

<http://dx.doi.org/10.12795/PH.2003.v17.i02.08>

PERSPECTIVAS CULTURALES Y TEÓRICAS

FEMINISMO, IDENTIDAD Y DIFERENCIA: LOS RETOS DE LOS ESTUDIOS DE LAS MUJERES EN LA EUROPA DE HOY

*Chris Weedon
University of Cardiff*

Europe today is facing a range of pressing social issues ranging from the trafficking of women to the refugee question and rising levels of ethnocentrism and racism. These are all issues that challenge any simple notion of Europe as a unified or common space. They are issues that are also of concern to feminism and to Women's Studies, complexifying the long established concerns of the discipline with gender inequalities and the absence of women from many areas of scholarship and social and political life.

Hoy en día, Europa se enfrenta a una serie de temas sociales urgentes que van desde la trata de mujeres hasta la cuestión de los refugiados y los crecientes niveles de etnocentrismo y racismo. Todos estos son temas que desafían cualquier idea simple de Europa como un espacio unificado o común. Son temas que además incumben al feminismo y a los estudios de las mujeres, haciendo más complejas las ya asentadas preocupaciones de la disciplina con la desigualdad de género y la ausencia de mujeres en muchas áreas de la investigación y en la vida social y política.

Como bien sabemos, el feminismo, como discurso resultante de la Ilustración occidental, comenzó en Europa a principios del siglo XVIII. Voces tempranas como aquellas de Mary Anstell y Mary Wollstonecraft en Gran Bretaña y Olympe de Gouges en Francia hacían un llamamiento a la igualdad de la mujer en el contexto del ascenso de la clase media y la Revolución Francesa. Estas voces tuvieron eco en el siglo XIX en Alemania, por ejemplo, en el caso de las mujeres involucradas en la revolución de 1848 (destacando entre ellas Louise Otto) y más tarde en la figura de Hedwig Dohm. Con la expansión por Europa de los movimientos emancipatorios de las clases trabajadoras y de la teoría marxista, las perspectivas socialistas feministas sobre la emancipación unieron la emancipación social y política tanto al trabajo remunerado como a una transformación radical de los medios de producción. Hasta los años 60 del siglo XX, los feminismos liberales y socialistas fueron las formas principales de teoría y práctica política a disposición de las mujeres.

El final de los años sesenta fue testigo de los comienzos de la segunda ola del feminismo, que transformó la política feminista. Entre sus muchos logros, se encontraba el establecimiento de los estudios de las mujeres. Desde su concepción, los estudios de las mujeres han sido un campo diverso y discutido, que ha incorporado un abanico de perspectivas teóricas y políticas. Los años 70 presenciaron el desarrollo de feminismos

radicales y revolucionarios y de nuevas formas de feminismo socialista que articularon críticas radicales contra el patriarcado y desafilaron la heterosexualidad. Las perspectivas radicales proporcionaron a los estudios sobre la mujer el impulso político necesario para una gran colección de estudios centrados en la mujer. El trabajo centrado en la mujer subrayaba la importancia de recuperar y documentar la diferencia de la mujer y de su experiencia. Se cuestionaron las disciplinas tradicionales por su concentración en el hombre como objeto de estudio y por no tratar temas como: la historia de la mujer; la obra escrita por la mujer así como su producción artística y cultural; la posición social de la mujer; la psicología y la construcción social de los géneros. Los estudios de las mujeres, tal y como se desarrollaron a finales de los años 60 y 70, se extendieron y aplicaron gradualmente a todas las disciplinas importantes. Mientras que los estudios variaban según la perspectiva teórica desde la que se emprendían, su objeto común era comprender cómo las relaciones de poder entre géneros, normalmente llamadas patriarcado, funcionaban en la sociedad y cómo afectaban a temas como la feminidad (y luego la masculinidad), la vida familiar, la maternidad, la posición social de la mujer, el acceso de la mujer a la educación, el trabajo y las profesiones, las normas de sexualidad y la política de representación.

Este conjunto de investigación, obra escrita y enseñanza provocó sucesivas críticas y condujo al desarrollo de un mayor grado de pluralidad y diversidad. Lo que provocó la diversificación de la teoría feminista y los estudios sobre la mujer fue la marginalización o exclusión de las perspectivas de la clase obrera, las lesbianas, las negras y el tercer mundo, en los primeros estudios de las mujeres, así como la tendencia a centrarse en el patriarcado como opresión común a costa de formas de opresión basadas en el racismo, el colonialismo, los privilegios de clase y el heterosexismo. Dentro de este contexto pasaron a un primer plano temas como la identidad y la diferencia. Se puso énfasis sobre la diferencia determinada por las relaciones clasistas de poder, el racismo, el heterosexismo y la herencia colonial. Con estos ímpetus políticos, y con el desarrollo de formas de feminismo postmodernas y de la teoría Queer, las simples certezas de los primeros años de los estudios de las mujeres desaparecieron.

