



**LAS IDEAS  
FEMINISTAS  
LATINOAMERICANAS**

Francesca Gargallo

ediciones fem-e-libros



# LAS IDEAS FEMINISTAS LATINOAMERICANAS

Francesca Gargallo

ediciones fem-e-libros  
[creatividadfeminista.org](http://creatividadfeminista.org)



febrero del 2004

Primera edición: **fem-e-libros**  
**Coordinación: Ximena Bedregal**  
***<http://creatividadfeminista.org>***  
México, febrero, 2004

Todos los derechos de autor de este libro pertenecen a:  
**Francesca Gargallo**

Esta edición electrónica fué cedida por la autora a  
***Creatividad Feminista --- fem-e-libros***



**A** todos mis maestros: papá, Michele Biscione, Franco Cagnetta, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti. A todas mis maestras que, entre otras cosas, me enseñaron a leer entre líneas qué me habían enseñado ellos: Ida Magli, Graciela Hierro, Luz María Martínez Montiel, Aralia López y también a mi hija-maestra Helenita. A mis compañeras, pues sin ellas no habría ni diálogo ni pensamiento: Amalia Fischer, Eli Bartra, Urania Ungo, María del Rayo Ramírez Fierro. Y a Coquena, es decir Rosario Galo Moya, mi interlocutor masculino más querido, más constante y más crítico; además se llama a sí mismo "feminista".



## AGRADECIMIENTOS

Este libro se ha escrito en diálogo con muchas voces, tanto aquellas con las que concordaba como aquellas que partían de presupuestos totalmente diferentes al mío para acercarse al análisis de los aportes del feminismo latinoamericano a la teoría feminista internacional.

Hay muchas amigas en estas páginas, y enojos, y lecturas, y encontrones. Agradezco todas las situaciones de la vida que se me han ofrecido para escribirlo.

Pero hay un gracias especial que le debo a Eli Bartra y Edda Gabiola, que me obligaron a volver a escribir durante una de las peores crisis que mi actividad literaria ha sufrido. Por su invitación a participar en clases y libros colectivos, concebí el núcleo inicial de este trabajo. Luego me han prestado bibliografía, ideas, atención, oído: Melissa Cardoza Calderón, Horacio Cerutti Guldberg, Urania Ungo Montenegro, Norma Mogrovejo, Elizabeth Álvarez, Sara Elba Nuño, Amalia Fischer P. y Rubén García Clarck. Los menciono por gratitud y por afecto.





# ÍNDICE

**Capítulo I.** Y en el principio un orden que deshacer

**Capítulo II.** Las ideas actúan

**Capítulo III.** Las filósofas

**Capítulo IV.** Historicidad y genealogías femeninas

**Capítulo V.** Mismidad y diferencia, presente e idea de futuro

**Capítulo VI.** La literatura como espacio de reflexión protofeminista

**Capítulo VII.** Las historias del neofeminismo

**Capítulo VIII.** Nuevas filosofías prácticas

**Capítulo IX.** La utopía feminista latinoamericana

**Sin conclusiones**



# Preámbulo

Una pregunta deambula, siempre presente pero poco tangible, como un fantasma por estas páginas. Una pregunta vaga y una pregunta íntima: ¿Por qué? ¿Por qué en la década de 1990 el feminismo latinoamericano dejó de buscar en sus propias prácticas, en su experimentación y en la historia de sus reflexiones los sustentos teóricos de su política y aceptó acríticamente la categoría de gender-género para explicarse y la participación en “políticas públicas” como solución a la crisis del movimiento, según lo exigía la cooperación internacional? ¿Por qué una cosa implica la otra? ¿Por qué se relacionan con la pérdida repentina de la criticidad y de la radicalidad feminista latinoamericana y se acompañan con la desacreditación del activismo como instrumento de conocimiento de la propia realidad y del cambio democrático?

No soy una socióloga, soy una historiadora de las ideas: que el feminismo latinoamericano buscando fon-

dos para sostener e impulsar actividades de apoyo a las mujeres no se dio cuenta de cómo era reciclada su autonomía por la dependencia económica de los financiamientos provenientes de las grandes instituciones internacionales y de la cooperación de partidos políticos y de los Estados, es una explicación que no termina de convencerme, aunque sea parcialmente cierta<sup>1</sup>. Hay algo más. Algo que recogí de mis propias dudas y de los malestares intelectuales y vitales de otras: filósofas, sociólogas, economistas y también jóvenes mujeres atraídas por el componente libertario de la comunidad entre mujeres del feminismo y algo asqueadas por las prácticas de esas expertas en políticas de género perdidas en la elaboración de informes, privadas de su autonomía de pensamiento y limitadas en sus cuestionamientos al orden vigente: mujeres que fueron feministas y ahora están perdidas de sí, fuera de sí, fuera de su historia.

Estoy segura de que todo pensamiento complejo se elabora siempre a partir de formas de pensar la realidad que son más simples, cotidianas: cómo percibimos el bien y el mal, la justicia y su falta, las necesidades y las formas de satisfacerlas, las y los otros en relación con nosotras. Ninguna comunidad ha elaborado de forma idéntica las ideas acerca de su realidad concreta, por lo tanto todas han elaborado lógicas, entendidas en su sentido común, de origen aristotélico, de ciencias de la demostración y el saber demostrativo, diferentes entre sí. Pueden coincidir sobre algunos aspectos fundamentales, pero ninguno de estos aspectos puede ser considerado universal por una de ellas sin que las otras participen de la elaboración de la idea de universal, so pena de convertirse en una lógica impositiva, un saber demostrativo-argumentativo que explique lo que no le es propio según las elaboraciones más simples de su realidad: un saber que coloniza el espacio del pensamiento de las otras culturas.

Las feministas conocemos muy bien el mecanismo. Los pueblos que fueron occidentalizados también. Hoy en día, las y los palestinos lo sufren en carne viva. Puede que no sepamos expresarlo siempre, o que no queramos hacerlo con los instrumentos intelectuales heredados por el patriarcado, pero sentimos en la piel qué significan los siglos durante los cuales ser humano se dijo hombre y lo universal se identificó con lo masculino. Sabemos también qué nos ha dejado de positivo, para nosotras cuando nos encontramos entre nosotras y lo nombramos y lo reconocemos como fuerza, haber resistido al intento de desaparición y anulación de nuestra autoridad por el poder de las lógicas masculinas. Fátima Mernissi lo describe de forma lapidaria: “El hecho de estar excluida del poder da a la mujer una increíble libertad de pensamiento”, aunque agrega: “desgraciadamente acompañada de una insoponible fragilidad”<sup>2</sup>.

