

(d)

TRADUCIENDO EL FEMINISMO: TAIWÁN, SPIVAK, A-WU¹

SHU-MEI SHIH

Universidad de California, Los Angeles

Este artículo establece un diálogo entre las propuestas de Gayatri Spivak y las de la feminista taiwanesa A-Wu. Exponiendo las tensiones existentes dentro de los feminismos taiwaneses y su relación y negociación con las presiones imperialistas que configuran la identidad de la isla, la autora propone vías para una crítica recíproca entre grupos feministas que logre negociar productivamente con la universalización e intraducibilidad en cuyo marco tienen lugar los encuentros feministas transnacionales.

PALABRAS CLAVE: crítica recíproca, encuentros feministas transnacionales, Taiwan, A-Wu, Spivak.

Mi historia empieza, o quizá termina, con el encuentro que tuvo lugar una mañana entre Gayatri Spivak y un grupo de feministas de Taiwan en una casa de té tradicional en Taipei. Después de unos cuarenta minutos de cortesías y presentaciones dentro de una atmósfera relajada y amigable, Spivak preguntó a las personas reunidas cómo proceder, dando a las locales la oportunidad de marcar la pauta. Una feminista local se lanzó al ruedo y le pidió a Spivak que desarrollara un comentario que había hecho, de manera casual pero extremadamente modesta, diciendo que ya no estaba segura de saber ninguna cosa. Spivak respondió que le parecía bien el formato pregunta/respuesta para la discusión y empezó a sacar de su bolso varios artículos impresos, cada uno de los cuales representaba agendas feministas

¹ Este artículo pretende ser un documento que acompaña a otro escrito: "Towards an Ethics of Transnational Encounters: Or, «When» Does a «Chinese» Woman Become a «Feminist»?", publicado en la revista *differences* en el año 2002. Quiero dar las gracias a Ping-hui Liao por haberme proporcionado una copia de la cinta de vídeo del encuentro realizado en Taiwán el 4 de junio 2002, entre las feministas locales y Spivak. También me gustaría agradecer a Tricia Lin Yi-chun, Ying-ying Chien, Liang-ya Liou, y Kuei-fen Chiu, mis interlocutoras feministas desde hace mucho tiempo dentro y fuera de Taiwán.

distintas que provenían de ubicaciones geopolíticas diferentes. El último texto que sacó fue la *Historia de Roma* de Tito Livio, mientras preguntaba a su audiencia si alguna sabía por qué había traído tal obra en aquel contexto. Sintiendo el incómodo silencio a su alrededor, Spivak empezó a explicar sus planteamientos cuando fue interrumpida por una persona que entró entonces en la sala. Después de otra presentación, seguida de una paciente repetición de lo que acababa de explicar a la recién llegada, empezó nuevamente a adoptar su retórica discursiva. En ese momento una mujer se levantó y Spivak preguntó qué era lo que sucedía. La mujer estaba preocupada por la tardanza del servicio de té, a lo que Spivak respondió que a ella no le importaba esperar a que ese inconveniente se resolviese por sí solo. Cuando recobró una vez más su tono discursivo y al verse nuevamente frustrada por alguien que susurraba o algo por el estilo, Spivak se quedó inmóvil, endureció su expresión facial, y dijo con una voz desafiante: “¿Preferirían que pasase a otra pregunta en vez de esta?”.

Lo siguiente fue una diatriba de tres minutos por parte de Spivak, reprendiendo a las presentes por no haber mostrado respeto a su exposición, que giraba en torno a una “pregunta importante” que a ella le hubiese gustado que “atendiesen”, especialmente considerando que “nadie jamás les iba a decir nada acerca de Tito Livio”. Spivak dijo que era “de locos” que la gente estuviera “hablando, y haciendo cosas por el estilo”, en vez de estar “absolutamente silenciosa” cuando “la invitada de mayor edad estaba presentando la historia de su vida”. También dijo que al haberse convertido en profesores (todos los presentes eran académicos y estudiantes que habían terminado la licenciatura), los asiáticos habían perdido lo que antes sabían: esto es, el respeto por sus mayores. A la audiencia le llevó por lo menos un minuto darse cuenta de lo que realmente estaba sucediendo mientras aún, de manera intermitente, se escuchaban risas alegres entre los asistentes incluso cuando ella los reprendía.

El vídeo termina por casualidad en este punto (se llega al final del casete) y no hay más grabación disponible. Dadas las circunstancias, seguro que la persona que estaba tras la cámara no se atrevió a poner un nuevo casete dentro de la cámara de vídeo para continuar grabando. Cuando visité Taiwán aquel verano, me contaron repetidamente este incidente con mucho disgusto e indignación, como una muestra más de un patrón de tremenda arrogancia y exigencia por parte de las luminarias del feminismo occidental, ya que Judy Chicago había pasado también por allí un poco antes, dejando un mal sabor de boca entre los anfitriones locales. Como persona preocupada por las cuestiones éticas en los encuentros transnacionales feministas (Shih, 2002) y que en una ocasión recibió críticas por utilizar inglés en vez de mandarín en una conferencia académica acerca del feminismo del tercer mundo en la universidad, pensé y sentí que múltiples minas estaban a punto de explotar. Cuando les pedí a las feministas locales que escribiesen acerca de aquel incidente que les parecía tan indignante, ninguna dio un paso al frente o estuvo dispuesta a redactarlo, prefiriendo recurrir a las quejas privadas y al silencio público.

Como alguien constantemente atrapada en el tránsito de la duración del tiempo (en relación a asuntos que suceden al mismo tiempo) y de la expansión del espacio (en relación a la geografía actual y también al espacio abstracto) a través de los cuales las traducciones transculturales y transnacionales, así como las comunicaciones, viajan para producir significado, siempre parcial; y debido a la ventaja del doble hecho de, por un lado, tener simpatía por las causas taiwanesas (en cuanto me considero a mí misma norteamericana de origen taiwanés) y, por otro, haber aprendido mucho del trabajo de Spivak, veo este incidente como un momento donde traducibilidad e inconmensurabilidad corren precipitadamente, la una hacia la otra, con deseos de explotar, demostrando una vez más que los encuentros transnacionales feministas pueden encallarse incluso cuando existen las mejores intenciones en ambos lados. En un principio, parecería que ambos grupos presumieron compartir un horizonte de entendimiento por la buena disposición de hablar y reír, siempre en inglés. Durante las presentaciones, se hizo evidente que la mayoría de académicos habían recibido su educación en los Estados Unidos o el Reino Unido, y quienes no lo eran, habían sido estudiantes de aquellos educados en esos lugares. Una presunción compartida de traducibilidad –todos hemos sido educados en los Estados Unidos o el Reino Unido, todos hablamos inglés, todos somos intelectuales feministas trabajando en temas relacionados con el género y los estudios de mujeres, y todos leemos el trabajo de Spivak (la propia Spivak incluida, claro está)– suspendió temporalmente aquellas inconmensurabilidades que surgen de las diferencias geográficas, históricas, culturales, y de otra índole.

Spivak se esmeró en que todos los asistentes (dos hombres feministas estaban presentes) se presentasen a sí mismos y uno por uno, y anotó escurpulosamente sus nombres, seguramente con su propia transcripción alfabética, al tiempo que intentaba establecer pequeños diálogos con cada uno, para conectar con sus intereses en torno a temas como los estudios de mujeres, los discursos de minorías, la literatura estadounidense, etcétera. La gente bebía té, charlaba y parecía relajada. Una de las presentes era una antigua estudiante suya de la Universidad de Columbia, lo cual reforzaba el tono relajado y familiar del encuentro. A pesar de ello, después de un escrutinio más cercano, se pueden observar disyuntivas en ciertos registros afectivos y cognitivos dentro del vídeo.