Desde su concepción, el feminismo occidental ha mantenido de manera constante aspiraciones universalistas. Durante tres siglos, las personas liberales-feministas han ofrecido argumentos a favor de los derechos de la mujer como ser humano. Anna Julia Cooper, la activista feminista afroamericana del siglo XIX, abrazó ya en 1893 —como muchas feministas tanto antes como después de ella— la causa de unos derechos humanos universales en los que la "raza, el color, el sexo y la condición" no afectasen a aquel derecho a la "vida, a la libertad y a la búsqueda de felicidad", establecido en 1776 en el preámbulo a la declaración de independencia americana:

We take our stand on the solidarity of humanity, the oneness of life, and the unnaturalness and injustice of all special favoritisms, whether of sex, race, country or condition (...). The coloured woman feels that woman's cause is one and universal; and that (...) not till race, colour, sex and condition are seen as accidents, and not the substance of life; not till the universal title of humanity to life, liberty and the pursuit of happiness is conceded to be inalienable to all; not till then is woman's lesson taught and woman's cause won—not the white woman's nor the black woman's, not the red woman's but the cause of every man and of every woman who has writhed silently under a mighty. (Anna Julia Cooper 1893, en Cooper 1976: 330- 331).

En un contexto en el que ni la mujer (blanca o negra) ni el hombre de color disfrutaban de estos derechos, el discurso de Cooper apunta a un tema central en la teoría y política contemporáneas: el grado en el que, en un mundo postmoderno y postcolonial, podemos emplear todavía categorías universales que tienen sus raíces en un proyecto colonial y eurocéntrico, incluso aunque sean la manifestación más progresista del proyecto de la Ilustración europea occidental.

El movimiento feminista, que comenzó representando los intereses de la mujer blanca, europea y de clase media se ha extendido internacionalmente hasta el punto en que los derechos humanos de la mujer se han situado en el centro del programa feminista global. Sin embargo, la noción de un discurso único sobre los derechos humanos de la mujer se ha convertido en algo cada vez más problemático conforme ha ido entrando en contacto con formas sociales y prácticas culturales que derivan de tradiciones que no son occidentales. Un ejemplo de gran actualidad es el *hijab*, el velo o pañuelo con el que muchas musulmanas se cubren el pelo. Es algo muy discutido actualmente, incluso prohibido, en algunas partes del estado y la esfera pública de Europa. Francia instigó una prohibición en las escuelas públicas desde septiembre de 2004 y están bajo discusión medidas similares en algunos de los estados federales alemanes.

Turquía, un país mayoritariamente musulmán, que recogió el secularismo en su constitución de 1937 y que actualmente ha solicitado unirse a la Unión Europea, ha tenido desde hace mucho tiempo tal prohibición. Más adelante, se retomarán algunas de las cuestiones que situaciones como ésta han planteado en los estudios de las mujeres.

Teóricamente, el universalismo en todas sus formas se ha visto desafiado por la crítica postmoderna a las grandes narrativas del progreso (la liberal humanista, la feminista y la marxista). Muchos consideran que esto ha resultado en un deslizamiento hacia un relativismo cultural políticamente peligroso. Me gustaría sostener que unos estudios europeos de las mujeres en el siglo XXI necesitan poner en duda y hacer más compleja esta oposición binaria entre universalismo y relativismo, así como desarrollar formas que sean más sofisticadas y localizadas social e históricamente para tratar lo que son inevitablemente temas muy difíciles.

Los derechos de la mujer como derechos humanos continúan siendo una característica importante del feminismo contemporáneo. Un discurso, que muchos, en los primeros años de la segunda ola del feminismo, consideraron como algo transparente y arraigado en la verdad, ha sido afrontado en las últimas dos décadas con creciente énfasis en el respeto por la diferencia. Esta preocupación por la diferencia se puede observar en una amplia gama de discursos y prácticas discursivas. Por ejemplo, es una de las características de la teoría postestructuralista y postmoderna, es un factor clave en la expansión masiva de lo que se ha convertido en la teoría y la crítica postcolonial, es claramente visible en lo que a veces se llama la globalización de los estudios culturales y es esencial en el desarrollo reciente del feminismo. Si los discursos sobre los derechos humanos son esencialmente modernos, basados en ideas universales del ser humano, ¿qué luz arroja la teoría postmoderna sobre ellos? Al pensar sobre los derechos humanos en un contexto postmoderno, es decir, a través de las lentes de las teorías postestructuralistas, algunos temas cruciales pasan a primer plano. Estos incluyen el cuestionamiento de lo que está fijado basándose en reivindicaciones universalistas de la verdad, tanto en el área del significado como en la de la subjetividad, y en la unión de éstas al poder. Para las personas feministas, teorizar