Durante los últimos doscientos años, las mujeres se han esforzado por obtener acceso a lo universal. El feminismo es una corriente política de la modernidad que ha cruzado la historia contemporánea desde la Revolución Francesa hasta nuestros días, aunque tiene antecedentes que pueden rastrearse en los escritos de la Edad Media y el Renacimiento.

Al estallar la revolución Francesa en 1789, muchas mujeres se volcaron en las tribunas abiertas al público y participaron de los debates políticos, pero se les impidió formar parte de la asamblea y se les negaron sus derechos públicos en nombre de supuestos “roles naturales” que los sexos debían cumplir. En respuesta a esta actitud sexista, Olympe de Gouge escribió su famosa Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana (1791) y muchas mujeres se inscribieron en “clubes”, nombre que significaba aproximadamente “partidos políticos”, femeninos: el “Club de las Ciudadanas Republicanas Revolucionarias”, compuesto por militantes

populares y la “Sociedad Patriótica y de Beneficencia de las Amigas de la Verdad”, fundado por Etta Palm para ocuparse de la educación de las niñas pobres, defender los derechos políticos de las mujeres y reclamar el divorcio, fueron los más famosos. En 1792, Pauline Leon organizó una guardia nacional de mujeres, alegando que ellas no querían sentirse excluidas de la organización armada del pueblo soberano, siendo ésta un fundamento de su ciudadanía. La Constitución que la Convención aprobó el 24 de junio de 1793, sin embargo, las excluyó llanamente de la problemática del poder, la ciudadanía y la legalidad de los derechos entre los sexos, reconociendo como sufragio universal sólo al masculino. El 1795, el machismo de Estado fue más lejos y prohibió la reunión de más de cinco mujeres en la calle so pena de arresto.

En la cercana Inglaterra, la escritora liberal Mary Wollstonecraft publicó, en 1792, un pronunciamiento contra la exclusión política de las mujeres en la Revolución Francesa que inspiró a las futuras generaciones de feministas y que introdujo la problemática a la lengua inglesa: Reivindicación de los derechos de la mujer. Desde entonces hasta principios del siglo XX, las mujeres de Europa, América (anglosajona y latina) y Oceanía libraron muchos combates para lograr fundamentalmente la igualdad jurídica, política y económica con el hombre; sin embargo, en muchos países fueron brutalmente sometidas. Los movimientos feministas se manifestaban, reclamaban y se aliaban con esas fuerzas políticas que las respaldaban, fueran estas liberales, anarquistas o socialistas, pero en la práctica sólo el desarrollo de su propio movimiento les garantizó el éxito. En 1868, en Estados Unidos, las mujeres que habían participado en la asociación antiesclavista y por la igualdad de derechos de los hombres y mujeres negras fundaron la Asociación Nacional pro Sufragio de la Mujer. En 1891, en Alemania, el Partido Socialista inscribió en su programa la igualdad de los derechos de los hombres y las

mujeres bajo una forma legalista y limitada, por lo que Clara Zetkin editó el periódico *La Igualdad*, en el cual se expresó el feminismo socialista durante años. En México, se efectuaron en enero y noviembre de 1916 los dos primeros congresos feministas del país en Mérida, Yucatán, recogiendo la experiencia de las maestras anarquistas y de las mujeres que se organizaron desde fines del siglo XIX alrededor de demandas liberales de igualdad entre todos los seres humanos: intelectuales, abogadas y sufragistas (Esto es, mujeres organizadas para la obtención del sufragio femenino).

Durante todo el siglo XX, el feminismo fue un movimiento activo, fundamentalmente pacifista, internacionalista y progresista, que organizó la resistencia al fascismo en Italia, Alemania y España. Se consagró a la defensa de los derechos de las trabajadoras y de las mujeres en general (bienestar de las obreras, asignaciones familiares, igualdad de condiciones de trabajo para ambos sexos, defensa de los hijos de madres solas, derecho de la casada a conservar su nombre, su nacionalidad y su patrimonio). Sin embargo, cuando después de la Segunda Guerra Mundial la mayoría de los países concedieron el voto a las mujeres, el movimiento pareció tener un repliegue porque había perdido su principal reivindicación. A la vez, el retorno en masa de los hombres a los puestos de trabajo, y su reciclaje de lo militar a lo civil, fue acompañado de campañas de estado, despidos masivos, propaganda y un uso policiaco de los descubrimientos médico-psiquiátricos para imponer a las mujeres su retorno a su "lugar natural": el hogar.

La década de 1960 fue tumultuosa y provocó muchos desafíos a la organización social del mundo de la posguerra, así como a las ideas que la sustentaban. En ese entonces el movimiento feminista resurgió con un nuevo empuje, definiéndose como un movimiento de liberación de las mujeres, enarbolando ya no el ideal de la igualdad

con el hombre, sino el derecho de las mujeres a ser sí mismas, sin mirarse en el espejo deformante de los hombres, que ya no eran sus modelos, ni en el rol de víctimas sumisas, ligadas al mundo de la reproducción de seres humanos y de la reposición económica de la fuerza de trabajo. Llevaron el debate sobre la vida privada a la política, emprendieron acciones ante los poderes públicos, los medios de información y las universidades para cambiar la imagen sexista de las mujeres, para obtener el derecho al aborto y para abolir la discriminación en el empleo. Su primera organización fue en pequeños grupos de autoconciencia, donde las mujeres estrenaron el diálogo entre ellas mismas como una forma de apropiarse del lenguaje y del espacio de la política. Luego se organizaron en asociaciones y grupos para hacer política desde reivindicaciones concretas. Finalmente se reunieron en redes y asociaciones mayores, aunque siempre sostuvieron una posición de autonomía con respecto a los partidos políticos masculinos, los gobiernos y los organismos internacionales. De hecho, la autonomía política de las mujeres es un rasgo distintivo del movimiento feminista. En eso, hasta la década de 1990, coincidían todas las formas feministas del movimiento de liberación: liberales, socialistas, radicales, de la diferencia sexual y académicas.

En su búsqueda de la igualdad de derechos, las mujeres organizadas han sido ridiculizadas, menospreciadas, asesinadas. Pero desde hace una década, de repente, parece que la igualdad está a la distancia de sus manos. Personajes cinematográficos de mujeres peleadoras, Amazonas en la televisión, ministras de estado, presidentas de corporaciones financieras: la imagen está creada. Pero no, la universalidad les está vedada; su diferencia sigue visualizándose como contingente, anecdótica, no constitutiva de la humanidad.