En términos específicos, fue el momento en el que Spivak cambió su tono para enunciar un discurso serio e intelectual cuando surgieron los problemas. Su audiencia no se dio cuenta de esta transición y no pudo hacer el cambio con ella *al mismo tiempo*. Hay un visible intervalo de tiempo entre las dos partes, a pesar de que todos estaban juntos *en el mismo lugar*. El tiempo, así, se quedó sin lugar y el lugar se quedó sin sincronía, demostrando cómo los encuentros transnacionales feministas inevitablemente ocurren en conjugaciones espacio-temporales múltiples e inestables, siempre literales y de orden metafórico. Mientras la atmósfera informal continuaba en su auditorio, Spivak se adelantaba en el tiempo, cambiaba su todo en el discurso y se ofendía por la indiferencia de quienes hablaban en un tono casual y

no la escuchaban. Como parte de su diatriba, que su audiencia consideró totalmente fuera de lugar, Spivak buscó crear una analogía y comparó su presentación con la interpretación de un instrumento musical en una sala de conciertos, remitiéndose en concreto a un concierto al que había asistido en Nueva York. Su público fue incapaz de aprehender, cognitiva y afectivamente, el cambio de tono con la inmediatez que a ella le hubiese gustado y, aún con la guardia baja (todavía reían), todos se quedaron absolutamente estupefactos ante la reacción de Spivak, hasta que finalmente cayeron en cuenta de lo que sucedía. Como ellos no habían captado el cambio, no tenían idea de que debían comportarse como si estuviesen en una sala de conciertos cuando, de hecho, estaban sentados en el tatami de una casa de té en Taipei y minutos antes se reían con los comentarios de Spivak, a la mínima señal de que estos pudiesen tener la intención de ser graciosos.

Nadie esperaba tampoco que Spivak utilizara el comodín de la cultura asiática —el respeto a los mayores— cuando presumiblemente todos compartían un cosmopolitismo anglófono sin ninguna brecha que los separase. En realidad, las brechas estaban por todas partes. Cada persona hablaba un tipo distinto de inglés, con diferentes niveles y acentos (físicos, intelectuales y culturales) en el que nadie se sentía completamente cómodo. Nada indicaba que, por su parte, Spivak hubiese leído algo sobre las mujeres taiwanesas o incluso el feminismo en relación con este encuentro, lo cual pudo haber reducido algunas de las brechas. Más que una señal de complicidad, las risas que respondían a los comentarios ligeramente graciosos de Spivak parecen haber sido una muestra de cordialidad y hospitalidad. Además, hubo un serio abismo en la comprensión mutua de los protocolos culturales dentro del contexto de la casa de té. Y sobre todo, el lapso de tiempo que se produjo en el proceso de cambiar de un modo de diálogo casual a uno serio es un ejemplo manifiesto de la dificultad de la comunicación transcultural, *incluso* entre personas que parecían versadas en códigos culturales occidentales y parecían hablar, en su totalidad, los mismos lenguajes: el lenguaje inglés y el lenguaje del feminismo occidental.

El quid de la cuestión radicó en que fue precisamente Spivak quien terminó hablando una vez que su sermón terminó y continuó su presentación sacando un artículo tras de otro de su bolso. Estos artículos de y sobre mujeres de distintas latitudes geopolíticas y culturales alrededor del mundo con las cuales Spivak percibió que no “compartían un mismo universo”, constituyeron seguramente la razón por la cual ella ya no estaba segura de saber nada. “Para la producción de conocimiento, se necesitan generalizaciones”, pero al enfrentarse con la realidad de un “universo de diferencias”, ¿cómo generalizar? En consecuencia, ¿cómo puede alguien producir conocimiento en absoluto? La conclusión es, naturalmente, que hay diferentes saberes o sistemas de conocimiento, porque la generalización partiendo de la base de un universo de diferencias está destinada a ser un fracaso. En otras palabras, el conocimiento universal no es posible.

Utilizar esta observación modesta y auto-reflexiva de Spivak para analizar la incómoda situación ocurrida dentro de aquella habitación, no deja de

ser bastante irónico. A pesar de ello estamos obligados a preguntarnos lo siguiente: ¿Cómo fue que Spivak produjo conocimiento y llegó a la conclusión de que su audiencia había sido irrespetuosa con ella, cuando ciertamente ese no pudo haber sido el caso? La retórica de “nosotros los asiáticos” es, en espíritu, opuesta a la noción de “un universo de diferencias”. Lo asiático, invocado por Spivak, es un concepto saturado completamente de una especie de occidentalismo compartido por las académicas feministas de habla inglesa, que les permite habitar en un universo compartido; sin embargo esta noción de compartir está mediada de manera múltiple. En vez de ser sensible a las diferencias parecería que Spivak, por un lado, asumió la universalidad del discurso civilizatorio respecto a lo asiático y, por otro, una afinidad lingüística y feminista, suspendiendo precisamente la autorreflexividad en el límite del conocimiento que ella reconoce de otro modo.

Si Spivak hubiese considerado el estatus de Taiwán, prácticamente un protectorado estadounidense o una neo-colonia (Anderson, 2004), en la que la ideología pro Estados Unidos ha reinado con supremacía por más de medio siglo y en la que la mayoría de los académicos destacados y los tecnócratas han sido educados precisamente en dicho país, quizás no habría visto esta reunión con tanta transparencia. La familiaridad que ella sintió fue la consecuencia de una historia específica de filiación a Estados Unidos, en donde los estudiosos locales siguen de cerca las tendencias académicas de dicho estado, en donde florece una industria robusta de traducción y en donde los académicos estadounidenses son invitados a visitar Taiwán casi con demasiada frecuencia. La cercanía entre Taiwán y los Estados Unidos es en gran medida unilateral, como suele suceder, pero conlleva una dialéctica compleja entre los neo-colonos y los locales. Mi experiencia al trabajar con académicos en campos relacionados al mío en Taiwán, con las profundas contradicciones entre su aparente filiación estadounidense y su intrínseca condición taiwanesa, por expresarlo en los términos más esquemáticos y simplistas, viene de hace tiempo, y una y otra vez me ha recordado la necesidad de ser sensible respecto al universo de diferencias que a Spivak le preocupa. La traducción no se presume como traducibilidad así como la solidaridad no es tierra fértil para la lucidez. Incluso con las mejores intenciones y un espíritu solidario entusiasta, podríamos ser aún cómplices de la producción y circulación de conocimiento neocolonial, si no estamos atentos a la inevitable y –quiero pensar– productiva inconmensurabilidad en las comunicaciones transnacionales, translingüísticas y transculturales. Es esta dialéctica agitada entre lo traducible y lo intraducible y lo evaluable y lo inconmensurable, la que constriñe la posibilidad de comunicación y la conciencia auto-crítica en la formación individual del conocimiento. Sin esta dialéctica, todo el conocimiento se vuelve absoluto en el terreno local, lo que conlleva que la aprehensión de conocimiento no sea posible.

Esto significa que la labor de la traducción debe intentarse continuamente, debido a que la ignorancia sancionada es la mejor arma para mantener intacta la hegemonía del sistema neocolonial, que mantiene y perpetúa la noción de cercanía unilateral. La única manera de romper esta estructura

asimétrica de la cercanía radica en continuar aceptando el riesgo de la malinterpretación, participando en conversaciones e intercambios, para buscar minimizar los malos entendidos, cultivando nuestra capacidad de respuesta a través del estudio y el esfuerzo. Estos esfuerzos en el estudio son los pasos preliminares hacia una especie de crítica recíproca que pueda provocar un cortocircuito en los antagonismos asumidos y casi universalizados en los encuentros transnacionales feministas o de otro tipo. El trabajo de la feminista taiwanesa autóctona A-Wu es muy útil para reflexionar sobre esta reciprocidad crítica en el contexto de las dominaciones estratificadas que tienen lugar en terrenos tribales, locales, nacionales y transnacionales. Dicha estratificación condiciona la articulación compleja de un feminismo autóctono, que en este caso es evidente en el silencio público en torno al desafortunado encuentro con Spivak. La articulación y crítica pragmática al feminismo taiwanés de clase media realizado por A-Wu, es una respuesta firme al silencio actual en el contexto transnacional y ofrece un modelo de reciprocidad crítica que todas las partes presentes en la casa de té podrían haber adoptado.

La historia que empieza con Spivak nos ayuda a enmarcar nuestra discusión sobre el feminismo en Taiwán; cambio las protagonistas en este artículo, a escondidas quizás, debido a que ésta es una historia que casi nunca se escucha, ni siquiera a grandes rasgos como pretendo hacer a continuación. Esta corta genealogía del feminismo en Taiwán está además dividida por la noción de una ideología autóctona, mediante la cual realizo otro cambio de protagonistas. En el proceso se narran, pues, dos encuentros (entre Spivak y las feministas taiwanesas y entre las feministas locales taiwanesas y las feministas autóctonas taiwanesas) con el objetivo de establecer una relación entre Spivak y A-Wu para desarrollar una reflexión crítica sobre la ética de los encuentros feministas.

