anglo-celta, como demuestra esta cita de Knopfmacher (1984; véase también Yuval-Davis 1991: 14): «con el firme e inamovible establecimiento de un sistema anglomorfo en Australia, el carácter “británico” del país es independiente de la “raza” de sus inmigrantes». En Estados Unidos, el objetivo ideológico ha sido el *melting-pot* americano,⁸ pero quienes se oponen al multiculturalismo en este contexto insisten en la supremacía de su herencia cultural europea: «¿Podría alguien defender con seriedad que el profesorado ocultara los orígenes europeos de la civilización americana?» (Schlesinger 1992: 122). La identidad cultural colectiva parece anteponerse al origen étnico y al color de quienes integran la colectividad en estas construcciones.

Sería un error, sin embargo, suponer que quienes reivindican el multiculturalismo conciben una sociedad civil y política en la

8. [N. de la T.]: Visión utópica sobre el fenómeno de la hibridación progresiva de la sociedad estadounidense, con frecuencia asociada al «sueño americano» y a la igualdad de oportunidades para toda su población, independientemente de sus orígenes.

que todas las identidades culturales tienen el mismo grado de legitimidad. En Australia, por ejemplo, el documento del gobierno sobre el multiculturalismo resalta «los límites del multiculturalismo» (Ministerio de Asuntos Multiculturales 1989), y en todos aquellos estados en los que el multiculturalismo es una política oficial existen costumbres culturales —como la poligamia, el uso de drogas, etc.— que se consideran ilegales e ilegítimas, y se priorizan las tradiciones culturales de la mayoría hegemónica. Es más, en las medidas multiculturalistas, la naturalización de la cultura occidental hegemónica prosigue, mientras que las culturas minoritarias quedan cosificadas y separadas de lo que la mayoría considera un comportamiento humano normativo.

John Rex describe el multiculturalismo como una forma mejorada del estado del bienestar en la que «el reconocimiento de la diversidad cultural sirve para enriquecer y reforzar la democracia» (1995: 31). Esto sucede por tres razones fundamentales: porque los valores de cada cultura específica tienen un valor intrínseco y pueden enriquecer la sociedad; porque la organización social de las comunidades minoritarias les ofrece un apoyo emocional; y porque también les proporciona unos medios más efectivos para conseguir más recursos y defender sus derechos colectivos. El problema, sin embargo, está en la naturaleza de estos derechos colectivos y en las concesiones específicas que el estado tiene que hacer hacia cada individuo y cada colectividad de su población heterogénea. Jayasuriya ha señalado que aquí se unen dos aspectos distintos: «Uno es la centralidad de las necesidades que se realiza a la hora de proporcionar el bienestar colectivo, y el otro es la compleja decisión de establecer los límites de reivindicación de los derechos individuales» (1990: 23).

Los puntos más problemáticos de estos planteamientos se hacen visibles cuando las concesiones están vinculadas, no ya a un trato distinto en cuanto a las posibilidades de acceso al empleo o al bienestar, sino a lo que se ha definido como las distintas necesidades culturales de cada grupo étnico. Estas pueden oscilar desde la contratación de intérpretes hasta la financiación de organizaciones religiosas. En los casos más extremos —como en los debates sobre la comunidad aborígen, por un lado, y las minorías musulmanas tras el incidente de Rushdie, por el otro— ha habido protestas reivindicando la capacidad de las minorías para operar de acuerdo con sus propios sistemas religiosos y sus costumbres.

Aunque los argumentos en contra han ido desde considerar que, así, se favorecería un sistema *apartheid* de hecho⁹ hasta discutir la unidad social y la hegemonía política, quienes han apoyado estas demandas las han considerado una extensión natural de los derechos sociales y políticos de las minorías. Así, surge la cuestión de cómo se definen los límites de los derechos de la ciudadanía. Jayasuriya (1990) hace una distinción entre lo que se necesita —que es esencial y, por lo tanto, debe ser satisfecho por el estado— y lo que se quiere —que queda fuera del sector público y debe ser satisfecho de manera voluntaria en el ámbito privado.