“Se pretende que somos convocadas a los espacios sociales en tanto iguales, se asume que no existen dife-



rencias; más aún, a esta noción se le valora como la más progresista de todas y así, una y otra vez, nos vemos compelidas a incorporarnos, escindida y frustrantemente, a un universo de racionalidad masculina”<sup>3</sup>. Quien escribe eso, una socióloga mexicana procesada por alzamiento armado en Bolivia, Raquel Gutiérrez Aguilar, ha creído en algún momento de su vida en la universalidad de las aspiraciones políticas masculinas; la crisis de la misma la ha elaborado durante cinco años de cárcel.

A los pocos meses de haber leído sus palabras, en Panamá, frente a una copa de vino, la filósofa Urania Ungo me dijo: “Estoy cada día más convencida de que citar es un hecho político. Las feministas latinoamericanas en nuestros escritos no nos citamos a nosotras, recurrimos a la autoridad exterior para justificar nuestro pensamiento. Pero la autoridad es siempre política”.

Muchas otras frases, recogidas en diferentes espacios, han despertado mi pregunta fantasma. Las de una muchacha del Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, uno de los más claros desde la perspectiva de la crítica a los criterios de la mundialización del uso de la tierra y, al mismo tiempo, más patriarcales del continente, arguyendo que el feminismo en Latinoamérica ha fracasado porque sigue sosteniendo que la única realidad de las mujeres es la opresión social; consecuentemente, para sanar esa situación unívoca, ha enfocado su mirada en la búsqueda de los financiamientos europeos y por lo tanto debe ofrecer a sus “amos” una América Latina demasiado parecida al esquema que la financiadora desea recibir. Las palabras de una mujer maya tzeltal que me pidió que me fuera de su pueblo, que yo tampoco entendería por qué ella prefiere soportar el maltrato masculino engendrado por el poder (la posesión) sobre las cosas y quedarse, a cambio de ello, con la autoridad que le viene de estar sosteniendo cada día el mundo con sus pies descalzos sobre la tierra y la voz con los suyos. El gesto de

una joven madre de tres hijos, en la Ciudad de México, que sostenía su cabeza vendada a la salida del hospital y la idea de que es inútil denunciar la violencia doméstica porque la policía es demasiado “mala” en sus preguntas y sus consejos: “¿No le habías atendido bien? Prepárale una buena cena y verás que todo se arregla”. Una estudiante golpeada en Cancún por participar en una manifestación contra los criterios de la mundialización económica, afirmando: “Esta globalización es como el machismo, quiere que la creamos necesaria y hasta pretende que sea justa y nos guste. Pero la tenemos identificada y aunque los poderosos ganen por el momento, nosotros sabemos que hay otro mundo posible”.

Mi pregunta, tan bien alimentada por las palabras de muchas, me remite siempre al caos. Ahora bien, para mí el caos es un hecho positivo, a la vez que inevitable. El caos, según Pitágoras, es la contraparte del cosmos, que no es sino caos delimitado, medido, arbitrariamente convertido en algo previsible; y se relaciona con la noche, con los números pares, con las mujeres. Cuando quiero pensar en algo que me agrada, pienso en la sangre menstrual que desordena hasta las dietas de los nutriólogos más estudiados, la noche que engendra los sueños, las-los hermafroditas que luchan para que los dejen de mutilar convirtiéndolos a uno de los dos sexos socialmente reconocidos, la lava cuando baja sobre ciudades contaminadas y devuelve sus nutrientes a la tierra que quema, el movimiento feminista mientras dice a las diferentes culturas que apresan a las mujeres en los sistemas de parentesco masculinos: “sus medidas y hasta su sistema de medición no nos sirven porque hemos aprendido a reconocernos unas a las otras”. En otras palabras, pienso en algo caótico para el sistema taxonómico que sustenta las lógicas de dominio.

Las feministas en los últimos treinta años ya no quisi-

mos ser iguales a los hombres sino instaurar el no-límite de órdenes distintos, de números pares conviviendo en la explicación de la realidad y la organización de la política, de la no separación entre la naturaleza y la humanidad. Con cuidado, no quisimos instaurar el multiculturalismo<sup>4</sup>, sino informar a la cultura de nuestra diferencia, volverla plural, eso es finalmente universal. Quisimos el no-límite del nomadismo filosófico, nunca más atado a un solo discurso originario. El no-límite de múltiples economías, del no armamentismo, de la ecología como historia de un sujeto no violento, del abandono del modelo opresor-depredador patriarcal al que igualarse sin poderlo lograr nunca, del modelo ordenador, cósmico, único, masculino, clasista, racista, religiosamente jerárquico, colonizador.

¿Será porque me gusta imaginar una multiplicidad libre y femenina, imposible de limitar, que me preocupa el sistema cuando intenta concedernos una igualdad que no es sino una forma de regresar a la medición predeterminada? ¿Será porque le tiene miedo al caos, que el sistema ha desplegado un esfuerzo tan grande y silencioso para deshacer el feminismo latinoamericano, con su algarabía de modos de relación y de elaboración de pensamiento, sus anomalías reivindicadas, sus madres en la calle, su particular percepción de lo privado político?

Me intriga que, durante toda la década de 1990, en las academias latinoamericanas sólo se haya pensado en términos de sistema de género, además entendido como un sistema binario como el que contrapone el caos al cosmos, descalificando a quienes insistían en el análisis de la política de nosotras en relación con nosotras mismas y de lo que nuestra específica cultura de mujeres, con el sino de su historia puesto en otro lado que en la agresión, puede instalar en el mundo. Un sistema de género leído necesariamente desde la cultura occidental, con su idea común de origen bíblico-evangélico-platónica que, sin embargo, asume la idea de racionalidad aristoté-

lica y la exclusión de las mujeres de la misma. Un sistema de género que las agencias de cooperación no hubieran tenido la fuerza de imponer a las intelectuales feministas, de no ser porque algunas de ellas ya se estaban encargando de difundirlo: Teresita de Barbieri, Lorenia Parada, Beatriz Schmukler, María Luisa Femenías, Montserrat Sagot, Sara Poggio y Marta Lamas<sup>5</sup>, entre las más conocidas. Un sistema de género tan cerradamente aceptado por la academia que descalificó no sólo a las feministas de la diferencia sexual, a aquellas que como Amalia Fischer y yo insistimos siempre en el carácter trasgresor de la idea feminista y a las activistas que afirmaban que construían pensamiento desde su acción, sino también a las feministas que querían llevar el análisis de la relación de género hasta la crítica del dimorfismo sexual que informa toda la educación y hasta una crítica de la idea de diferencia posmoderna y, por lo tanto, cuestionaban la poca profundidad con que la universidad latinoamericana y las expertas en políticas públicas sobresimplificaron la categoría de género<sup>6</sup>.