Traduciendo (lo)el (in)significante

Los dos términos que van a ser traducidos aquí, “Taiwán” y “Feminismo”, son términos que no tienen una historia sencilla. “Taiwán” es el significante que corresponde a una nación isleña, a sólo 100 millas de distancia de la costa oeste de China, que este país sigue reclamando como parte de su territorio. “Feminismo” es el significante que corresponde a una serie de nociones que surgieron en Occidente, con determinaciones históricas específicas, y que es al mismo tiempo adoptado y seriamente refutado en emplazamientos no occidentales. Ambos términos tienen intenciones e historias imperiales: la constante reclamación imperial de China sobre Taiwán, arguyendo que es una de sus provincias fuera de las fronteras estatales, se refuerza por la emergencia de China como un nuevo imperio en la escena mundial; y el viaje del feminismo occidental hacia espacios no occidentales ha sido facilitado por el imperialismo cultural occidental que está asegurado por el poder político y económico de Occidente.

Es preciso aclarar que estas dos intenciones imperiales son fundamentalmente diferentes pues la primera radica en una inequívoca amenaza militar de tomar Taiwán por la fuerza y la segunda en universalizar posturas que han restringido severamente los términos de representación y debate de asuntos locales vistos transnacionalmente. Empezar a hablar de “feminismo taiwanés”, entonces, es confrontar potenciales acusaciones de ilegitimidad y falsedad que demuestran la falta de apropiación de estos términos en Taiwán. Ambos términos, presumiblemente, son patrimonio de alguien que es mucho más poderoso y que, por tanto, parece tener mayor legitimidad.

Para cualquier académico que estudie este país secundario, la ilegitimidad de “Taiwán” está compuesta por lo que alguna vez describí como una gran dosis de anticuado sarcasmo, mezclada con la “(in)significancia” que Taiwán tiene dentro de un régimen global de significación que aborda cuestiones políticas, académicas y de otro tipo (Shih, 2003). Dicha carga de representación ha sido también una carga para explicar una y otra vez la historia de Taiwán en un nivel elemental. Ser una académica de la literatura que puede abstraerse dentro de la elegancia del análisis textual —en una actitud similar a la de los antiguos teóricos de la Nueva Crítica, o a aquellos que vinieron después, como Roland Barthes, detallados, textualistas y hermenéuticos— o en placenteras lecturas derridianas que continuamente se auto-deconstruyen y generan mecanismos más y más complejos, siempre ha sido un lujo o acaso una imposibilidad. Los textos taiwaneses siempre serán demasiado oscuros para esos ejercicios hermenéuticos y de ahí que no sean importantes ni tengan sentido para la extensa comunidad académica en los Estados Unidos. De esta manera, en lo metodológico, los acercamientos a los estudios taiwaneses en los Estados Unidos se hacen obligatoriamente desde la ciencia política, siendo los estudios literarios y culturales ampliamente marginados. La tendencia positivista del conocimiento estadounidense sobre Taiwán es gravemente anacrónica o anómala ya que, en el frente local, los más prominentes intelectuales contemporáneos de Taiwán tienden a ser estudiosos de la literatura que despliegan los últimos enfoques teóricos, a menudo a través de la mediación estadounidense, para estudiar la cultura taiwanesa. En otras palabras, aquellos de nosotros que vivimos y escribimos en los Estados Unidos sobre Taiwán, nos vemos separados de la vanguardia, y sin poder resistirnos, condicionados severamente por la asignación jerárquica de metodologías para diferentes objetos de estudio, dependiendo así de sus niveles de importancia. Los países y lugares “insignificantes” en el mundo necesitan ser “presentados” una y otra vez debido a la carencia general de conocimiento elemental sobre estas sociedades; el discurso académico ha sucumbido a las presiones de la representación positivista así como a las presiones de habitar en el nivel de las “presentaciones”. Podemos denominar este fenómeno como “conocimiento elemental” o como “la maldición de quedarse atascados en el conocimiento elemental y el método positivista”. La maravillosa ironía de *nuestro retraso*, en nuestro intento de entender Taiwán, es que pasa completamente desapercibido a los académicos que, cabe señalar, se comprometen en áreas de estudios y estudios transculturales de modo admirablemente denso y sus-

tantivo. De este modo, el ocultamiento de esta concurrencia temporal en los estudios taiwaneses es más bien un signo de nuestro retraso e incapacidad de ponernos al día con los tiempos actuales. Los académicos taiwaneses son mucho más vanguardistas y están más al día de lo que nosotros estamos, porque no tienen miedo de ser verdaderos cosmopolitas que están dispuestos a moverse más allá del etnocentrismo en su búsqueda de conocimiento.

Este cosmopolitismo taiwanés es predominantemente sinófono, donde la mayoría de la población habla tres diferentes lenguas sínicas (el min nan/taiwanés, el mandarín y el hakka) pues emigraron desde China en los siglos xvii y xviii a una isla de población austronesia que hablaba una variedad de lenguajes austronesios. La composición multicultural, multiétnica y multilingüe de Taiwán ha sido históricamente sobre-determinada por las agitaciones sociales y por una condición que yo llamaría de “colonialismo en serie”, donde un poder colonial después de otro ha pasado o se ha quedado en la isla por diferentes períodos de tiempo; desde un colonialismo europeo/occidental (sobre todo holandés en el siglo xvii, con intentos de los franceses, españoles y norteamericanos), pasando por un antiguo colonialismo japonés (1895-1945), continuando con reclamaciones dinásticas chinas (entre el período holandés y el japonés) hasta llegar al régimen exiliado del Kuomintang (1945-1987). Desde la perspectiva de muchos colonos, que son la mayoría de la población y son llamados *taiwanaren*, la mayor parte de estos regímenes fueron coloniales, incluyendo el del Kuomintang en el exilio; desde la perspectiva de los habitantes originarios, fueron *todos* regímenes coloniales, incluyendo aquellos aparentemente democráticos desde la parte final de los años 80. Además muchos consideran que el actual Taiwán es una neo-colonia de facto de los Estados Unidos debido a su profunda dependencia del apoyo militar norteamericano.

Desde la perspectiva de la gente de hoy, sea originaria o colona, “Taiwán” es un término que necesita rescate, redefinición y sobre todo que necesita ser reclamado, “apropiado” o “reapropiado”. Durante el período colonial japonés los sujetos imperiales de Taiwán fueron obligados a “volverse japoneses” debido a las políticas de *kominka* o imperialismo (Ching, 2001). Durante la era del Kuomintang, una construcción esencialista de culturalismo chino fue usada por los continentales del Kuomintang para sostener sus proclamas de superioridad cultural sobre los isleños locales y de manera forzosa coercionaron a los taiwaneses, entonces japonizados, para “volverlos chinos”. Estas imposiciones tanto por parte de los japoneses como por parte del Kuomintang son, en primer lugar, premisas que parten del supuesto que el gentilicio “taiwanés” es un significante manipulable o vacío que puede llenarse con significados impuestos. En segundo lugar, estas imposiciones son ilustraciones de la doble disertación colonial —el taiwanés necesitaba ser tan japonés o chino como le fuese posible, pero nunca podrían ser tan auténtico como los mismos japoneses o chinos— que mantiene la superioridad del grupo dominante, los propios japoneses y aquellos que se autodenominaban continentales, que vinieron a la isla con el régimen del Kuomintang a finales

de los años cuarenta, respectivamente. En tercer lugar, al igual que el taiwanés fue un significante manipulado, "Taiwán" también lo fue, como ejercicio de un modelo de colonialismo para el imperio japonés y como espacio temporal desde el cual "recuperar el territorio continental (China)" para el régimen del Kuomintang. Los taiwaneses tuvieron que volverse japoneses y después volverse chinos y en cada caso la isla prestó sus funciones simbólicas como un espacio disponible para inscripciones verticales, y no las de un lugar de cotidianidades alrededor de las cuestiones locales y de sus habitantes. Por tanto, el "redescubrimiento" de Taiwán por parte de los locales desde finales de la década de 1980, junto con el aumento de la conciencia taiwanesa, formaron un proceso visible de *emplazamiento*, que buscaba arrancar el significado colonial abstracto y otorgarle un sentido vital al espacio, a través de cambiar los nombres de calles y monumentos, recobrar riberas, reescribir historias, reaprender lenguajes maternos, transformar los entornos construidos y, sobre todo, recuperar la calidad de taiwaneses.