La diferenciación entre dominio público y privado desempeña un papel crucial a la hora de marcar sobre el papel los límites de la ciudadanía, aunque no se haya prestado suficiente atención al hecho de que el espacio público engloba tanto el dominio estatal como el de la sociedad civil. Turner (1990), por ejemplo, ha basado su tipología de la ciudadanía en el grado de implicación o ausencia del estado en el ámbito privado. Sin embargo, como muestran los ejemplos anteriores, la construcción dicotómica entre los ámbitos de lo privado y lo público es específica de cada cultura, al mismo tiempo que específica para cada género (Yuval-Davis 1991, 1992b, 1997). Todo el debate sobre el multiculturalismo se tambalea debido al hecho de que los límites de la diferencia, al igual que los límites de los derechos sociales, están determinados por unos discursos hegemónicos específicos, que pueden ser universalistas, pero en absoluto universales. Como hemos observado anteriormente, los discursos universalistas que no tienen en cuenta los distintos posicionamientos de las personas a las que se refieren, con frecuencia, encubren construcciones racistas —incluso, añadiría que sexistas, clasistas, que inducen a la discriminación por la edad, por las aptitudes físicas o mentales, etc.

Uno de los ejemplos característicos de una perspectiva multicultural que cosifica y homogeneiza a las distintas culturas es el libro publicado en 1993 por la UNESCO titulado *The Multi-Cultural Planet* (Laszlo 1993), en el que el mundo queda dividido en regiones culturales homogéneas, como «la cultura europea» —y otras menores como «la cultura rusa y la europea oriental», «la

9. [N. de la T.]: El término *apartheid* ha pasado de tener unas asociaciones inmediatas con la segregación racial en Sudáfrica a un uso más generalizado, como el que aparece aquí, para aludir a las prácticas de racismo institucionalizado.

cultura norteamericana», «la cultura latinoamericana», «la árabe», «la africana», etc.— entre las que deberían desarrollarse el diálogo y la franqueza.

A pesar de que quienes promueven el multiculturalismo lo celebran como una estrategia principalmente antirracista, la izquierda lo ha criticado por dejar de lado aspectos tales como las relaciones de poder; por aceptar como representantes de las minorías a personas situadas en clases y posiciones de poder muy distintas a las de la mayoría de esas comunidades; y por ser un instrumento divisorio que insiste en las culturas específicas de quienes pertenecen a las minorías étnicas, en vez de destacar aquello que les une con otras personas con las que comparten unas experiencias similares sobre el racismo, la subordinación y la explotación económica (Bourne y Sivanandan 1980; Mullard 1980). Otras críticas de la izquierda se han dirigido tanto hacia las posturas «multiculturales» como «antirracistas» (Rattansi 1992; Sahgal y Yuval-Davis 1992).

Estas críticas han señalado que en ambos enfoques existe la idea inherente de que todas las personas que pertenecen a un colectivo cultural concreto están comprometidas del mismo modo con esa cultura. Suelen definir a quienes forman parte de los colectivos minoritarios en términos homogéneos, asignándoles una voz cultural o racial unificada. Estas voces se crean con la intención de que sean lo más distintivas posible —dentro de los límites del multiculturalismo— respecto a la cultura mayoritaria, con la intención de hacerlas «diferentes». Así, pues, dentro del multiculturalismo, cuanto más tradicional sea y más distanciada esté la voz de sus «representantes culturales» respecto a la cultura mayoritaria, más «autenticidad» se le atribuirá, según estas ideas. Una perspectiva similar ha prevalecido dentro del «antirracismo». La voz «negra» —de acuerdo con la división binaria blanco/negro que a todo afecta— a menudo se ha construido en torno a un héroe libertador con unas características masculinas estereotípicas, a la vez que se ha rechazado todo lo que se encuentre asociado a la cultura blanca eurocéntrica.