debería consistir en la producción de conocimientos que puedan permitir una política liberadora. Los discursos sobre los derechos humanos durante los últimos 300 años han tenido un papel liberador, no sólo en el oeste, sino también en todo el mundo. Bajo el colonialismo, los discursos sobre la modernización, la ilustración, el desarrollo, la educación y los derechos humanos se impusieron a menudo —al menos en las etapas iniciales— desde fuera por un discurso eurocentrista que tomó Europa como la vara de medir y representaba las más de las veces los intereses materiales del colonizador en vez de los del colonizado. En la lucha contra el dominio colonialista, sin embargo, los discursos sobre los derechos humanos han sido los más productivos en contextos donde ciertos grupos indígenas se han apropiado de ellos y les han dado un sentido localizado específico. La pregunta clave es si uno puede combinar una serie de teorías basadas en la diferencia en todas sus manifestaciones con una política progresista de derechos humanos. Este debate entre teorías modernas y postmodernas toca todas las áreas de las preocupaciones feministas, tanto las occidentales como las del Tercer Mundo.

EL CASO DEL HIJAB

La inmediatez de la dicotomía entre el respeto por la diferencia y los derechos humanos en un espacio europeo común se pone de manifiesto en los debates actuales sobre las niñas y mujeres musulmanas y el velo en los países de Europa occidental. En su noticario *Foreign Correspondent* emitido el 18 de Mayo de 2004, la cadena de televisión ABC hizo un amplio reportaje sobre el tema del velo en Francia. La sinopsis de su página Web resumía algunos de los temas importantes:

The headscarf has become a potent symbol and a contested site for identity – can you wear the scarf, and still be truly French? With almost ten percent of the French population now Muslim, it's an issue with real resonance at the moment, but it isn't restricted to France. Europe now has 15 million Muslims, the population is growing faster than the non-Muslim population and since September 11, 2001, suspicion of Muslim communities has increased [...].

Caught in the middle are the girls. Expelled from school, denied the right to a liberal, humanistic education, they're turning in increasing numbers to conservative private Islamic schools. It's entirely possible the headscarf ban will serve as a vote catcher for the politicians who've introduced it, but could ultimately prove counterproductive, resulting in more segregation and a radicalised Muslim community hostile to the western traditions that France holds so dear (ABC TV18/05/04).

El 21 de octubre de 2004, una búsqueda en Internet llevada a cabo a través de Google dio 2120 entradas en respuesta a las palabras claves "Headscarves Ban France". Estas entradas incluían documentos de prensa y de otros medios de comunicación de todo el mundo, además de cientos de otras páginas Web. El 21 de octubre de 2004 era el día en el que la prensa mundial informaba sobre la expulsión de las primeras cinco estudiantes de un colegio francés debido la prohibición de llevar símbolos religiosos visibles en colegios públicos. Ellas eran las primeras de seiscientos casos de chicas que desafiaron la nueva ley desde su introducción en septiembre hasta el 21 de octubre de 2004. Según varios estudios periodísticos, sobre el 70% de los franceses apoyan esta ley controvertida (y según algunas encuestas, incluso el 40% de las musulmanas en Francia). Durante los debates parlamentarios, la mayoría de los diputados franceses apoyaban el proyecto de ley con la excusa de que protegía la secularidad del estado francés, apartando la religión de las aulas.

En el resto del mundo musulmán, la mayoría de las respuestas ofrecidas eran hostiles, aunque se suponía que el proyecto de ley contaba con ‘the guarded backing of one of the highest authorities in Sunni Islam — the Grand Sheikh of Egypt's al-Azhar mosque’ (*Washington Post* 20/12/2003). Se informaba que el jeque defendía la posibilidad que tenían las musulmanas de ignorar la obligación de llevar el pañuelo si la ley que existía donde vivían lo requería. Una minoría de diputados franceses junto con varios líderes religiosos cristianos, judíos y Sikh, líderes musulmanes y grupos pro-derechos de los musulmanes, advirtieron que la ley propuesta podía ser considerada como intolerante y que socavaba la integración de los musulmanes de Francia¹.