Las fracturas continúan existiendo entre las comunidades autóctonas y las de los colonos, a pesar de que a través del redescubrimiento y el cambio de nombres se incorporaron ideologías autóctonas, que en algunos casos fueron, de hecho, pura manipulación. Las comunidades colonas necesitan apropiarse de lo originario para mostrar su carácter único y diferente respecto al país que los envió, especialmente considerando que ese país está solamente a 100 millas y continúa reclamando dicho territorio como suyo. Lo originario, como signo de diferencia en la cultura, lengua y etnicidad puede ser utilizado instrumentalmente para marcar la diferencia concreta de Taiwán respecto a China, como un modo de disputar ese reclamo chino de propiedad. Pero esto difícilmente significa que los locales y los originarios estén de acuerdo en alguno o todos los temas. De hecho, lo que a menudo sucede es lo contrario. Kao Chin Su Mei, una activista autóctona, manifestó que prefería el gobierno comunista chino pues éste mantenía una política clara de multiculturalismo –como la de establecer regiones autónomas por diferentes nacionalidades²– que el gobierno taiwanés, en cambio, no efectuaba. Su posición es bastante impopular entre las personas autóctonas, pues la principal agenda política de esta mujer consiste en protestar anacrónicamente contra el nacionalismo japonés, hace mucho abandonado, comprometiéndose extrañamente con el nacionalismo chino más que con el nacionalismo centrado en Taiwán.

La distinción entre los autóctonos y los locales necesita ser rigurosamente mantenida. Por tanto yo, en este caso, adopto parcialmente y a la vez modifico la distinción utilizada en Hawai'i en donde varias generaciones de inmigrantes de Asia se consideran a sí mismos como locales pero no pueden ser considerados autóctonos. En Hawai'i, la distinción en algunas oca-

² Los recientes disturbios étnicos en Xinjiang y el creciente acoso de musulmanes uigures a manos del estado Chino a través de restricciones a prácticas culturales y religiosas, además de la sobrecogedora emigración de chinos Han, ha dejado a la vista efectivamente los límites del putativo modelo "socialista" multicultural en China, donde, teóricamente, todas las minorías son "nacionalidades" con derechos a la autodeterminación.

siones es entre “locales asiáticos” y “locales autóctonos”, pero pienso que la distinción más simple entre local y autóctono sirve para expresar un proyecto más claro. La agenda de la gente local es fundamentalmente distinta al objetivo autóctono de buscar soberanía respecto a ambas imposiciones, lo que es prácticamente imposible ya que solamente el dos por ciento de la población es indígena taiwanesa y busca la soberanía. Si lo autóctono es “insignificante” con respecto al oeste y a otros países asiáticos más “significantes”, la posición de las mujeres asiáticas es todavía más marginal y sus causas feministas incluso más invisibles. De ahí viene que en el título de este ensayo haya decidido yuxtaponer de manera aparentemente incongruente a Spivak, la teórica occidental(izada), junto a la feminista taiwanesa A-Wu.

Los obstáculos de (no) reconocimiento que un putativo lector occidental debe superar para mover la atención que presta primero a Spivak y luego a A-wu son probablemente insalvables y requerirían, literalmente, un salto de fe. Una yuxtaposición escandalosa como esta obliga a las dos a formar una relación, lo cual creo que es una forma de responsabilidad para una comparatista que trabaja entre lenguajes, culturas y sistemas de conocimiento.

Respecto al término “feminismo”, basta decir que cualquier movimiento o pensamiento que diga ser “feminista” negocia necesariamente con el término de origen europeo, incluso si pensamientos similares de otras mujeres existieron antes y en cualquier lugar que no corresponda a Occidente. Así, el despliegue de este término connota una afinidad, empero problemática, con el feminismo occidental. El término ha adquirido tal valía universal, gracias al privilegio epistémico del que disfruta Occidente en el mundo, que incluso sus detractores han contribuido a su circulación siempre expansiva. La historia del viaje del término “feminismo” no es diferente a otros conceptos originados en Occidente, cuya ruta es facilitada por motores de vapor, aviones, ordenadores y armamentos superiores que en conjunto apoyan un asumido universalismo.

Hay dos traducciones distintas del término “feminismo” en el mandarín usado en Taiwán: *nuquan zhuyi* y *nuxing zhuyi*. Ambas utilizan el sufijo “zhuyi”, que es el equivalente en mandarín de “-ismo”, pero se diferencian en las segundas sílabas de ambas palabras *quan* y *xing*, respectivamente. *Nuquan* tiene dos significados literales posibles: “derechos de las mujeres” o “poder de las mujeres”, ya que *quan* puede significar las dos cosas, derechos o poder, dependiendo del contexto. Mucho del trabajo que busca sembrar el término “feminismo” en Taiwán, ha tenido que ver con desligar el segundo sentido del primero: los derechos de las mujeres no son lo mismo que el poder de las mujeres, pues el poder sugiere luchar contra los hombres. Por el contrario, defender los derechos de las mujeres es buscar una igualdad genuina entre hombres y mujeres, lo que incluso sería bueno para los propios hombres. *Nuxing*, por otro lado, puede significar “calidad de ser mujer” o “característica del género femenino”, para enfatizar el carácter único de ser mujer respecto al de ser hombre; o también “sexualidad femenina” defendiendo la autonomía sexual y libertad de las mujeres ya que *xing* es un carácter polisémico que sugiere “cualidad de” (como en *xingzhi*), sexualidad

(simplemente en *xing*) o género (como en *xingbie*). Por consiguiente, el feminismo en el contexto taiwanés, por lo menos en su variedad de 1970, tuvo que llamarse *xin nuxing zhuyi* (Nuevo Feminismo) para distinguirse de todos los posibles predicamentos a los que podían llevar los tres significados de *nuxing*³. En este caso, tanto el viaje como la localización del término “feminismo” son, en rigor, impredecibles. En el acto de traducir, aparecen dos series de diferencias: las diferencias entre el original y sus traducciones, por un lado, y las diferencias entre las distintas versiones de la traducción, por otro. La negociación aquí sucede entre el feminismo taiwanés y el feminismo occidental, del mismo modo que ocurre entre las diferentes versiones del término traducido y lo que estas diferentes versiones significan para las mujeres taiwanesas. En muchos casos es esta negociación específica entre los diversos significados locales la que ha recibido mayor y más cautelosa atención en vez de la negociación con el término original.

Debido al surgimiento de feminismo académico en Taiwán, el “feminismo” como *nuxing zhuyi* se convirtió en el término más prevalente al final del siglo veinte, así como el discurso de derechos sexuales se hizo prominente junto al de los derechos políticos y de propiedad. En el uso cotidiano, el término continúa siendo cuestionado e incluso hay mujeres activistas que son incapaces de llamarse a sí mismas feministas debido a la tendencia polarizadora del término⁴. Pero dentro del feminismo académico lo sorprendente es precisamente la falta de oposición al feminismo occidental por parte de la corriente tercermundista (como puede verse en Mohanty, 1991), hecho que supone un subtexto significativo del encuentro entre Spivak y las feministas locales descrito anteriormente.

Spivak, después de todo, no es hoy en día una exponente del feminismo en India para las locales, sino más bien una norteamericana (a pesar del famoso rechazo de la nacionalidad estadounidense por su parte) u occidental en todo caso, que por razones prácticas escribe sobre India como una de sus áreas de investigación y compromiso intelectual. No sólo es mucho menos probable que cualquier feminista india proveniente de la India sea invitada a Taiwán, sino que la crítica o la resistencia al trabajo de Spivak, o al trabajo de cualquier feminista occidental, aún no es fácil de asumir. De todas las teorizaciones feministas que han sido traducidas en Taiwán, el trabajo de Spivak es quizás el más relevante para la situación de taiwanesa debido a su énfasis postcolonial así como su atención a otro contexto “asiático”, aunque es posible ver que el uso de los trabajos de Judith Butler, Julia

³ Annette Hsiu-lien Lu (Lu Xiulian), antigua vicepresidenta de Taiwán, fue una activista feminista y activista política en la época de 1970. Ella fue quien acuñó el término de Nuevo Feminismo (*xin nuxing zhuyi*) en su libro de 1974.

⁴ Hwei-syin Lu (2004) sostiene que las mujeres taiwanesas perciben sus diferencias respecto a los hombres no en términos binarios sino en términos de sus diferentes posiciones en la sociedad. De ahí que la mayoría de mujeres se quejen respecto a sus “esposos” específicamente y no a los “hombres” de manera general y estructural. Además, ellas tienen miedo de ser vistas como mujeres anti-hombres o que odian a los hombres, como sigue sugiriendo el término *nuxing zhuyi* en el discurso popular.