Estas construcciones no dan cabida a las luchas internas de poder ni a las diferencias de intereses dentro de la colectividad minoritaria: los conflictos sobre la clase o el género, así como, por ejemplo, la política y la cultura. Es más, tienden a establecer unos límites fijos, estáticos, esencialistas y sin principios históri-

cos para la comunidad, imposibilitando, así, todo crecimiento y cambio. Cuando una perspectiva semejante se transforma en una política social, la «autenticidad» puede convertirse en una herramienta política de gran importancia con la que los recursos económicos y de cualquier otro tipo pueden ser reclamados por el estado con la excusa de ser «el» representante de la «comunidad» (Cain y Yuval-Davis, 1990). Como Yeatman observa:

Es evidente que la concepción liberal del grupo requiere que el grupo adopte un carácter autoritario: debe existir un liderazgo en el grupo que represente la homogeneidad de sus objetivos, manifestándose mediante una única voz autoritaria. Para que esto suceda, debe suprimirse la política de la voz y la representación que está presente en la heterogeneidad de perspectivas e intereses [Yeatman 1992: 4].

En consecuencia, esta construcción liberal de la voz del grupo, sin que se note, puede servir de aliada para líderes autoritarios fundamentalistas que se atribuyen la representación de la verdadera «esencia» de la cultura y la religión de su colectividad y tienen en un lugar destacado de sus agendas el control sobre las mujeres y sobre su comportamiento.

El multiculturalismo, por tanto, puede tener efectos particularmente perjudiciales para las mujeres, puesto que las tradiciones culturales «diferentes», con frecuencia, se definen por las relaciones de género específicas de su cultura, y el control sobre el comportamiento de las mujeres —en el que participan y que ayudan a perpetuar las propias mujeres, especialmente las de mayor edad— a menudo se utiliza para reproducir los límites étnicos. Un ejemplo de tal confabulación, por ejemplo, es el caso de un juez que rechazó una solicitud de asilo de una mujer iraní que había huido de Irán tras rechazar el velo, alegando que «esta es su cultura» (caso relatado por la abogada Jacqui Bhabha). Otro ejemplo es el de una niña musulmana que había abandonado la casa de sus padres debido al control restrictivo que le imponían, para ser acogida en otro hogar musulmán, más religioso todavía, en contra de su voluntad y de lo que defendía El Refugio de la Mujer Asiática (Asian Women's Refuge) —caso relatado por las Hermanas Negras de Southall (Southall Black Sisters).

Jeannie Martin describe una práctica multiculturalista contradictoria (1991): las costumbres de las «familias étnicas» se

oponen al modelo de «buena sociedad», que se identifica con las características de una familia anglosajona indeterminada «en el nombre de las mujeres étnicas», centrándose en prácticas atávicas como la amputación del clítoris, los matrimonios de menores, etc., como los «límites de la diversidad multicultural». Martín considera que este enfoque es típico del «etnicismo» que existe entre quienes teorizan el multiculturalismo en Australia, y señala que lo que les motiva no es un interés auténtico por las mujeres —puesto que el etnicismo considera que la subordinación de las mujeres es parte del orden natural del mundo, en el que la familia ocupa el lugar más destacado. Por el contrario, este mecanismo permite establecer una clasificación entre hombres de distintos orígenes, según el grado de desviación que presenten respecto al modelo anglosajón —que se construye como el modelo ideal y positivo.

Homi Bhabha ha desarrollado un modelo dinámico de pluralismo cultural alternativo a los multiculturalistas (1990, 1994a, 1994b). Mediante la eliminación de la polaridad espacio/tiempo y estructura/proceso, y mediante el énfasis que pone en la naturaleza en constante cambio y en la inestabilidad de los límites construidos de la «comunidad imaginada» nacional, así como en las narraciones que constituyen sus discursos culturales colectivos, Bhabha señala las contra-narraciones que emergen de los márgenes de la nación —creadas por aquellos sujetos «híbridos» nacionales y culturales que han vivido en más de una cultura debido a la migración o al exilio. Estos sujetos «híbridos» evocan y desdibujan los «límites totalitarios» de sus naciones adoptivas. Por supuesto, estas contra-narraciones no tienen por qué provenir de las minorías inmigrantes. La voz emergente de los pueblos indígenas, por ejemplo, es una muestra de una contra-narración que se oye desde dentro. Asimismo, por supuesto, las contra-narraciones sobre los límites de «la nación» han desintegrado las antiguas naciones yugoslava y soviética; y aunque no sea tan radical en otras comunidades nacionales, la construcción de la nación y sus límites es un tema constantemente debatido en todas partes. Es importante destacar en este contexto un aspecto que Homi Bhabha deja de lado: que las «contra-narraciones», incluso si son radicales en cuanto a forma, no tienen por qué ser necesariamente progresistas en su mensaje. Como apunta Anna Lowenhaupt Tsing (1993: 9), estas contra-narra-