Igualmente me intriga la opción por las políticas públicas como acciones divorciadas del movimiento de las mujeres, porque implica que dejemos de estar entre nosotras y pensar qué es política para las mujeres<sup>7</sup>. La conversión de algunas mujeres feministas en expertas al interior de programas de cooperación internacional o de los diversos gobiernos de América Latina o, aun, en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, llamados de políticas públicas, ha sido acompañada de una brutal descalificación de la mirada que, desde nuestra realidad sexual, las feministas echamos sobre nuestro específico estar en el mundo; específico y por ende diferente en unas y otras, mujeres que al haber tomado conciencia de nosotras nunca más seremos iguales. La realidad sexual está históricamente situada en órdenes simbólicos que estamos reelaborando desde nuestras palabras y

geográficamente ubicada en nuestro cuerpo y en nuestras sexualidades de mujeres.

Las políticas públicas para tener legitimidad han debido ocultar lo obvio: que a pesar del fortalecimiento de las estructuras de dominio en el proceso de globalización, la igualdad entre mujeres se daba sólo cuando éramos todas igualmente oprimidas por el sistema patriarcal. Desde hace treinta años hay voces femeninas diferentes que se escuchan en el mundo bisexuado no porque se han asimilado al discurso de la homogeneización patriarcal, sino por la autoridad que les reconocen otras mujeres. Son voces que se han dado la palabra entre sí.

En el pensamiento occidental existe un verdadero pánico a la hermenéutica y eso es porque pone en desequilibrio la construcción del uno masculino. Empujar a las mujeres de América Latina a pelear por el poder de espacios recortados en el ámbito de las políticas públicas, remite a las mujeres latinoamericanas, doblemente capaces de impulsar una hermenéutica del discurso del poder (por ser mujeres y por ser parte de una población oprimida por la occidentalización), al lugar que el poder (que se recicla) le quiere asignar.

## Notas del preámbulo

1 La cooperación internacional, como el feminismo mismo, cambió entre los años 1980 y los 1990. Entre otros aspectos, después de la caída del Muro de Berlín en 1989, la cooperación europea se volcó sobre los países del centro y el este de su continente y en América Latina fluyeron fondos de origen estadounidense, acompañados del moralismo público y el conductismo estadounidenses, amén que de la imposición de las figuras de la experta y de la líder y de las categorías de análisis elaboradas en sus propias academias. Esto podría explicar la importancia que adquirió la “imagen” de sí entre las feministas visibles. Además, Europa dio un giro hacia políticas contrarias a

la autonomía de los movimientos y los pueblos, lo cual se vio reflejado en el acotamiento de la libertad de escoger los temas de investigación y acción de las feministas latinoamericanas. Todavía no tenemos fondos de financiamiento del movimiento contrario a los criterios de la mundialización neoliberal, de por sí el movimiento mundial contra el cual hoy las fuerzas represivas de los estados desarrollados se ensañan de manera más sobreactuada y terrorífica, como para analizar si con su apoyo el movimiento feminista recuperaría su antiguo empuje antisistémico.

2 Fátima Mernissi, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Ediciones del oriente y del mediterráneo, Madrid, 1992, p.10

3 Raquel Gutiérrez Aguilar, *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, Muela del Diablo editores, La Paz, Bolivia, 1999, p.20. Sé que este tema había sido abordado antes en Chile, por Margarita Pisano en su reiterada denuncia de la falsa democracia en la cual quieren apresarnos, sin embargo me pareció importante la formulación de Raquel Gutiérrez por ser tan directa y por el ámbito donde maduró su reflexión.

4 El multiculturalismo confunde. Baraja las ideas de igualdad y diferencia con una multiplicidad excluyente de realidades donde las mujeres están nuevamente todas divididas entre sí: blancas, negras, latinas, jóvenes, viejas, lesbianas, heterosexuales, islámica, laicas, judías, como siempre lo han estado debido al sistema patriarcal que ha construido su poder sobre su separación. El multiculturalismo las agrega, aparentemente en un nivel de igualdad, alrededor de la figura que las analiza sin perder su hegemonía, las devuelve a las culturas del patriarcado que las amordazan, mutilan, violentan. De tal manera, en el multiculturalismo la diferencia sexual de las mujeres no informa la cultura que sigue monosexuada al masculino, mientras el sistema patriarcal se disgrega en sus partes sin perder su dominancia para no reconocer igualdad alguna que no sea la del modelo con el modelo.

5 Estas mujeres han escrito fundamentalmente en Costa Rica, México y Argentina, honestamente interesadas en complejizar las categorías de análisis de la situación de las mujeres y

ponerse “al nivel” de sus interlocutoras estadounidenses. Ahora bien, habría que leer a la luz de su historia como constructora de la imposición de la categoría de género, la supuesta crítica que Marta Lamas hace a la categoría fetichizada en *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Taurus, México, 2002. Lamas parece sentirse impelida a responder a las críticas que vienen del feminismo contra la categoría, sin citar a ninguna feminista latinoamericana, pues parece que sólo busca la interlocución con intelectuales masculinos y traduce en contexto a feministas angloparlantes. Sin embargo, en 1995, escribió para imponer un paradigma: “El concepto de género se ha vuelto imprescindible, no sólo porque se propone explorar uno de los problemas intelectuales y humanos más intrigantes –¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos?- sino también porque está en el centro de uno de los debates políticos más trascendentes: el del papel de las mujeres en la sociedad”, en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, Programa Universitario de Estudios de Género/Miguel Ángel Porrúa editor, México, 1996, p.10

6 Pienso en Yanina Ávila e Isabel Barranco en México y en Lissette González en Guatemala cuando, en un sentido semejante a lo expresado en favor de las transgresiones materiales contra “la vieja cárcel binaria” por la estadounidense Kate Soper (“El posmodernismo y sus malestares” en *Debate feminista*, n.5, México, marzo de 1992, pp.176-190) plantean que se necesita una revolución cultural que nos salve de los modos de conceptualización a partir de los cuales hemos construido las identidades de género. Eso es, plantean la necesidad de escapar de la cárcel binaria del género y de la teoría de la diferencia sexual. Estas mujeres no publican mucho, pero constantemente aportan a las ideas del movimiento feminista desde talleres, cursos, charlas, documentos, conversatorios o artículos periodísticos.

7 No estoy descalificando que las feministas apoyen o impulsen demandas en los espacios públicos, aun que las privilegien durante el momento de su consecución; estoy criticando el intento de confundir estas acciones con el feminismo. Todas las mujeres nos veremos beneficiadas por el derecho al aborto, por el castigo de la violencia en nuestra contra, por la obtención de una justicia equitativa, por el reconocimiento de la pareja lésbica y el fin de la familia patriarcal, por la paz.