Kristeva o Hélène Cixous está también muy extendido. Los capítulos de un texto importante en teoría feminista elaborado por nueve académicas feministas locales, por ejemplo, tienen los siguientes títulos, todos familiares, quizá demasiado familiares, para las académicas feministas occidentales: feminismo liberal, feminismo utópico socialista/marxista, feminismo existencialista, feminismo radical, feminismo psicoanalítico, feminismo socialista contemporáneo, feminismo queer/lésbico, feminismo postcolonial y feminismo ecológico (Ku, 1996).

La cuestión aquí no es necesariamente el estatus neocolonial de Taiwán en relación al feminismo occidental, sino por qué, a pesar de la riqueza de las prácticas locales y las modificaciones del feminismo —la dificultad de asumir la traducibilidad del término “feminismo” muestra esto de manera pródiga— no ha emergido una voz fuerte y resistente que responda al feminismo occidental en el contexto global⁵. Esta carencia camina paralelamente a la relativa ausencia de crítica a lo estadounidense, de lo cual habría mucho por decir, puesto que la oposición o la resistencia de cualquier tipo ha sido generalmente una estrategia efectiva para ganar algún grado de notoriedad o reconocimiento. ¿Por qué, entonces, esta falta de antagonismo? ¿Dónde buscamos las respuestas? ¿Es éste un caso de conciencia colonial e imitación? ¿Es algo más? ¿Cómo la (no) significación de Taiwán en el régimen global es un factor para esta ausencia? Una corta pero esperanzada descripción densa del desarrollo del feminismo taiwanés proveerá, a continuación, de bases para que intente responder más tarde a estas preguntas.

Formando palabras compuestas: “El feminismo taiwanés”

Debido a la condición de colonialismo en serie, que para algunos incluye también al neocolonialismo estadounidense, la historia del feminismo taiwanés es una historia de discontinuidad. Esta historia empieza tal vez con la observación de que algunas de las tribus autóctonas de Taiwán, por ejemplo la más grande, la de los Paiwan, han sido siempre matriarcados matrilineales. Los historiadores han señalado que en la época de la migración inicial del siglo XVII, los colonos habían tenido que utilizar toda la mano de obra disponible para trabajar la tierra. Esto significó que el trabajo de las mujeres se valoraba de gran manera y de este modo su estatus fue más igualitario al de los hombres de lo que había sido antes de la migración china. Pero a medida que los asentamientos se volvieron más estables, las viejas normas chinas respecto al género no sólo empezaron a extenderse sino que incluso se volvieron cada vez más rígidas (Yang, 1993: 32-37). Esta es la ejemplificación concreta del fenómeno conocido como la “burbuja migratoria”, a través del cual las viejas normas son descontextualizadas respecto a su lugar de origen pero se siguen como si estuvieran congeladas en el tiempo. La naturaleza descontextualizada de esta burbuja migratoria funcionó,

⁵ De igual modo que el caso en China, del que he escrito antes (Shih, 2002).

además, para distanciar a los colonos de las personas autóctonas y de sus prácticas matriarcales. Las personas autóctonas, que para entonces eran llamadas peyorativamente “compatriotas montañeses” (*shandi tongbao*), se convirtieron así en el objeto perenne de opresión, una condición que continuó empeorando a través de todas las agitaciones intermitentes en la historia de la isla⁶.

La siguiente parte de la historia es la traducción e introducción de los movimientos de liberación de mujeres occidentales, japoneses y chinos durante el período colonial japonés en las décadas de 1920 y 1930 en los movimientos locales que buscaban aumentar la conciencia de las mujeres y que no incluyeron a mujeres autóctonas. Cuando el colonialismo japonés terminó en 1945, empero, este capítulo fue todo menos borrado a pesar del entusiasmo del Kuomintang por limpiar la influencia japonesa en una campaña concertada que buscaba (re)hacer china a Taiwán. Cuando una conciencia feminista más tímida se formó a inicios de la década de 1970, el precedente del período japonés fue en gran parte olvidado. No fue sino hasta 1990 que se hizo posible rendir tributo al movimiento de mujeres del período colonial japonés a través de una genealogía que reinterpretó la aparente discontinuidad, como una manera diferente de continuidad. Los esfuerzos realizados para obtener la liberación de las mujeres durante el período colonial, constituyen hoy por hoy la primera ola del feminismo taiwanés en una nueva genealogía, como un intento pionero que removió la tierra seca para que las generaciones futuras pudiesen cultivarla⁷.

Esta historia de discontinuidad denota, por una parte, la falta de agencia en la elaboración de una historia local, pero también pone en primer plano la importancia de la creación transnacional de algo que podría llamarse feminismo taiwanés. El intercambio de gente e ideas durante el período colonial japonés entre Taiwán, Japón y China, estaba repleto de imaginarios occidentales que mediaban de modo múltiple este ir y venir, constituyéndose como la quintaesencia del surgimiento de este temprano feminismo. Para poder distinguirlo de formas más tardías de transnacionalismo, podríamos cifrar a este feminismo como un ejemplo de *transnacionalismo colonial*.

El transnacionalismo colonial, como condición histórica, registra dos cuestiones: la apertura forzada hacia la influencia extranjera debido a la imposición y la gratitud de los locales por estar expuestos a otras culturas durante dicho período colonial, a causa de la coyuntura paradójica entre colo-

⁶ Shih-chung Hsieh (1994) nos ofrece un análisis sucinto de la historia de opresión de los aborígenes en Taiwán como una continua intensificación que va desde ser autónomos antes de la llegada de cualquier asentamiento colonial, pasando por una autonomía limitada, hasta una pérdida “completa” de autonomía para 1930, el año de la rebelión Wushe en la que los aborígenes se alzaron en contra de los colonizadores japoneses.

⁷ Yang Tsui (1993) señala, por ejemplo, que ciertos asuntos considerados por la primera ola de feministas taiwanesas durante el período colonial, como la libertad para amar y el matrimonio, la abolición de las bodas contratadas y la igualdad educativa, no tuvieron que ser discutidos en 1970 porque habían sido en gran parte resueltos gracias a los esfuerzos de estas feministas, a lo que se añaden los cambios de las prácticas sociales por la rápida modernización de la sociedad.

nialismo y modernidad. El colonialismo trajo consigo cierto tipo de renovación en la forma de una modernidad colonial, que invariablemente derivó en consecuencias múltiples y contradictorias. La relación entre estas dos materias –colonialismo y modernidad– es, como mínimo, muy peligrosa. Marx consideró de manera problemática que lo anterior era la condición de lo siguiente. Por ello, el colonialismo fue un mal casi necesario o acaso un beneficio último para el desarrollo en la historia de Asia (Avineri, 1968). Esta perspectiva, desde luego, es descaradamente eurocentrista. Otros arguyen que el colonialismo occidental provocó que los países colonizados se volvieran culturalmente híbridos y por ende más cosmopolitas, incluso más que las propias metrópolis occidentales (Buell, 1994). Esta visión emerge principalmente como una retrospectiva histórica, que es problemática por derecho propio, pues es una celebración del cosmopolitismo postcolonial, y tiene la consecuencia inconsciente de desplazar los traumas del colonialismo. Además, no realiza las distinciones necesarias entre diferentes clases de hibridez y cosmopolitismo, lo cual puede ser una expresión de encierro o privilegio en dos extremos. Es por ello que académicos como Prasenjit Duara (2003) y Walter Dignolo (2000) insten a retornar al estudio de la descolonización en vez del post-colonialismo más de moda, para reorientar la agencia de las acciones y discursos que liberen a los colonizados y que nos han traído las consecuencias actuales en lo político y cultural. Esta agencia nos permitirá alejarnos de todos los discursos ambivalentes de hibridez que a menudo, desde lo analítico, debilitan y despolitizan.