ciones han de situarse «dentro de unas negociaciones de significación y de poder más amplias, al mismo tiempo que deben registrar los intereses locales y las particularidades».

Otro peligro del planteamiento de Bhabha es que permite que ciertos esencialismos se filtren en su discurso, es decir, que las viejas construcciones «multiculturalistas», esencialistas y homogeneizantes, de las colectividades se les atribuyan a las colectividades homogéneas de las que han surgido los sujetos «híbridos», sustituyendo, así, la imagen mítica de la sociedad como *melting pot* por la imagen mítica de la sociedad como una *mixed salad*.¹⁰ Típica de esta posición ha sido, por ejemplo, la descripción que Trinh Minh-ha realizó de sí misma en un congreso reciente sobre Racismos y Feminismos en Viena (octubre de 1994), afirmando encontrarse «en el margen, desafiando tanto la cultura mayoritaria como la cultura de su propio grupo».

El desarrollo de la política transversal ha surgido como respuesta a estas construcciones estáticas y esencialistas de las culturas, las naciones y sus límites, así como frente a la reducción de la etnicidad a la «cultura».

Feminismo, multiculturalismo y la política de la identidad

La versión feminista del «multiculturalismo» se desarrolló como un tipo de «política de la identidad» que vino a sustituir ciertas construcciones feministas anteriores sobre la categoría «mujer», que se veían influenciadas principalmente por las experiencias hegemónicas de las mujeres blancas, occidentales y de clase media. A pesar de la importancia política que ha tenido la diferenciación entre sexo y género —el primero, descrito como una categoría biológica, y el otro, como una categoría cultural— la técnica feminista de «despertar las conciencias» parte, como base para la acción política, de la existencia de una realidad fija *de facto* relacionada con la opresión de las mujeres, que ha de ser revelada y, posteriormente, cambiada, en vez de ser considerada una reali-

10. [N. de la T.]: He mantenido las expresiones inglesas originales para reflejar el juego de palabras. La «olla en ebullición» homogeneizante se opone a la imagen de la «ensalada mixta», en la que los ingredientes interactúan, pero mantienen sus características propias, a pesar de verse sujetos a las influencias de un contexto heterogéneo común.

dad que se crea y se re-crea mediante la práctica y el discurso. Es más, se presupone que la opresión es una realidad común a todas las mujeres, que son imaginadas como un grupo social básicamente homogéneo con intereses comunes. Las identidades individuales de las mujeres se han equiparado con la identidad colectiva de las mujeres, mientras que las diferencias, en vez de reconocerse, han sido interpretadas por quienes tienen el poder hegemónico dentro del movimiento, fundamentalmente como reflejos de las distintas «etapas» del «despertar de las conciencias».

A pesar de que un gran número de activistas y académicas de distintos movimientos de mujeres han denunciado la falsedad de estas posturas en los últimos años, la solución ha consistido, con frecuencia, en desarrollar nociones esencialistas de la diferencia, tales como, por ejemplo, las diferencias entre las mujeres blancas y negras, las mujeres de clase media y las de clase trabajadora, así como las diferencias entre las mujeres del norte y del sur. Dentro de cada uno de estos grupos idealizados, suelen seguir operando las ideas sobre una realidad «homogénea». La «política de la identidad» normalmente homogeneiza y naturaliza las categorías sociales y los agrupamientos, al mismo tiempo que niega los límites inestables de las identidades, así como las discrepancias acerca del poder y los conflictos de intereses internos. Por otro lado, como Daiva Stasiulis y yo hemos señalado (1995), existen serios problemas en los análisis de muchas feministas postmodernas que han desarrollado enfoques alternativos deconstruccionistas y no esencialistas para confrontar la idea de la «diferencia» (Gunew y Yeatman 1993; Larner 1993; Nicholson 1990; Young 1990). Mediante el empleo de términos como «identidades contingentes» o «feminismos compuestos»,¹¹ prácticamente se rechazan las ideas sobre las relaciones de poder asimétricas y sistemáticas (Fuss 1989; Stasiulis 1990: 294; Yuval-Davis 1991, 1994).