El debate sobre el pañuelo en Francia lleva vigente unos 15 años, pero se hizo público mundialmente en 2003, cuando el presidente Chirac anunció su intención de proponer una ley que prohibiera símbolos e indumentaria religiosa en escuelas públicas y hospitales. Chirac expuso: ‘Secularity is one of the republic's great achievements. It plays a crucial role in social harmony and national cohesion. We must not allow it to be weakened.’ (CNN 17/12/2003). Con referencia a los hospitales insistió: ‘Nothing can justify that a patient refuses, on principle, to be cared for by a doctor of the opposite sex. The law must consecrate this rule for all the ill who go to a public hospital’ (CNN 17/12/2003). Chirac añadió además que no favorecía la introducción de fiestas nacionales adicionales que honrasen distintas religiones para complementar fiestas ya existentes, e incluso que Francia, cuyas poblaciones musulmanas y judías son las mayores de Europa, tiene que seguir siendo una sociedad multicultural. Esto, por supuesto, plantea la cuestión central de lo que significa el multiculturalismo. Las respuestas internacionales a la prohibición incluían críticas extendidas por ser una violación de la libertad religiosa, siendo rechazada tanto por la Federación Internacional de Derechos Humanos de Helsinki, como por el grupo asesor con base en los Estados Unidos, la *Commission on International Religious Freedom*. Sin embargo, en Junio de 2004, la *European Court of Human Rights* dictaminó en un caso en Turquía que prohibir el pañuelo no era contrario a la legislación de los derechos humanos y era válido en la lucha contra el fundamentalismo². Algunos comentaristas de la prensa han señalado también: ‘Unspoken in this entire debate is the government's need to boost its own popularity, and combat a rise in support for the far-right National Front’ (BBCNews World Edition 10/02/04).

En Francia las reacciones musulmanas fueron variadas. En diciembre de 2003, poco después de que el gobierno francés anunciara su intención de prohibir el atuendo religioso, unos 3000 manifestantes marcharon a través de las calles de París. Le siguió una protesta

¹ La emigración de musulmanes de Algeria, Túnez, Marruecos y Senegal que comenzó en la década de los 50 es la mayor de todas las afluencias que Francia ha experimentado. Los nuevos inmigrantes son jóvenes y su tasa de natalidad es mayor que la francesa. La población musulmana de Francia podría aumentar desde un 8% (5 millones de los 60 millones que hay en Francia) hasta una mayoría en 25 años, según expertos en demografía.

² El término fundamentalismo cuenta con una larga historia y la usó por primera vez en el siglo XIX un movimiento del protestantismo americano. En 1919, se fundó la Asociación Fundamentalista Cristiana Mundial, que insistía en una interpretación “literal” de la Biblia y que estaba en contra de tendencias modernizadoras o liberales. El término se aplicó primero al Islam en 1957 en *Middle East Journal*, pero fue utilizado ampliamente a partir de los 80 y aplicado a muchos grupos y regímenes diferentes que supuestamente basaban prácticas opresoras en lecturas concretas del Corán (Runnymede 1997: 7).

global en enero de 2004 con manifestaciones en ciudades de toda Europa y Norteamérica. Los manifestantes defendían que practicar una religión es un derecho humano, y que la prohibición violaba leyes internacionales y el derecho a la libertad de religión y expresión. Las prácticas religiosas, decían, sólo se deberían limitar si hubiera una preocupación por la seguridad pública o si las prácticas afectaran a los derechos de otros. Las réplicas musulmanas oficiales en Francia fueron contundentes. Dalil Boubakeur, el presidente del Consejo Francés de la Fe Musulmana, afirmó a la agencia Reuters: 'A law on religious symbols in the school environment could stigmatize a whole community' (CNN 17/12/2003). Como en otros países europeos, muchas musulmanas de la primera generación habían dejado de usar el pañuelo conforme se iban adaptando a la cultura francesa secular. Más recientemente algunas de sus hijas empezaron a usar el velo, en algunos casos como declaración política, en otros para recuperar su identidad étnica. Las mujeres de entre la población musulmana francesa que han hablado públicamente representan posiciones opuestas y en conflicto. Farida Lesbet, quien en 1982 fundó la Asociación de Derechos de las Mujeres, el primer movimiento en favor de los derechos de las mujeres en Argelia, ha sido citada en los medios de comunicación como "contundentemente a favor de la ley". *USA Today*, informó sobre cómo Lesbet había huido a París después de recibir amenazas de muerte en su país de origen por sus posturas políticas y religiosas y ahora se dedica a vender coches. Según sus palabras, "'The veil is fascist' because it is used by men to dominate women' (*USA Today* 3/2/04)". Este informe concreto continuaba relatando cómo una amiga de Lesbet, que pidió que su nombre no fuera revelado porque temía por la seguridad de su familia en Argelia, dijo que la ley francesa no aborda el verdadero problema. Ella dijo que el debate no se debía focalizar en el velo. En cambio, se debería centrar en problemas como la pobreza y el desempleo que pueden ser las raíces del creciente movimiento fundamentalista islámico. "No es esencial tener una ley (para el velo)", dijo. "Pero es esencial tomar decisiones políticas para parar el movimiento fundamentalista". Los líderes musulmanes de la comunidad, como la directora Amar Lasfar, también alertaron de la segregación: 'The machine of integration in this country is the public school. The only thing is that today we cannot understand what is going on in the public school. This instrument of integration is in danger of becoming an instrument of exclusion' (ABC TV 18/05/04).