El movimiento transnacional de ideas feministas, bajo el colonialismo japonés, fue predeciblemente facilitado por estudiantes japoneses que se educaron en Japón y China. Un ejemplo prominente de la mediación japonesa en el feminismo taiwanés durante el período colonial es la declaración de 1928 de la “Internacional de mujeres rojas” (*hongse funü guoji*), una versión de la Internacional Marxista de los intelectuales taiwaneses en Shanghái. Esta declaración coincidió con el establecimiento del partido comunista de Taiwán, como un brazo “de” y “en” solidaridad con el partido comunista de Japón. La membresía del partido comunista taiwanés incluía a la famosa feminista materialista Hsieh Hsueh-hung, que nació en una familia pobre y sufrió muchas indignidades bajo el sistema patriarcal hasta que posteriormente pudo educarse en Japón y volverse activa en China y Taiwán (Lin Fangming; Yang, 1993: 148-149). Este movimiento internacional de mujeres de izquierda es un acontecimiento mediado de modo múltiple: el marxismo fue una importación occidental, pero por un período de tiempo, los marxistas japoneses fueron muy críticos respecto al imperialismo japonés. Muchos de los intelectuales y escritores marxistas de Japón, pronto iban a someterse a una conversión ideológica conocida como *tenko*, renunciando al marxismo y abrazando al imperialismo japonés. Pero a finales de la década de 1920 y a lo largo de década de 1930 se dio una alianza internacional entre marxistas, hombres y mujeres, a lo largo de Japón, Taiwán y China. Simultáneamente, una publicación bastante completa del movimiento de mujeres chino estaba disponible en Taiwán, así como un flujo constante

de artículos traducidos acerca del feminismo occidental, publicados en importantes diarios y revistas de la época.

La adquisición de educación en la metrópolis colonial, como en muchos movimientos de liberación de países colonizados, fue una estrategia importante utilizada por los colonizados en su propio engranaje. Este aprendizaje intelectual y político fue, en el contexto indio, la base para la vehemente pregunta formulada por Partha Chatterjee sobre el potencial y el límite del “discurso derivativo” nacionalista, es decir, si realmente es posible, usando las palabras Audre Lorde, dismantlar la casa del amo con las herramientas del amo. En el contexto taiwanés, al igual que en otras sociedades coloniales, a las mujeres locales les fueron asignados roles específicos dentro de la organización colonial y de la jerarquía de género, pero debido a la supresión del estrato de las mujeres indígenas, el sistema de género colonial se volvió más complicado. Al utilizar la típica estrategia de divide y vencerás, el gobierno colonial japonés montó una brigada compuesta de mujeres locales bajo el poco ambiguo nombre de “Cruzada contra las bárbaras” (*taofa fanjie dui*) (Yang, 1993: 59) para reconocer a las mujeres locales como más civilizadas que las mujeres indígenas que son llamadas frontalmente “bárbaras”, y en consecuencia necesitan ser conquistadas y suprimidas.

Yang Tsui, quien hasta la fecha ha escrito la historia más comprensiva del movimiento de mujeres desde el período colonial japonés, señala una excepción importante que contradice la relación habitual entre colonialismo y nacionalismo, respecto a las mujeres locales. Las cuestiones de las mujeres locales, incluso algunos de sus aspectos más radicales y articulaciones polémicas, fueron escuchadas de manera comprensiva por los hombres intelectuales taiwaneses, que las consideraron parte integrante del proyecto de la modernidad anticolonial de los colonizados. Despojados por igual del derecho a la participación política (salvo para ayudar a los colonizadores a gestionar a los pueblos indígenas) y careciendo de los derechos humanos más básicos, los intelectuales, hombres y mujeres, consideraron que sus suertes estaban íntimamente vinculadas. A diferencia de otras situaciones en el Tercer Mundo, por lo tanto, el feminismo, en un sentido amplio, para las mujeres locales no fue contradictorio ni enterrado por las causas nacionalistas (Yang, 1993: 83-93).

El transnacionalismo colonial del feminismo taiwanés tiene unas pocas particularidades lógicas respecto a aquel en Japón, China y Occidente. En primer lugar, debido a la imposibilidad de participación política en un escenario colonial cautelosamente administrado, las feministas taiwanesas no pudieron discutir sus derechos políticos, en gran medida por el miedo a la persecución. En segundo lugar, el feminismo taiwanés estaba casi en el extremo final de los saberes feministas de estos lugares, debido a su posición marginada y a que cualquier tipo de revisión local de estos saberes no viajaba de vuelta al lugar del que estos conocimientos procedían o por el que pasaban antes de llegar a Taiwán. En tercer lugar, debido a la situación respecto a las mujeres autóctonas, cualquier logro que el feminismo taiwanés tuviese, de inmediato se ponía bajo sospecha con cargos de inequidad étni-

ca y, en la mayoría de casos, de desigualdad de clase. Mientras Taiwán dejaba atrás el colonialismo japonés, la participación política de las mujeres aumentaba gradualmente, pero estos dos últimos problemas (inequidad étnica y desigualdad de clase) persistían, incluso persisten en nuestros días. No es posible dejar de notar la circularidad incompleta de saberes feministas que viajan casi siempre en un solo sentido, y de ahí esa condición epistemológica desigual de un lado al otro, que marca una brecha entre Taiwán y sus poderosos mediadores (Japón, China y Occidente). El transnacionalismo contemporáneo, visto desde el persistente tráfico que va en un solo sentido, adquiere así un pesado carácter neocolonial. Adicionalmente, se nota la persistencia de fracturas en el suelo taiwanés debido a que las causas de las mujeres autóctonas son continuamente marginadas por el nacionalismo taiwanés y por el feminismo establecido. El nacionalismo taiwanés y el feminismo, vistos bajo este prisma además, no pueden eximirse de la acusación de ejercer un colonialismo interno. Por tanto, estas dos formaciones requieren un análisis dialógico no binario sino triple: el feminismo taiwanés, mientras es marginado por el feminismo occidental, margina al feminismo autóctono. Aquí la mediación es tripartita para que el campo de poder pueda ser visto en términos de un modelo profundo con múltiples planos y relaciones, y no de una superficie bidimensional con un modelo de oposiciones binarias. La metáfora de “escaleras arriba, escaleras abajo” propuesta por la feminista autóctona A-Wu, es un caso de modelo de profundidad.

“Escaleras arriba, escaleras abajo”

La corta genealogía del feminismo taiwanés nos lleva después a través de la era del Kuomintang, en la que la represión política instigó a la resistencia, llegando eventualmente a la desaparición de su gobierno unipartidista. Sin embargo, fue durante este período de “terror blanco” en el que, paradójicamente, el feminismo liberal fue permitido gracias a la estatización auspiciada por la ideología pro Estados Unidos, difundiendo así su limitada influencia. El culturalismo chino con autoritarismo patriarcal y el anticomunismo liberal estadounidense con honores, se constituyeron como las dos ideologías fundacionales de gobierno Kuomintang hasta el levantamiento de la ley marcial en 1987. La antigua y consagrada represión política fue sucedida por una limitada liberalización que se permitía siempre y cuando no fuese una amenaza para el sistema. El trabajo político y feminista de Annette Hsiu-lian Lu, que más tarde se convirtió en la vicepresidenta de Taiwán (2000-2008), hizo explotar la tensión entre estas dos ideologías fundacionales. Prisionera por sus actividades políticas contra el Kuomintang, hecho que le valió la calificación moral necesaria para su posterior prominencia política, Lu fue también la figura que lideró el movimiento conocido como el Nuevo Feminismo, que ubicó al feminismo occidental dentro de un discurso de derechos, y no de poder, como se discutió brevemente en líneas anteriores. Cuando fue elegida vicepresidenta en el año 2000, las activistas feministas, que en un principio se mostraron extasiadas, quedaron más tarde profundamente desilusionadas. Sus políticas feministas no se tradujeron en políticas de índole pú-

blica; en vez de eso, dio la impresión de abandonar su feminismo en su búsqueda personal de poder político.

Un incidente en particular durante su vicepresidencia sacó a la luz la fractura local-autóctona con notoria visibilidad, cuando en julio de 2004 hizo un comentario racista al decir que la gente autóctona que vivía en las ciudades afectadas por inundaciones bien podría inmigrar a Sudamérica, hecho que causó un tumulto entre los activistas autóctonos y locales. Para alguien tan importante como la vicepresidenta, con una historia de activismo político y feminista, expresar un comentario tan ofensivo revela el extensamente compartido y arraigado prejuicio de la sociedad local respecto a las personas autóctonas en general. La descolonización de los locales contra los colonizadores del Kuomintang no incluyó, así, la descolonización de las personas autóctonas. Desde la perspectiva de las personas autóctonas, la transición de poder fue solamente un cambio de un colonizador (el régimen continental de Kuomintang) a otro (el régimen local taiwanés). Cuando el nuevo presidente del Kuomintang Ma Ying-jeou, después de otra transición del poder, hizo comentarios igualmente incendiarios y arrogantes contra las personas autóctonas y sus culturas, en especial con ocasión de las inundaciones trágicas de más pueblos autóctonos en el año 2009, ésta era ya la misma vieja historia que se repite una y otra vez: no hay nada nuevo bajo el sol, si eres autóctono. Visto esto, lo que la feminista autóctona A-Wu nos tiene que ofrecer, dentro de esta interminable condición colonial en serie, es en consecuencia lo más importante e incluso lo más sorprendente en este escenario.