Es importante señalar que los enfoques deconstructivos postmodernos no están inmunizados necesariamente contra las construcciones esencialistas *de facto*, como Paul Gilroy ha señalado (1994). Estas suelen presentarse cuando se evocan concepciones similares al «esencialismo estratégico» de Gayatri Spivak: al mis-

11. [N. de la T.]: El término original inglés, *hyphenated feminisms*, hace alusión al empleo de guiones para crear un término compuesto.

mo tiempo que se reconoce que tales categorías implican «fines arbitrarios» importantes para la movilización política, estas categorías llegan a aparecer cosificadas a través de los movimientos sociales y de las prácticas políticas estatales.

El rechazo de estas construcciones cosificadas de las categorías no niega la importancia primera que deberían tener las consideraciones sobre los posicionamientos políticos individuales y colectivos en la creación de cualquier alianza política, así como las relaciones de poder, tanto dentro del colectivo, como respecto a otras colectividades, ni tampoco el empleo de los recursos económicos y políticos que exigen.

Política transversal

La política transversal nace del diálogo que tiene en cuenta los distintos posicionamientos de las mujeres, o de las personas en general, pero *a priori* no le concede a ninguna de ellas un acceso privilegiado a la «verdad». En la política transversal, las percepciones sobre la unidad y la homogeneidad se sustituyen por los diálogos que reconocen los posicionamientos específicos de quienes participan en ellos, así como por el «conocimiento incompleto» —utilizando el término de Patricia Hill Collins (1990)— que cada una de estas posturas puede ofrecer.

Como base de la política transversal están aquellos procesos que las feministas italianas del Centro de Investigación de la Mujer de Bolonia (Bologna's Women's Resource Centre) han definido como «arraigo» e «intercambio».¹² La idea es que todas las participantes del diálogo aporten su propio sentimiento de arraigo hacia su propio agrupamiento e identidad, pero que intenten, al mismo tiempo, moverse para estar en una situación de intercambio con las mujeres de otros grupos y con identidades diferentes.

La política transversal no es tan solo una coalición de grupos que practican la «política de la identidad», dando por sentado que todas las personas que los integran tienen el mismo posicionamiento y son cultural, social y políticamente homogéneas. Se tiene en cuenta el género, la clase, la raza, la etnicidad, el contex-

12. [N. de la T.]: En inglés, *rooting* y *shifting*.

to, la sexualidad, el período vital en el que se hallan, su grado de capacidad y cualquier otra dimensión de cualquier posicionamiento específico, así como los sistemas de valores particulares y las agendas políticas de las participantes en el intercambio.