# Capítulo I

## Y en el principio, un orden que deshacer

Del feminismo se ve la protesta contra el varón-amor y no se ve lo demás, que es nuestro ser mujeres juntas, la práctica de relaciones entre mujeres, la posible liberación de nuestro cuerpo iniciada ya, de emociones antes bloqueadas o ancladas unívocamente en el mundo masculino, la lucha por darle al lenguaje esta alegría de las mujeres

Lia Cigarini, *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*

**H**ay momentos históricos donde confluyen tantas transformaciones de la vida cotidiana, que los cambios a largo plazo que éstas provocan no pueden ser vistos a posteriori sino como equivalentes a los de una revolución de larga duración, con raíces que ahondan en momentos anteriores a los de las propias transformaciones y ramas que llegan al presente. La píldora anticonceptiva, el rock, el beatnik, el feminismo, la

vida política que se expresaba en las comunas urbanas y agrarias, la reivindicación de los derechos de las y los homosexuales, la lucha armada en Cuba y la resistencia en Vietnam contra la herencia colonialista francesa recogida por Estados Unidos, el movimiento hippie, el desencanto con la izquierda de filiación soviética y con el pensamiento socialdemócrata, cuajaron en la revolución cultural de 1968 en Francia, Checoslovaquia, México y demás países.

El feminismo era entre todos los movimientos que confluyeron en 1968 el que contaba con la historia de resistencia más antigua, a la vez que el más joven y el más incómodo para el sistema. De hecho, era el estallido de las ganas de vivir de la mayoría de la humanidad. No se amoldaba a las formas tradicionales de hacer política. No tenía representantes. Ni siquiera enfocaba en el ámbito público su principal interés, pues ubicaba la principal trampa del patriarcado contra la vida de las mujeres en el privilegio legal-político de que gozan los espacios públicos de la política y la producción. De manera esquemática, su resurgimiento en ese entonces podría resumirse así: un grupo de mujeres se encontró entre sí, se reconoció el derecho de estar juntas, se abrogó la facultad de analizar y transformar el lenguaje que hablaban, reclamó la autoridad de las mujeres y definió la falocracia, o androcracia, o patriarcado, como el sistema de dominación de los hombres y del simbolismo del falo sobre las mujeres.

Falocrático o patriarcal era el orden global que abarcaba desde la experiencia religiosa hasta las reglas económicas, desde la dimensión binaria del yin y el yan hasta la cliterectomía, desde la explotación de clases hasta el racismo, el colonialismo y las hambrunas. Su poder se sustentaba en que había logrado imponer su autoridad como la única legítima: el hombre era el dueño de todos los instrumentos de poder y para todos encontraba justi-

ficación. El hombre era el paradigma de la humanidad. Pero era un paradigma que de-sexuaba a la humanidad, que le impedía reconocer la existencia de sexos distintos en su historia y de una diferente percepción sexuada del mundo real y simbólico.

Al sentirse descubierto, el sistema falocrático contraatacó utilizando todos los mecanismos institucionales e ideológicos a su alcance para desacreditar el índice femenino que lo señalaba. En América Latina proclamó al hombre nuevo. Las mujeres serían –nuevamente- sus apéndices, tal vez algo más igualitariamente tratadas. Así, el hombre nuevo y el hombre postpatriarcal europeo (su émulo) empezaron a descalificar la rabia de las mujeres hacia los hombres, pretendiendo que el patriarcado brutal que denunciaban estaba en decadencia, e intentaron insuflar el gusanillo de una nueva identidad en las mujeres.

Desde que Fernández de Oviedo se preguntó si los indios eran hombres (entendiendo por hombres seres humanos, con derechos políticos y alma), la identidad ha sido un problema difícil de abordar, cuya definición plantea en América Latina una urgencia extraordinaria. A inicios del siglo XX, el pensamiento latinoamericano<sup>1</sup> intentó resolver el problema de su ambigüedad y buscó despachar la barbarie del sin sentido a través de la indagación de sus características ontológicas. El resultado de esta búsqueda coincidió con la definición de una identidad mestiza que terminó por construir e institucionalizar una triple mordaza para la expresión de las realidades históricas: a) la mentira del mestizaje generalizado, b) la minorización de las culturas indígenas y c) la negación de los aportes de las y los afrolatinoamericanos. Estas tres formas de enfrentar la idea de sí, formas negativas de construcción de la identidad, constituyeron el boleto de traslado de la Colonia a la semi-emancipación política, en un mundo brutalmente occidentalizado que mantenía

diferencias evidentes con los modelos continental-europeo y atlántico-anglosajón y que pertenecía de manera subordinada al sistema-mundo descrito por Immanuel Wallerstein, eso es un sistema histórico mundial que inició su expansión con el capitalismo, entendido como sistema económico de acumulación y expansión incesantes, y que ha entrado en una crisis terminal<sup>2</sup>.

Más tarde, la crónica conjunción de poca claridad, urgencia y ubicación en un sistema que trascendía el espacio geográfico y simbólico de América dio pie a una política de la identidad en los movimientos sociales; entre ellos, el joven movimiento feminista. La política de la identidad era un híbrido entre la necesidad de hurgar en lo individual para encontrar la propia e inalienable pertenencia de grupo y el deseo de llevar la imagen del grupo a la más alta representación<sup>3</sup> en la sociedad y la cultura para sentirse individualmente cobijado/a por ella, olvidando las raíces materiales de la discriminación de las identidades femenina, negra, india, lesbica, gay.

Los hombres (o como prefieren algunas: el colectivo masculino) recibieron como una bofetada su identidad. No sólo ésta le había sido dada por las mujeres a las que ellos siempre habían impuesto una, sino que era una identidad calificada de androcéntrica, falocéntrica, impostora de sus privilegios y, a la vez, negadora de la experiencia femenina. La identidad es una construcción ideológica compleja; para este punto me limitaré a decir que los grupos con poder generalmente se construyen una identidad positiva según sus parámetros y construyen, calificándola negativamente, la identidad de los grupos que dominan, sin dejar de endilgársela. Frente a la osadía femenina, los hombres contraatacaron apresurándose a inventar otra imagen de sí con la cual identificarse, y se la calzaron como un zapato deforme, que no servía para caminar, estrecho de un lado, ancho en la punta y con el que tropezaban; pero arguyeron que les quedaba

tan cómoda como una pantufla pues era la mejor arma de la contraofensiva patriarcal. Así calzados, descubrieron que no podían soportar a su lado a las viejas mujeres: las amas de casa, las madres abnegadas, las vírgenes; necesitaban mujeres nuevas que trabajaran mientras ellos escribían sus novelas o peleaban sus revoluciones, que les cuidaran a sus hijos sin pedirles el gasto para mantenerlos, que entendieran sus reflexiones de por qué debían experimentar la sexualidad de la manera más abierta hasta encontrar en ellos, los hombres nuevos, las personas a las que les convenía ser fieles. Tampoco podían soportar a su lado a las viejas feministas, esas mujeres que habían desenmascarado su pensamiento político profundo y declaraban que la explotación del proletariado descansaba en la explotación más brutal y masiva de las mujeres que reponían la fuerza de trabajo<sup>4</sup>.