Liglave A-Wu, una mujer perteneciente a la tribu matrilineal y matrilocal de los Paiwan, es, puede decirse, la feminista taiwanesa más articulada y la que se expresa con más continuidad. Criada en una familia mitad Han y mitad Paiwan, A-Wu nunca fue a la universidad y su conciencia indígena no se desarrolló sino hasta la adultez. En sus artículos y libros publicados antes de que su vida cambiase, de mala a peor, escribe sobre las dificultades del feminismo autóctono y confronta por lo menos cinco capas diferentes de opresión. En orden descendente desde lo más general a lo más particular, ella las resume de la siguiente manera:

1. Explotación capitalista y comercialización
2. Políticas de gobierno que son anti-autóctonas
3. Políticas de gobierno que son patriarcales
4. Feminismo establecido
5. Tendencias patriarcales dentro del movimiento autóctono (2000; 1996)

La primera capa se refiere a la penetración intrusiva del capitalismo en las formas autóctonas de intercambio y modos de vida, en tal grado que la economía autóctona ha sido conducida a la bancarrota, los hombres autóct-

tonos han sido conducidos al alcoholismo y al suicidio y las niñas y mujeres autóctonas han sido conducidas a la prostitución. Existe un abandono extendido de pueblos y estilos de vida autóctonos debido al colapso económico así como a las políticas de asimilación que se adoptan en función de la raza y que incentivan la "llanización" (*pingdihua*) de personas indígenas de pueblos de la montaña hacia condados y ciudades en las llanuras. El fortalecimiento patriarcal de las políticas de gobierno, que afecta a las mujeres locales y autóctonas por igual, constituye la siguiente capa. Dichas políticas incluyen la obligación de los niños y niñas a llevar los apellidos de sus padres incluso en el caso de las tribus matrilineales, y la comercialización y consumo sexualizado de la cultura indígena (A-Wu, 1996). Esta forma de opresión está exacerbada para las mujeres autóctonas pues son subyugadas por las jerarquías raciales y de género. Mientras el feminismo establecido ha conseguido un éxito mínimo en la búsqueda de igualdad de oportunidades, igualdad de salario y otras igualdades generales respecto a los hombres, así como la aprobación de manera exitosa de leyes como la de la legalización del aborto, la de la igualdad en los derechos sucesorios, etc., sus preocupaciones continúan siendo divergentes respecto a las de las mujeres autóctonas. Por último, incluso las tribus autóctonas matrilocales están siendo influenciadas por prácticas patriarcales aprendidas de la sociedad dominante, hasta el punto de que incluso los hombres de las sociedades matriarcales muestran comportamientos patriarcales o misoginia; en los hombres pertenecientes a tribus patriarcales, en especial, dichas prácticas están mucho más reforzadas. Estas capas de opresión que actúan en complicidad, simplificando, dejan muy poco espacio para el feminismo autóctono.

A-Wu se dedica después a explicar la tensión entre el feminismo establecido (es decir, local) y el feminismo autóctono del modo siguiente:

A menudo utilizo la expresión "escaleras arriba, escaleras abajo" para describir [la diferencia entre] el feminismo de clase media urbano del feminismo autóctono. Las feministas autóctonas son algo así como residentes en el primer piso (oprimidas), pero poseen un fuerte nivel de resistencia y un suficiente nivel de tenacidad. En el segundo piso, habitan las feministas urbanas de clase media que tienen una mejor visión del campo (ellas pueden ver más lejos). A pesar de que también son oprimidas por quienes están arriba (es decir, por hombres) ellas no son el grupo que está en el nivel inferior. Diferentes niveles, diferentes necesidades y, desde luego, diferentes aspiraciones. El problema es que las residentes del segundo piso a menudo presumen hablar por aquellas que viven en el piso inferior al suyo, diciendo cosas como "lo que todas, las 10 millones de taiwanesas, necesitan es... etc.". La misma tendencia es encontrada en los residentes del piso tercero quienes dicen: "lo que los 20 millones de taiwaneses necesitan es... etc.". Este es el contradictorio conjunto "escaleras arriba, escaleras abajo". (A-Wu, 1998: 56)

Después de un primer vistazo, parecería que los desafíos planteados hacia el feminismo establecido por parte de A-Wu son similares a aquellos que las mujeres de color en los Estados Unidos establecían contra el feminismo blanco: ese feminismo establecido, que presume que “habla por” y “habla en nombre de” una noción universal de mujer que no ha prestado una debida atención a las particularidades de la experiencia de las mujeres de color. Desde Sojourner Truth, Angela Davis, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Trinh T. Minh-ha, hasta Chandra Mohanty, los cuestionamientos a la universalización de las tendencias del feminismo blanco han sido también compartidos por feministas nativas estadounidenses tales como Sandy Grande; esto sucede a pesar de que, en el caso estadounidense, los intereses autóctonos complican aún más las agendas del feminismo de las mujeres de color quienes requieren un reclamo calibrado de modo diferente, que permita dar un giro ético que pueda dar respuesta sobre los derechos de tierra y los de soberanía.

En el trabajo de A-Wu, sin embargo y en una forma bastante única, la metáfora del espacio tridimensional en la noción arriba/abajo es productiva para el análisis. Dicha metáfora captura vívidamente el efecto compuesto, y no simplemente el análisis de las capas por separado, de la doble opresión por parte de los hombres y mujeres locales sobre las mujeres autóctonas. Sugiere también los potenciales mecanismos psicológicos en las relaciones entre las mujeres locales con las mujeres autóctonas que tienen que ver con sus propias experiencias de opresión. “La cruzada contra los bárbaros”, organizada por el gobierno colonial japonés para que las mujeres locales “suprimiesen” a las personas autóctonas, fue un ejemplo previo de esta compleja estructura de triangulación.

Además, el cuestionamiento realizado por A-Wu al feminismo local es simultáneo al reconocimiento de que, gracias a su visión de campo más amplia, nacida de los privilegios de clase y raza (viviendo en el segundo piso), las feministas locales ven más lejos y mejor. Esta vista de águila es valiosa si es capaz de sostener las luchas de las mujeres locales y autóctonas y activa lo que A-Wu llama “la crítica recíproca”.

El problema autóctono en Taiwán viene de hace mucho tiempo, mientras que las cuestiones de las mujeres hace poco que empezaron a expresarse. El movimiento de mujeres urbano y de clase media ha dado a las mujeres autóctonas algunas direcciones y canales para el funcionamiento de su propio movimiento. En el plano de la experiencia, las mujeres autóctonas aún necesitan aprender mucho, y no pueden permitirse ignorar las bases establecidas por las feministas urbanas y de clase media. No existe ninguna duda respecto a esto. A pesar de ello, Taiwán es una pequeña isla con muchas culturas y lo que probablemente comparten estas culturas minoritarias es el hecho de su opresión. Cuando la opresión por razón de género

de las mujeres autóctonas y no autóctonas ocurre por igual se constituye una agenda compartida y creo que la “empatía entre mujeres” permite [a las mujeres no autóctonas] entender de manera más clara la opresión [de las mujeres autóctonas]. Después de todo, además de la diferencia racial, hay también una diferencia de clase entre ellas. Necesitamos precautelar la transformación de las mujeres autóctonas en objetos de opresión por parte de las mujeres no autóctonas. El propósito de la crítica recíproca es el fortalecimiento y crecimiento mutuos. (1998: 57)

A través de palabras simples y elegantemente formuladas, este concepto de A-Wu transforma la solidaridad entre las mujeres autóctonas y locales en un artefacto de acción, que lucha por vigilar la opresión potencial. En vez de acusar al feminismo local por su complicidad, establece un espacio de diálogo basado en la relación de “crítica recíproca”. La crítica recíproca obliga a que ningún grupo esté exento de criticar a otro así como de autocriticarse, sin importar cuán mayor sea la experiencia de un grupo respecto al otro ni cuánta más sofisticación teórica tenga uno respecto al otro.

Este no es un reclamo motivado por el resentimiento de una víctima que presume tener un privilegio o un poder moral que proviene de una opresión mayor, sino un llamado a apuntar sus acciones hacia diálogos transversales y coaliciones. A-Wu no está interesada en lo que yo llamaría “victimología competitiva”, en donde un grupo dado afirma ser más oprimido comparado con otros grupos con el objetivo de obtener una base moral mayor.