Con anterioridad (Yuval-Davis 1994) he explorado en detalle una amplia variedad de enfoques sobre la política de coalición, de los que he extraído dos ejemplos muy distintos de política transversal. El primero corresponde al grupo londinense de Mujeres Contra el Fundamentalismo (Women Against Fundamentalism, WAF). WAF incluye a mujeres de distintos orígenes religiosos y étnicos —cristianas, judías, musulmanas, sijis, hindúes... Muchas de ellas también pertenecen a otras organizaciones políticas, con frecuencia con una vinculación étnica más específica: Las Hermanas Negras de Southall (Southall Black Sisters, SBS), El Grupo Socialista Judío (The Jewish Socialist Group) y El Grupo Irlandés de Apoyo al Aborto (The Irish Abortion Support Group). De todas formas —salvo las militantes de SBS, que tuvieron un papel organizativo e ideológico en el establecimiento de WAF— estas mujeres asisten de manera individual, más que como representantes de una categoría étnica o de un grupo. Asimismo, no se intenta «asimilar» a las mujeres que proceden de contextos distintos. Las diferencias étnicas y de punto de vista —así como las distintas agendas resultantes— se admiten y se respetan. Sin embargo, lo que se celebra es la postura política común de las integrantes de WAF, y se defiende la «Tercera Vía» en contra del fundamentalismo y del racismo. Al mismo tiempo, las campañas de WAF sobre, por ejemplo, la educación religiosa estatal, o los derechos reproductivos de las mujeres, se han visto influidas por las distintas experiencias de las mujeres del grupo, debido a sus distintos posicionamientos y experiencias. Inderpal Grewal y Caren Kaplan (1994) describen el grupo Refugio de las Mujeres Asiáticas (Asian Women's Shelter Group) de San Francisco en unos términos que revelan unas dinámicas políticas de trabajo muy similares a las de WAF.

El otro ejemplo de política transversal en acción aparece descrito en mi artículo «Women, Ethnicity and Empowerment» (1994). Se refiere a un encuentro que tuvo lugar en Bolonia en 1992 entre feministas italianas, israelíes y palestinas. A pesar de que, desde los años ochenta, han existido diversos grupos de diálogo preocupados por la reunión de mujeres israelíes y palestinas,

estos encuentros han mostrado, en numerosas ocasiones, las peores facetas de la política de la identidad. Las participantes solían verse como «representantes» de sus colectivos nacionales, y creaban, así, una delegación totalmente homogénea. Dichas asambleas solían caer, con frecuencia, en acusaciones mutuas de culpa colectiva que solo servían para cosificar los límites nacionales. El propósito de las feministas italianas que invitaron a las mujeres israelíes y palestinas a participar en el encuentro —así como a mujeres argelinas, feministas negras británicas y a mí misma, como apoyos externos— era escapar de estos modelos, una meta que consiguieron con creces, dadas las respuestas posteriores de muchas de las participantes.

Los límites de los distintos grupos nacionales del encuentro no estaban determinados por una definición esencialista de la diferencia, sino por una realidad política concreta y material. El grupo israelí, por ejemplo, incluía tanto a ciudadanas judías como palestinas de Israel. Asimismo, no se consideraba a las mujeres participantes en cada grupo de un modo simplista como representantes de su propio grupo únicamente. Se reconocían y respetaban sus distintos posicionamientos y experiencias —incluso las relaciones diferenciales de poder inherentes a sus correspondientes afiliaciones en unos colectivos ocupados u ocupantes—, al igual que todas las mujeres que fueron invitadas a participar en el diálogo se comprometieron a rechazar «la participación inconsciente en la reproducción de las relaciones de poder establecidas» y a «encontrar una solución justa al conflicto» (Carta italiana de invitación, diciembre 1990). Las feministas italianas que organizaron el encuentro entre las mujeres israelíes y palestinas apoyaron posteriormente el desarrollo de diálogos parecidos entre las mujeres serbias, croatas y bosnias de la antigua Yugoslavia, unidas bajo el nombre de Mujeres de Negro (*Women in Black*).

Hay dos aspectos fundamentales para el desarrollo de una perspectiva transversal: en primer lugar, que el proceso de «movilidad» no debe ir asociado a un descentramiento del yo, es decir, a la pérdida del sentimiento de arraigo personal y al rechazo de una escala de valores propios. Como Elsa Barkley Brown ha señalado: «no es necesario “apartar del centro” a nadie para ocupar ese espacio con otra persona; lo que hay que hacer es que el centro cambie constantemente» (1989: 922). Es vital para cual-

quier forma de política de coalición y de solidaridad mantener una perspectiva propia, al mismo tiempo que encontrar motivos de empatía y respeto hacia las demás. En los modelos multiculturales de política solidaria cabe el riesgo de caer en una solidaridad sin criterios. Este tipo de situaciones fueron muy comunes, por ejemplo, en las medidas políticas adoptadas por ciertos sectores izquierdistas en la Revolución Iraní o en el caso Rushdie. Consideraban «imperialista» y «racista» que occidente interviniese en «asuntos internos de la comunidad». Con frecuencia, las mujeres son las víctimas de este tipo de enfoques que permiten que los supuestos representantes y líderes —masculinos— de la «comunidad» determinen unas medidas políticas que en último término afectan a las mujeres, a su bienestar y a su seguridad física.