Las mujeres habían asestado el primer golpe, pero en la contraofensiva se dividieron. Algunas acusaron a las feministas de no ser sino liberales disfrazadas, agentes antirrevolucionarios. Fue una victoria importante para el sistema falocrático, que desde ese momento empezó a renovarse. Otras resistieron.

En la década de 1970, las mexicanas Eli Bartra y Adriana Valadés sacudieron la tradicional calma de los académicos afirmando que el feminismo “es la lucha consciente y organizada de las mujeres contra el sistema opresor y explotador que vivimos: subvierte todas las esferas posibles, públicas y privadas, de ese sistema que no solamente es clasista, sino también sexista, racista, que explota y oprime de múltiples maneras a todos los grupos fuera de las esferas de poder”<sup>5</sup>.

¿Pero era posible que dos latinoamericanas definieran un movimiento internacional e internacionalista? Es más, ¿que las que definían su teoría política fueran dos filósofas? ¿Existía acaso la figura de la filósofa? ¿Existía un

pensamiento latinoamericano, geográfica e históricamente consciente de sí? La marginalidad a la que el modelo occidental había empujado todo territorio y cultura por él colonizado, dada la certeza de que jamás sería alcanzado en su totalidad, acudía rápidamente en ayuda del sistema falocéntrico, aportándole sus armas: la desconfianza y el ridículo. ¿Una latinoamericana pensante? Seguramente una feminista de otro lado la había obligado a plegarse a sus ideas y ésta, por supuesto, se sometía y las copiaba como una monita sin darse cuenta del peligro que introducía en la sociedad al dividir a las mujeres nuevas de su guía, el hombre nuevo.

Treinta años después, agotados los recursos de la desconfianza y el ridículo, el sistema falocéntrico encontró una nueva forma de no morir. Recurrió, pero a ninguna feminista le dio risa, a una supuesta apertura de los espacios económicos, educativos, sociales y políticos para que algunas mujeres actuaran como hombres y, de esa forma, el movimiento perdiera cohesión, disgregándose con mayor rapidez que cuando discutía sus diferentes formas de hacer política, cuando todavía la pelea por el detalle conceptual no las separaba de la creación y el reconocimiento de una autoridad femenina desde, por y para las mujeres. Parlamentarias en traje sastre, académicas que habían desechado el análisis económico, altas ejecutivas sorprendentemente flacas y unas cuantas jovencitas en la televisión hicieron aparecer como “viejas” feministas a todas aquellas mujeres que recordaban a las pacifistas alemanas muertas en los campos de concentración, a las trabajadoras que pelearon a la vez contra la patronal y la mentalidad patriarcal de sus sindicatos que las acusaban del abaratamiento de la mano de obra y del desempleo masculino, a las cientos de hispanoamericanas pobres asesinadas en la frontera entre México y Estados Unidos, a las miles de muertas por abortos inseguros y clandestinos en condiciones extremas de injusticia social.

El instrumento ideológico de la contraofensiva patriarcal fue, sorprendentemente, la apropiación institucional de una categoría antropológica elaborada en su forma más compleja por una feminista marxista radical, la estadounidense Gayle Rubin . Con ella, el sistema volvió a proponer a los hombres (su economía y su sistema simbólico) como la aguja de la balanza de las relaciones entre los sexos, impuso una nueva urgencia de reflexión sobre la identidad como “un problema de conciencia” y ninguneó las propuestas radicales de la política de las mujeres sobre el respeto a las diferencias, que implicaban desechar cualquier política de la identidad simple así como la retórica de la tolerancia. Esta categoría descriptiva elevada a determinación de la realidad es la de *gender*, mal traducida al castellano como “género”<sup>6</sup>.

El género aborrecido por el Vaticano, un poder global en decadencia, fue inmediatamente adorado por la Organización de las Naciones Unidas. La ONU había enfrentado valientemente en 1975 el reto de organizar una década de las mujeres, pero en 1990 sudaba frío frente a la urgencia -que su propia política de no discriminación sexual le planteaba- de reconocer a las mujeres en cuanto tales, sin relacionarlas con un sistema en el que los hombres no sólo tenían cabida sino la batuta.

De hecho, el género como categoría de análisis sirve para escudriñar las formas de la opresión y la subordinación social de las mujeres, para desentrañar como la desautorización femenina (que es una estrategia del colectivo masculino) tiene efectos materiales en los ámbitos de la vida: la alfabetización, el empleo, la salud, el poder político y la impartición de la justicia. Porque el género en sí es un sistema: una monótona y repetitiva, aunque aparentemente variada, combinación de partes reunidas para subordinar el sexo femenino y explotarlo económica, política, religiosamente, justificando la apropiación de su sexualidad por el parentesco que, a su vez, es un siste-

ma de sistemas. El parentesco es siempre el mismo bajo centenares de formas tan distintas entre sí que parecería posible decir que no existen el matrimonio ni la descendencia ni el incesto como tales. El mismo Lévi-Strauss no pudo dar una definición más exacta del parentesco, sino catalogándolo como una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica.

Ligar el sistema de género con la identidad de las mujeres es atarlas a la subordinación de los hombres. Liberarse del género es, por el contrario, una propuesta de construcción de la propia subjetividad que implica el reconocimiento del valor cultural y económico de cada mujer, y la validación del derecho a una diferencia sexual positiva y de la desconstrucción de la occidentalización forzada. Es una posición teórica y política que reconoce la diferencia como un valor humano. Liberarse del género implica reconocer cómo el sistema actúa en todos los ámbitos de la vida organizada, para evitar que las actuales políticas para favorecer el “empoderamiento”<sup>7</sup> de las mujeres dirigidas desde los organismos internacionales lleguen a uniformar las vidas femeninas entre sí y volverlas funcionales para un mundo cada vez más policíaco, pensado desde el colectivo masculino.

Asumiendo toda la complejidad del tema, ¿cómo analizar la necesidad de las mujeres de una reflexión y una política feministas en América Latina? Anclándola fuertemente en la realidad actual y, por lo tanto, en la revisión del propio pasado. Esto implica dejar parámetros fijos y externos de estudio. Será necesario dejar de creer que la política de la identidad es un problema de conciencia, para ubicarla en el horizonte de la política económica, de los derechos humanos y de la construcción de subjetividades móviles, capaces de enfrentar cambios que provengan de sí y de fuera. Será necesario someter las ideas de política pública, de representación, de delegación y de liderazgo a la revisión que las feministas han



iniciado de los sistemas económico y político derivados del colonialismo gracias a la práctica de reunirse libremente entre sí, práctica que está generando conocimientos en la perspectiva de pensar un orden alternativo, de todas y todos.