Spivak, A-Wu y la crítica recíproca

¿Quién mira a las víctimas? ¿Quién escucha a las víctimas? ¿Qué sucede si la victimización no se mira ni se escucha? Spivak ha escrito acerca del personaje Duloti, en un cuento de Mahasveta Devi, como ejemplo de la personificación de cierta clase de subalternidad absoluta. Ella escribió de manera muy persuasiva cómo los sub-proletarios como Duloti no pueden compartir los frutos de la inversión colonización/descolonización, debido a que Duloti ocupa el espacio más lejano en la diferencia donde dicha inversión nunca llega. Para Duloti el imperio (Británico) y la nación (India) son nombres intercambiables, un relevo entre imperialismo e independencia, mientras ella yace agonizante debido a la gran explotación de su cuerpo. Su subalternidad, incorporada y sexuada, deshace el sentido de inversión entre colonia y nación, ya que no marca ninguna diferencia para ella. Su victimización no es legible en el vocabulario del imperio, la nación o el capital.

De modo similar, lo que para los taiwaneses significó la inversión de la colonia Kuomintang hacia la nación (el régimen local) es para la gente autóctona en Taiwán, un mero relevo de un colonizador a otro. Duloti no reconoce la inversión —“ella no la conoce”— así como tampoco es reconocida por la gente autóctona de Taiwán. Duloti no puede ser un “posible sujeto de

resistencia" (Spivak, 1992: 111), porque ella no sabría cómo resistir o contra qué resistir. Desde la perspectiva de las muchas niñas locales obligadas a ejercer la prostitución, la resistencia se convierte, así mismo, en un no-problema en el sentido de que es imposible resistir. En otras palabras, la resistencia es en sí misma un lujo. El resentimiento es reconocible únicamente cuando puede provocar una respuesta o cuando puede ser traducido en una resistencia activa, pues de otro modo es simplemente un sentimiento abstracto y desconectado de la sociedad. Mientras el reclamo de la victimización es en sí mismo un privilegio inalcanzable, la victimología competitiva no es siquiera una estrategia viable. A-Wu y sus compañeras mujeres locales son como la Duloti de Spivak, que Spivak, a su vez, no conoce.

A pesar de que no reconoce este relevo entre colonizador y colonizado ni el encubrimiento y la composición de la dominación en nombre del capitalismo, la nación, el patriarcado e incluso el feminismo local, A-Wu deja espacio para la crítica recíproca que mejorará el bienestar de todas las mujeres en Taiwán. Mirando hacia atrás, al encuentro entre Spivak y las feministas locales lo que faltó allí fue precisamente este espíritu generoso de crítica recíproca. Al igual que las feministas locales son marginadas dentro de Taiwán, las feministas locales taiwanesas son marginadas dentro del sistema global de representación dictado por la circulación hegemónica de conocimiento neocolonial.

En el terreno fracturado del colonialismo en serie, donde el objeto de la resistencia está cambiando, lo que permanece constante es el imperativo de luchar por los derechos de las mujeres en el contexto local, independientemente de si se es una mujer local o autóctona. Allí subyace también la construcción estratégica de un tipo diferente de ética feminista: de solidaridad e intercambio basados en la crítica recíproca sobre el terreno. El carácter fundamental de los problemas locales obliga a ambas feministas, locales y autóctonas, a tomar prestado o incorporar estratégicamente el feminismo occidental. Sin embargo, articular un programa concertado de resistencia hacia el feminismo occidental aún continúa siendo un lujo, o mejor aún, una mera forma de desplazamiento teórico. El esfuerzo manifiesto de muchas de las feministas del tercer mundo de concentrar sus energías en la crítica al feminismo occidental puede traerles alguna notoriedad y fama en el contexto transnacional, pero restará tiempo y energía a su participación de manera más profunda en temas autóctonos y locales. Esta cuestión me fue repetida una y otra vez, especialmente cuando yo presionaba a las feministas locales por su falta de respuesta después del encuentro con Spivak. Esto no significa que se esté construyendo un escudo nacionalista alrededor del feminismo practicado en Taiwán, ya que está bastante claro que el feminismo local allí es bastante cosmopolita y sofisticado, es multilingüe, habla inglés y otras lenguas locales, y es teóricamente inteligente. Más bien, esto significa que incluso en una situación de graves carencias en la crítica recíproca, una suerte de cosmopolitismo con generosidad mental es posible y este cosmo-

politismo podría, en efecto, cortocircuitar el ciclo vicioso de las políticas del reconocimiento que marca siempre una relación de jerarquía y dominación⁸.

Este cosmopolitismo podría ser llanamente “hiperbólico”, y tal y como he escrito en mi discusión sobre la artista feminista taiwanesa Wu Mali en otros textos (2007), podría parecer que proviene de una posición de debilidad. Sin embargo, la ética de este cosmopolitismo se abstiene de llamar la atención a través de antagonismos o de mostrar la resistencia como un espectáculo, optando en favor del espíritu de aprendizaje de los otros –escuchando a los otros, siendo testigos de los otros– como el mecanismo que permite activar diálogos y coaliciones.

Traducción de Diego Falconí Trávez

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, Perry (2004), “Stand-off in Taiwan”, *London Review of Books*, 26:11: 12-17.

Avineri, Shlomo (ed.) (1968), *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, Garden City, Nueva York, Doubleday.

A-Wu, Legilav (1996), *Who Will Wear the Beautiful Clothes I Weave?* (shuilai chuan wozhi de meili yishang), Taipei, Chenxing.

— (1998), *Mulidan Tribal Notes* (Mulidan buluo shouza), Taipei, Fembooks.

— (2000), *Interview with Shu-mei Shih* (November 13th), Taipei, Taiwán.

Buell, Frederick (1994), *National Culture and the New Global System*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press.

Ching, Leo (2001), *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Identity*, Durham, Duke University Press.

Duara, Prasenjit (ed.) (2003), *Decolonization: Perspectives from Now and Then*, Londres y Nueva York, Routledge.

Hsieh, Shih-chung (1994), “From Shanbao to Yuanzhumin: Taiwan Aborigines in Transition”, en Murray A. Rubinstein (ed.), *The Other Taiwan: 1945 to the Present*, Armark, Nueva York y Londres, M.E. Sharpe: 404-419.

Ku, Yen-ling (ed.) (1996), *Theories and Schools of Feminism* (nuxing zhuyi lilun yu liupai), Taipei, Fembooks.

Lu, Hsiu-lian Annette (1994), *New Feminism* (xin nuxing zhuyi, 1974), Taipei, Qianwei.

⁸ Kelly Oliver ha criticado de manera muy útil el esquema de intersubjetividad hegeliana a través del cual la subjetividad es definida como un campo de poder jerárquico a través de una política del reconocimiento. Ella propone un cambio consistente en presenciar, escuchar y ver al otro contar historias, como el modelo de subjetividad humana bajo las premisas de intercambio y empatía.

Lu, Hwei-syin (2004), "Transcribing Feminism: Taiwanese Women's Experiences", en Catherine Farris, Anru Lee y Murray Rubinstein (eds.), *Women in the New Taiwan*, Armonk, Nueva York y Londres, M.E. Sharpe: 223-243.

Mignolo, Walter (2000), *Local Histories/Global Designs*, Princeton, Princeton University Press.

Mohanty, Chandra et al. (eds.) (1991), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, Indiana Univeristy Press.

Oliver, Kelly (2001), *Witnessing: Beyond Recognition*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Shih, Shu-mei (2002), "Towards an Ethics of Transnational Encounter, «When» Does a «Chinese» Woman Become a «Feminist»?", *differences: a journal of feminist cultural studies*, 13:2 (Summer): 90-126.

— (2003), "Globalization and the (In)significance of Taiwan", *Postcolonial Studies*, 6:2 (Summer): 143-153.

— (2007), *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific*, Los Angeles y Berkeley, University of California Press.

Spivak, Gayatri (1992), "Woman in Difference: Mahasweta Devi's «Duloti the Bountiful»" en Andre Parker et al (eds.), *Nationalisms and Sexualities*, Nueva York y Londres, Routledge: 96-117.

Yang, Tsui (1993), *Taiwan Women's Liberation Movement Under Japanese Colonialism* (riju shiqi Taiwan funu jiefang yundong), Taipei, Shibao wenhua.