Otras niñas y mujeres que aparecieron en el programa de televisión plantearon la cuestión política más amplia de los musulmanes en Francia. Como lo expresó una joven colegiala musulmana: 'The real question is what's the place of Islam now in France? Are the French ready to accept Islam as part of their cultural background? I think that obviously they're not ready yet. (ABC TV 18/05/04). Al informar sobre el otro aspecto del debate, el *Washington Post* describió en su número del 20 de Diciembre de 2003 cómo en una panadería tunecina de Paris una clienta árabe con pañuelo en la cabeza quitaba importancia a la noticia de que Chirac quería una ley nueva que prohibiera los pañuelos musulmanes afirmando que le parecía normal porque la escuela debe ser un lugar de igualdad. Más adelante se describe también la reacción análoga de un vendedor argelino de una tienda local ("Todo tiene su sitio. La religión es privada y debería quedarse en casa").

Gran parte del debate ha cuestionado hasta qué punto llevar el *hijab* es una cuestión de elección. Mientras que los secularistas sostienen que los hombres se los imponen a las niñas y a las mujeres, aquellos que están dispuestos a permitir los pañuelos defienden el derecho

a usarlos como derecho humano. Muchos sostienen que la prohibición del pañuelo forzará a las musulmanas a ir a escuelas privadas coránicas. Las implicaciones de esta situación son consideradas de manera muy distinta por cada una de las partes. El lenguaje usado por la agencia francesa de prensa, citada en muchas páginas de noticias de Internet, es revelador. Por ejemplo, en un artículo sobre el problema del velo en Francia, publicado en el verano 2004 en el *City Journal*, Theodore Dalrymple escribe:

The Agence France Presse reports that scarf partisans are duplicitously using a double tactic and a double language to impose their views on Muslim women — their ultimate goal being the destruction of the liberal-democratic state itself. On the one hand, they appeal in public to the doctrine of universal human rights, which are observed only in states such as France; on the other, in private, they use the traditional male dominance of their culture — including the threat of violence — to impose their views on others in the name of Holy Writ.

Se han fijado paralelismos entre los episodios ocurridos en los barrios musulmanes de París y los regímenes opresivos de otros lugares:

After all, in some giant housing projects surrounding Paris and other French cities, young Muslim women who dress in western clothing are deemed to be fair game, inviting — indeed, asking for — rape by gangs of Muslim youths. In such circumstances, it is impossible to know whether the adoption of Islamic dress by women in western society is ever truly voluntary, and so long as such behaviour persists, the presumption must be against it being so.

In short, Islamic extremists use secularism to impose theocracy: a tactic that calls to mind that of the communists of old, who appealed to freedom of speech with the long-term aim of extinguishing it altogether. The parallel is all the more exact, because just as Moscow financed the communists, the Saudis finance many of the Muslim extremists (<http://www.city-journal.org>).

Varios artículos publicados en internet comparan el pañuelo en Francia a los burkas en Afganistán. Los intentos de justificar la expulsión de las niñas de las escuelas francesas mediante la referencia a la vida bajo el régimen talibán son sorprendentes tanto por ser poco apropiados como por el hecho de que en ambos casos (Francia y Afganistán) el resultado es la negación de la educación a las niñas. Lo que se debate es la naturaleza del llamado estado francés multicultural. Como dice Dominique Moisi, analista y comentarista político: ‘In France, the citizens of the republic do not belong to communities, they belong to the republic’³.

En el centro del debate actual sobre la prohibición del *hijab* en Francia, se encuentra una ley que pretende borrar la diferencia, aparentemente, en los intereses de un estado secular. Ambas partes del debate apelan al discurso de los derechos humanos. Sin embargo, como nos ha enseñado la teoría postestructuralista, los discursos sobre los derechos humanos, a pesar de tener una retórica universalista, han sido y continúan siendo el campo de batalla de luchas políticas con una especificidad histórica, a la vez que son objeto continuo de redefinición. Entre las ideas más importantes de esta teoría, está el nexo entre tipos enfrentados de conocimiento y el poder, así como la naturaleza inconexa de la subjetividad y su construcción social. Al cuestionar una esencia humana, una naturaleza y

³ (*Washington Post*, 20/12/2003; disponible en <<http://www.washingtonpost.com>>).