## Notas del capítulo I

1 El pensamiento en su conjunto; es decir que la identidad tuvo ocupados a filósofos, literatos, antropólogos y sociólogos, amén que periodistas y políticos. En la primera mitad del siglo fueron sobre todo hombres, pero en la segunda mitad destacan filósofas como la mexicana Rosario Castellanos (en su poesía, narrativa, ensayística y teatro) y la brasileña Marilena Chaui (sobre todo en *Conformismo e Resistencia. Aspectos da cultura popular no Brasil*, San Pablo, Editora Brasiliense, 1987 y en *Cultura e Democracia*, San Pablo, Cortez Editora, 1989). A su vez, la argentina Blanca R. Montevechio trabajó a fondo los fundamentos de la identidad negativa como producto de la convivencia, en un mismo medio, de grupos étnicos con códigos de valores diferentes donde uno, el hegemónico, se impone como ideal: *La identidad negativa. Metáfora de la Conquista*, Buenos Aires, Ediciones Kargieman,, 1991

2 Ver: Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial* (3 Vols.), México, Siglo XXI, 1997; *Conocer el mundo saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, Siglo XXI/UNAM, 2001; *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI/UNAM, 1998

3 A veces confundida con la simple visibilidad.

4 Ver más adelante pp.91-92.

5 *La naturaleza femenina*. Tercer coloquio nacional de filosofía, México, UNAM, 1985, p. 129

6 Gayle Rubin no es la primera feminista estadounidense en utilizar el término *gender* como categoría para explicar la situación de las mujeres en el mundo de los hombres. De hecho varias académicas anglófonas lo hacían desde finales de los años 1960. Cfr: A. Jaggar Y I.M. Young, *A companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Londres, 1998. No obstante, por lo menos en México, el texto de Rubin fue el más traducido y el más comentado, coadyuvando así al reconocimiento de la complejidad del análisis del sistema sexo-género y a la aceptación pasiva, propia de una lengua colonial que carga la duda sobre su legitimidad, de una traducción imposible: género en las lenguas neolatinas implica una clasificación o una taxonomía, que en inglés se traduciría con *genre*. Gender implica siempre la existencia de dos sexos en las vidas y actividades humanas.

7 También se trata de una traducción no problematizada de una palabra del feminismo estadounidense, empowerment, que podría significar algo como el potenciamiento o la puesta en práctica de las características positivas de las mujeres, pero se usa comúnmente como esfuerzo para una presencia femenina en los espacios públicos de la política.

# Capítulo II

## Las ideas actúan

La necesidad de reconstruir la historia de las ideas en América Latina y la consideración de cómo hacerlo son cuestiones espinosas y urgentes para la filosofía continental 1.

La filosofía latinoamericana ha sido marginada por su ensayismo, a la vez que se le ha encerrado en el rubro de pensamiento sociológico, de teoría política, de historicismo o de reproducción de pensamientos ajenos. Estas interpretaciones ignoran la elaboración de un pensamiento que recoge diversas tradiciones, no sólo aquéllas elaboradas en Europa; y que razona ordenando una práctica política, lo cual coincide con las teorías feministas. Esto es, las interpretaciones contrarias a la filosofía latinoamericana desconocen un pensamiento que teoriza partiendo de las formas que adquieren los comportamientos inter-intra-subjetivos en un contexto histórica, jurídica y culturalmente determinado por la Conquista, la esclavización africana, las migraciones europeas y la minorización de los pueblos indígenas<sup>2</sup>.

Plantear en este ámbito una historia de las ideas filosóficas feministas latinoamericanas encarna un doble reto. Implica el reconocimiento de la historicidad de las ideas feministas en un ámbito cultural mayoritariamente occidentalizado, pero no central ni monolítico y, a la vez, la idea de que el feminismo debe situarse como una teoría política de la alteridad, tanto en su etapa emancipadora, cuando las mujeres piden ingresar en condiciones igualitarias en la historia del hombre, como en su etapa de liberación y reivindicación de la diferencia, cuando las mujeres cuestionan y se separan del modelo masculino planteado como universalmente válido. Una alteridad cuyo discurso primario ha ido de: “Existo, luego, hombre, debes reconocerme” hasta “Existo, luego existen otras mujeres que van a reconocer mi autoridad y tu reconocimiento, hombre, ya no me valida ni me es suficiente”.

El primer reto, el del ámbito de desarrollo del feminismo latinoamericano, es particularmente arduo. El feminismo es en sí un movimiento internacional e internacionalista. Sus ideas nunca han sido consideradas específicas de un grupo o de un ambiente, sin embargo, es bastante obvio que ciertas experiencias han marcado la historia del movimiento: las vividas por las sufragistas en Gran Bretaña y Estados Unidos durante el siglo XIX, y en la Europa continental, Inglaterra y Estados Unidos durante el siglo XX. Estas experiencias han generado y han sido influidas por teorías que abrevaban en pensamientos de fuerte raigambre local. El liberalismo inglés del siglo XIX influyó en la teoría igualitaria del feminismo decimonónico. Esta pasó fácilmente a la organización feminista estadounidense, que hizo de los derechos al voto, a la propiedad, a la educación y a la tutela de los hijos los caballos de batalla del feminismo angloparlante. Sin embargo, no sirvió para la teorización del primer feminismo alemán, de orientación socialista, que veía en la mujer obrera una víctima del sistema capitalista liberal. Ni para el italiano, español o lati-

noamericano, enfrentados al catolicismo y, más tarde, al fascismo y la represión militar.