En segundo lugar —y continuando la argumentación anterior—, el proceso de intercambio no debe homogeneizar a la «otra». Existen diversos planteamientos y perspectivas entre quienes tienen un mismo sentimiento de arraigo, al igual que sucede entre quienes integran el otro grupo. Los encuentros transversales no deben tener lugar con las integrantes del otro grupo en bloque, sino con quienes, a pesar de tener un arraigo distinto, comparten con nosotras unos valores y unos objetivos compatibles. La política transversal no niega que el diálogo tenga límites, ni que todo conflicto de interés se pueda resolver. Sin embargo, los límites de un diálogo de estas características se ven determinados más por el mensaje que por la mensajera. La lucha contra la opresión y la discriminación deben tener —y casi siempre tienen— un centro categórico específico, pero nunca queda reducido exclusivamente a esa categoría, que puede, así, escapar a la cosificación.

No obstante, se debe tener cautela. Una política transversal *no siempre* es posible, ya que los intereses enfrentados de quienes adoptan unos posicionamientos específicos *no siempre* son reconciliables. No obstante, cuando la solidaridad *es* posible, es importante que se base en unos principios transversales.

Obras citadas

ANTHIAS, Floya (1993): *Rethinking Categories and Struggles: Racism, Antiracisms and Multiculturalism*. Conferencia impartida en el Euro-

- SCHIERUP, Carl-Ulrik (1995): «Multi-culturalism and Universalism in the USA and EU Europe», Conferencia impartida en el *Nationalism and Ethnicity Workshop*, Berna, 2-4 marzo, 1995.
- STASIULIS, Daiva y Nira YUVAL-DAVIS (eds.) (1995): *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Ethnicity, Race and Class*, Londres, Sage.
- TSING, Anna Lowenhaupt (1993): *In the Realm of the Diamond Queen*, Princeton, Princeton University Press.
- TURNER, Bryan (1990): «Outline of a Theory of Citizenship», *Sociology*, 24, 2.
- WERBNER, Pnina (1997): «Essentialising Essentialism, Essentialising Silence», en P. Werbner y T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres y New Jersey, Zed Books, 1997, 226-254.
- YEATMAN, Anna (1992): «Minorities and the Politics of Difference», *Political Theory Newsletter*, 4, I, I-II.
- YOUNG, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- YUVAL-DAVIS, Nira (1991): «Ethnic/Racial and Gender Divisions and the Nation in Britain and Australia», en R. Nile (ed.), *Immigration and the Politics of Ethnicity and Race in Australia and Britain*, Londres, Institute of Commonwealth Studies, 1991, 14-26.
- (1992a): «Zionism, Anti-Zionism and the Construction of Contemporary "Jewishness"», *Review of Middle East Studies*, 5, 84-109.
- (1992b): «Secularism, Judaism and the Zionist Dilemma», *WAF: Journal of Women Against Fundamentalism*, 3: 8-10.
- (1992c): «The Gendered Gulf War: Women's Citizenship and Modern Warfare», en H. Bresheeth y N. Yuval-Davis (eds.), *The Gulf War and the New World Order*, Londres, Zed Books, 1992, 219-225.
- (1993): «Gender and Nation», *Ethnic and Racial Studies*, 16, 4: 621-632.
- (1994): «Women, Ethnicity and Empowerment», número especial sobre «Shifting Identities, Shifting Racisms», en K. Bhavnani y A. Phoenix (eds.), *Feminism and Psychology*, 4, I, 1994, 179-198.
- (1997): *Gender and Nation*, Londres, Sage.
- y Floya ANTHIAS (eds.) (1989): *Woman-Nation-State*, Londres, Macmillan.