una subjetividad fijas, las certezas sobre la representatividad de los discursos occidentales sobre los derechos humanos se vuelven problemáticas. Se hace posible contemplar la idea, por ejemplo, de que las formas occidentales de subjetividad no sean universales. Otro efecto importante de la teoría postestructuralista ha sido el descentramiento de las narrativas dominante de la historia. Quizás la narrativa más importante que concierne a la cuestión de los derechos humanos es la historia de Occidente vista como una marcha progresiva hacia delante, hacia el desarrollo y modelos de sociedad superiores, una idea utilizada, en parte, para justificar el proyecto colonial. La contrapartida silenciada de la narrativa occidental sobre el progreso es el subdesarrollo de las sociedades no occidentales. Este acercamiento eurocentrista asume que las ideas occidentales modernas de significado, ciencia, progreso, subjetividad y representación son las mejores. Es una postura que las personas feministas del tercer mundo han desafiado con sus críticas al feminismo de los países del primer mundo⁴. La imagen global que emerge de una parte importante de la literatura feminista del primer mundo es la de las mujeres del tercer mundo como víctimas del control masculino y de las llamadas culturas y religiones tradicionales. Ésta es también en gran medida la imagen de las musulmanas tapadas con el velo que encontramos en la prensa occidental. Bajo una mirada eurocentrista, la especificidad, la historia y la diferencia desaparecen y el feminismo occidental funciona como la norma con la que se juzgan las prácticas no occidentales. La respuesta a las representaciones de las mujeres no occidentales y las mujeres de las minorías en Occidente como víctimas pasivas debe pasar por prestar una atención minuciosa a las relaciones sociales en las que viven. Al igual que sus homólogas occidentales, la subjetividad de estas mujeres también la producen, mediante formas histórica y culturalmente específicas, las sociedades en las que viven y actúan como agentes.

Si hemos de considerar seriamente la diferencia y la diversidad dentro de los estudios de las mujeres necesitamos un cambio de perspectiva. En lugar de describir a las mujeres del tercer mundo y a las mujeres de las minorías de las sociedades occidentales no sólo como víctimas sino también como ejecutoras de prácticas patriarcales como el velo, es necesario prestar atención al contexto específico en el que viven las mujeres, los significados de algunas prácticas concretas y las complejas razones de por qué las mujeres las aceptan o luchan contra ellas. Uno de los aspectos más útiles de la teoría postestructuralista es la luz que puede arrojar sobre significados subjetivos a través de la identificación y el análisis de campos discursivos localizados dentro de los cuales aparecen cuestiones sobre los derechos humanos en distintos contextos. Para comprenderlos, se requiere una teorización compleja de la experiencia, de la subjetividad, de la identidad y de quién está hablando y para quién. Esta cuestión, que es principal en una política no opresora de los derechos humanos, fue aportada por Gayatri Spivak en su influyente ensayo "Can the Subaltern Speak?" (1988).

⁴ Chandra Mohanty, por ejemplo, utiliza la teoría foucaultiana para rebatir las afirmaciones de gran parte del feminismo occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo y ofrecer una forma alternativa de estudiar los asuntos de los países subdesarrollados. En su influyente ensayo 'Under Western Eyes' (1991) examina la obra de las feministas occidentales sobre las mujeres del tercer mundo. Mohanty señala que gran parte de los análisis feministas occidentales sobre las mujeres del tercer mundo 'discursively colonize[s] the material and historical heterogeneities of the lives of women in the third world, thereby producing/re-presenting a composite, singular "third world woman" - an image which appears arbitrarily constructed, but nevertheless carries with it the authorizing signature of Western humanist discourse' (53).

En él analizó las relaciones entre los discursos occidentales y la posibilidad de hablar de (o para) la mujer subalterna (Spivak 1988: 271).

El tema de los derechos humanos de las mujeres se convierte en algo cada vez más complejo, cuando se tienen en cuenta factores sociales distintos de los de género, principalmente la clase, la religión, la casta, el racismo, el imperialismo, la etnicidad y la sexualidad. Cada uno produce formas de diferencia jerárquicamente estructuradas y con especificidad histórica, social y cultural. Cualquier discurso apropiado sobre derechos humanos tiene que vigilar su propia parcialidad y limitaciones. Gayatri Spivak, por ejemplo, sostiene que todas las narrativas son necesariamente parciales, fundadas en la selección y la exclusión. Ella apunta: 'We cannot but narrate,' pero 'when a narrative is constructed, something is left out. When an end is defined, other ends are rejected, and one might not know what those ends are' (1990: 18-19). Así, la invocación de las teorías feministas occidentales (por ejemplo, el feminismo emancipatorio liberal o el feminismo marxista) como teorías generales del progreso histórico, a menudo nos llevan a una negación de la especificidad de los intereses de las mujeres negras y de aquellas que representan una minoría.

CONCLUSIONES

¿Qué conlleva hoy, a la luz de temas como éste, hablar sobre el feminismo y los estudios de las mujeres en un espacio común europeo? Como bien sabemos, las sociedades contemporáneas europeas no sólo están fragmentadas por las relaciones de poder de las desigualdades de clase y género, sino también por la religión, el racismo y el etnocentrismo. Europa, en el mundo postcolonial y postmoderno cuenta con grandes grupos de mujeres de minorías varias que son distintas tanto étnica como culturalmente. En cada país las identidades nacionales están siendo cuestionadas y redefinidas (la identidad británica es un buen ejemplo aquí) (Weedon 2004). En los últimos años, el fundamentalismo se ha convertido en un espacio clave para la articulación de la identidad y la diferencia, a menudo en respuesta a la exclusión social en el propio país, y unido al desarrollo tanto de la política doméstica e internacional como de las relaciones de poder. Hay muchas formas de fundamentalismos religiosos, pero lo que se trata más en Europa es la cuestión del Islam, y este es el campo de batalla en el que el concepto del fundamentalismo se usa más a menudo. El fundamentalismo occidental está inextricablemente unido a lo que se conoce en los últimos años como Islamofobia. En su informe de 1997 *Islamophobia: A Challenge for Us All* el Runnymede Trust en el Reino Unido ofrecía la siguiente definición del fenómeno:

The term Islamophobia refers to unfounded hostility towards Islam. It refers also to the practical consequences of such hostility in unfair discrimination against Muslim individuals and communities, and to the exclusion of Muslims from mainstream political and social affairs (Runnymede Trust 1997:4).

Quiero sugerir que la islamofobia está jugando un papel clave en los debates sobre el tema del pañuelo en la prensa internacional, en Francia y en otros países Europeos. Aunque esta islamofobia no sea siempre la intención que subyace a actuaciones concretas, es sin embargo un efecto material frecuente de dichas intervenciones. Con frecuencia, las opiniones eurocéntricas sobre la opresión y el tradicionalismo del "otro" apoyan de forma implícita un objetivo islamofóbico. La hostilidad sobre la que se basa la Islamofobia

contemporánea no es nueva en el Oeste, sino que tiene una larga historia con raíces que se remontan al menos a los tiempos lejanos de las cruzadas. La cobertura negativa que han extendido los medios de comunicación sobre las revoluciones islámicas y los Estados islámicos durante las últimas décadas, ha servido para reforzar muchos estereotipos establecidos desde hace tiempo. Alimentada por esta larga historia de imágenes negativas de las sociedades musulmanas y por acontecimientos políticos recientes, la islamofobia se ha convertido en un problema social serio que necesita ser atendido. Si tenemos esto en cuenta ¿cómo podemos acercarnos a temas como el hijab en los estudios de las mujeres?

Desde 1968, las personas feministas han sostenido que la teoría y la política necesitan relacionarse íntegramente. Gran parte de la segunda ola de la teoría feminista, como el feminismo radical de hoy en día, priorizó la vida y la experiencia de las mujeres al convertirlas en la base sobre la que construir la teoría. El desarrollo postestructuralista de la teoría feminista cuestionó esta relación al identificar la complejidad de las categorías de la experiencia y la subjetividad. En la esfera tanto de la política como de la teoría, las voces cada vez más audibles de mujeres previamente marginadas, que incluyen a las musulmanas, han demandado el reconocimiento de sus vidas y de sus experiencias, las cuales habían permanecido invisibles en el feminismo dominante occidental. Un entendimiento complejo de la experiencia sigue siendo importante para aquellas formas de política y teoría feministas que se dirigen a las condiciones reales bajo las que viven las mujeres. La necesidad que existe es la de un proyecto político e intelectual común, que enfatice los puntos comunes pero reconozca también las diferencias. En el feminismo, continúa una tensión (a menudo productiva) entre la teoría y la política donde el concepto de la diferencia es un punto esencial.

Muchas personas feministas postmodernas han argumentado que el relativismo no es la única alternativa a los feminismos que están basados en reivindicaciones modernas de la verdad. Donna Haraway, por ejemplo, quien ha intentado dar una orientación postmoderna al punto de vista de la teoría feminista, sugiere que 'the alternative to relativism is partial, locatable, critical knowledges sustaining the possibility of webs of connections called solidarity in politics and shared conversations in epistemology' (Haraway 1991: 191). Haraway ve una relación directa entre las posiciones tradicionales de la Ilustración que reivindican la objetividad por un lado y el relativismo por el otro. Ella sugiere que ambas niegan la posición parcial y localizada del sujeto conocedor, y en ésta posición parcial y localizada es donde quiere situar una nueva concepción de "objetividad":

Relativism is a way of being nowhere while claiming to be everywhere equally. The 'equality' of positioning is a denial of responsibility and critical inquiry. Relativism is the perfect mirror twin of totalization in the ideologies of objectivity; both deny the stakes in location, embodiment and partial perspective; both make it impossible to see well. Relativism and totalization are both 'god tricks' promising vision from everywhere and nowhere equally and fully, common myths in rhetorics surrounding Science. But it is precisely in the politics and epistemology of partial perspectives that the possibility of sustained, rational, objective inquiry rests (Haraway 1991: 191).

Me gustaría insistir, al considerar estos temas, en que es importante mantener una distinción entre la práctica de teorizar y la práctica política. A diferencia del análisis teórico, la práctica política requiere una fijación "temporal" tanto de significados como de

subjetividad, en la que se identifican los objetivos y se diseñan las estrategias sobre la base de la comprensión de temas que puede producir el análisis teórico. La política es siempre, por definición, estratégica, ya que interviene en la red ya existente de relaciones de poder que gobiernan las sociedades. Los defensores del feminismo postestructuralista insistirán en que esta fijación de significados y subjetividades en la que se basan las estrategias políticas sólo puede ser temporal y estratégica. No puede tener ningún estatus universal significativo más allá de la señalización de las aun así importantes aspiraciones utópicas de los movimientos políticos.

Una cuestión clave en el feminismo contemporáneo y en los estudios sobre la mujer, es la de cómo ir más allá de las limitaciones causadas por la situación de cada uno en un lugar en concreto en un momento histórico concreto y de la experiencia que deriva de ello. Esta trascendencia del etnocentrismo requiere un esfuerzo: el esfuerzo de escuchar a los demás, de aprender cosas sobre la historia de otras mujeres, las condiciones sociales y culturales en las que están situadas y los significados y valores en los que viven. Al escribir sobre la intersubjetividad en *Borderlands/La Frontera*, obra de Gloria Anzaldúa, Diane L. Fowlkes sugiere que “un punto de vista de la intersubjetividad” (Seyla Benhabib 1986):

provides a perspective from which people can recognize themselves and others as differently and complexly identified. From such a standpoint it is possible for people to recognize that by definition, they cannot effectively organize according to a single dimension and therefore need to build coalitions because of complex systems of oppression and privilege (Fowlkes 1997: 107).

Desde esa perspectiva, es posible trascender los elementos binarios que estructuran el debate sobre el uso que las musulmanas hacen del pañuelo en Europa y cesar de relacionar todas las formas de creencias y prácticas musulmanas con la opresión de la mujer. Las musulmanas occidentales son sujetos complejos que no encajan en las estructuras binarias usuales en las que las perspectivas hegemónicas intentan situarlas. El reconocimiento de la diferencia y de la diversidad, requiere la habilidad de reconocer privilegios que provienen de relaciones de poder estructurales dentro de las cuales se sitúan los individuos, algo que las mujeres con privilegios rara vez están dispuestas a hacer. Para que se pueda desarrollar una concepción no opresora de los derechos humanos de la mujer, es necesario ir más allá de las limitaciones causadas por la situación de uno mismo en un lugar en concreto, en un momento histórico concreto y en la experiencia que deriva de ello. La comprensión de la lucha por los derechos humanos en todos sus diferentes contextos requiere una trascendencia del etnocentrismo. Tenemos que hacer el esfuerzo de escuchar a los demás, de aprender cosas sobre la historia de otras mujeres y las condiciones sociales y culturales en las que viven. Tenemos que desarrollar lo que la feminista afroamericana Bell Hooks ha llamado “estrategias de comunicación e inclusión que permitan lograr la aplicación de esta visión feminista”, una visión que se toma en serio la diversidad (Hooks 1989: 240) No es un orden del día precisamente reducido para los estudios de las mujeres europeas del siglo XXI.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENHABIB, S., *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986.
- COOPER, A. J., “1893 Speech”, en B. J. LOEWENBERG & R. BOGIN (eds.), *Black Women in Nineteenth-century American Life*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1976, pp. 330- 331.
- FOWLKES, D. L., “Moving from Identity Politics to Coalition Politics Through a Feminist Materialist Standpoint of Intersubjectivity in Gloria Anzaldúa’s *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*”, *Hypatia A Journal of Feminist Philosophy*, 12, 2, 1997, pp. 105- 124.
- HARAWAY, D. J., “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en HARAWAY, D. J., *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, London, Free Association Books Ltd., 1991, pp. 183- 202.
- HOOKS, B., *Talking back: Thinking feminist, thinking black*, Boston, South End Press, 1989.
- Runnymede Trust Report, Islamophobia: A Challenge for Us All*, London, The Runnymede Trust, 1997.
- SPIVAK, G. C., “Can the subaltern speak?”, en NELSON, C. y GROSSBERG, L. (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271- 313.
- SPIVAK, G. C./ Hawthorn, G/Aronson, R./Dunn, J., “The Post-modern Condition: The End of Politics?”, en S. Harasym (ed.), *The postcolonial critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, Routledge, 1990.
- WEEDON, C., *Identity and Culture: Narratives of Difference and Belonging*, Maidenhead, Open University Press, 2004.

DOCUMENTOS WEB CITADOS

- ABC Online*: <http://www.abc.net.au>
- City journal*: <<http://www.city-journal.org>>
- CNN. com* (“Chirac: Ban headscarves in schools”, 17-12-2003). Internet. 8-10-04: <<http://edition.cnn.com/2003/WORLD/europe/12/17/france.headscarves>>
- BBC - bbc.co.uk* (“French MP back headscarf ban”, 10-02-2004). Internet. 8-10-04: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3474673.stm>>
- usatoday.com* : <<http://www.usatoday.com>>
- washingtonpost.com*: <<http://www.washingtonpost.com>>