En la segunda mitad del siglo XX, las formas de reunión y las expectativas que cifraron en ellas las mujeres –sobre todo en su división, posterior a la década de 1970, entre feministas “igualitarias”, o feministas demandantes de una igualdad con el hombre, y feministas radicales o de la diferencia sexual, que reivindicaban su autonomía de las teorías y las organizaciones masculinas-, tenían mucho que ver con sus condiciones de vida occidentales de posguerra. Las feministas latinoamericanas se sintieron de alguna manera en deuda con los movimientos europeo y estadounidense de liberación de las mujeres, sea porque éstos habían precedido sus manifestaciones, sea porque retomaron o rechazaron el discurso de exportación del modelo del feminismo de las demandas que les impuso la Organización de las Naciones Unidas en México, cuando en 1975 inauguró la Década de la Mujer. Así, se vieron obligadas a definir su práctica a partir de los dos modos de ser feministas que se manifestaban en Europa y Estados Unidos, pero los vivieron en formas particulares, ligadas a sus historias nacional y continental, a su ubicación étnica y a su participación política, generando interpretaciones muy particulares de la autonomía, ininteligibles sin un análisis del cómo y desde dónde se ubicaban las feministas frente a la realidad. Entre otros aspectos, a la realidad de que en América Latina, tanto desde la perspectiva teológica cristiana como filosófica, se estaba pensando una política de la liberación entendida como proceso de construcción del sujeto político crítico, un sujeto individual comprometido con su comunidad, intrínsecamente atado a ella, pero consciente y autoconsciente. Las feministas no se sentían parte del movimiento filosófico de la liberación que surgió en Argentina en 1973 porque no pertenecieron a él, en el norte del subcontinente probablemente ni lo conocieron. Sin embargo, actuaron en el mismo terri-

torio y en el mismo tiempo, en contacto con él, y lo influyeron tanto como fueron influidas por la idea de poder revelar su propia identidad al plantearse y buscar respuestas a cuestiones determinadas por su propia realidad.

Las ideas feministas latinoamericanas han sido doblemente influidas por corrientes feministas y de liberación de las mujeres europeas y estadounidenses, y por la idea latinoamericana de que la liberación es siempre un hecho colectivo, que engendra en el sujeto nuevas formas de verse en relación con otros sujetos. Las feministas transformaron estas influencias en instrumentos aptos para explicarse la revisión que estaban —y están— llevando a cabo de las morales sexofóbicas y misóginas latinoamericanas<sup>3</sup>, tanto mestizas como las de los pueblos indio y afrolatinoamericanos contemporáneos. Éstas son morales atravesadas por el catolicismo y la maternidad solitaria y obligatoria, por la resistencia a la dominación cultural, por la veneración del padre ausente, por el lesbianismo satanizado y por la idealización de valentías femeninas de cuño masculino (las guerrilleras, las cacicas, las dirigentes políticas de partidos fuertemente patriarcales).

Las críticas a los conceptos y categorías europeas y estadounidenses han acompañado toda la historia del pensamiento en América Latina, porque es imposible recuperar universales (fueran ideas o signos) para interpretar sociedades en donde no hay una unidad política de base; unidad donde se estampan y adquieren impacto social y manifestación todas estas figuras y voces de la política. Cada tema que se enfrenta conceptualmente fragmenta las categorías interpretativas por la complejidad de los problemas concretos.

En el ámbito latinoamericano, la política feminista ha transitado y constantemente transita en todos los sentidos, de una lucha por la emancipación a la afirmación de una diferencia positiva de las mujeres con respecto al mundo de los hombres y a la “teoría de géneros”, con-

frontando tanto las experiencias políticas de izquierdas, con algunos de cuyos planteamientos económicos, políticos y ecológicos coincide, como los nuevos retos que los criterios de la globalización económica y las políticas de las agencias internacionales de financiamiento presentan a su autonomía. Las ideas filosóficas feministas que se nutren de los avatares del movimiento, a la vez que los planteamientos generados en otras regiones del mundo, han llevado al feminismo latinoamericano a buscar en su seno las diferencias vitales que lo componen, sin que ninguna de sus corrientes haya sugerido jamás considerarse un “algo” distinto del feminismo.

A principios del siglo XXI, la aparente homogeneidad del feminismo a) como movimiento libertario que enfrentaba el sexismo disparador de la subordinación de las mujeres, típico de la década de los setenta, b) como movimiento social en construcción, que empezaba a estructurarse en organismos no gubernamentales y en asociaciones para trabajar con y para las mujeres, en ocasiones presionando al Estado, común en los ochenta, c) como movimiento identitario, organizado desde la diversidad de demandas y de pertenencias de las mujeres, preocupado por su visibilidad y presencia en el espacio público, mayoritario en los noventa, ha estallado en una multiplicidad de posiciones ético-políticas sobre la necesidad de un nuevo orden civilizatorio bisexuado o sobre la interlocución de las mujeres con los Estados y con las instancias regionales e internacionales o sobre las formas de una política, un derecho y una economía informadas por la diferencia sexual.

La actual diversidad de posiciones se explicitó abiertamente en 1993 en Costa del Sol, El Salvador, durante el VI Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe. Sin embargo, la reivindicación de las particularidades de dicha explicitación en América Latina no fue radical, pues seguía acomunando la liberación de las mujeres con su

mayor presencia y visibilidad en el ámbito público y, por lo tanto, no implicó un análisis de la realidad mixta, femenino-masculina-transexual-hermafrodita, del mundo que no identificara la liberación de las mujeres con su mayor visibilidad. Todas las corrientes que se expresaron en El Salvador, aunque enfrentadas en términos éticos y culturales sobre la forma de hacer política, tenían la mirada puesta en la actuación pública, relegando la reelaboración simbólica de los ámbitos de los afectos, la sexualidad y la corporalidad, como espacios sociales en transformación por los efectos de la hermenéutica feminista, a una nueva intimidad protegida, despolitizada, doméstica.

Además, en las dos décadas anteriores, Latinoamérica no había pensado su actuación feminista de manera unívoca, aunque se cobijara bajo la construcción de un solo movimiento. De ninguna manera era la primera vez que se expresaba la diferencia entre concepciones del feminismo en América Latina. Desde la década de los setenta, pero sobre todo durante el Primer Encuentro, en 1981, en Bogotá fue notoria la pugna entre un feminismo de izquierdas que profesaba su cercanía con partidos y guerrillas y un feminismo de mujeres que reivindicaban la más plena autonomía de las organizaciones políticas masculinas y de los sistemas de pensamiento androcéntricos y que, al enfrentamiento con el estado y con los hombres, antepusieron la construcción de relaciones entre mujeres.

En el Chile devastado por la dictadura pinochetista, Julieta Kirkwood y Margarita Pisano<sup>4</sup>, en los ochenta, desarrollaron una visión política de la autonomía feminista que cuajó en el lema “Democracia en el país, en la casa y en la cama”. Una década antes, la práctica feminista de la autoconciencia que llevó a muchas latinoamericanas a reflexionar sobre su identidad femenina, cuestionando el acondicionamiento al que fueron sometidas y asumiendo lo colectivo, lo social y lo político implícitos en la dimensión personal, convivió con prác-



ticas más “militantes”, propias de mujeres de izquierdas que nunca salieron de sus partidos y de progresistas que no pasaron por la autoconciencia, pero que se reivindicaban autónomas con respecto a las organizaciones políticas masculinas y privilegiaban el trabajo con mujeres de los sectores populares.

Como bien dijo la cubana Aralia López en el panel “Feminismos y filosofía”, durante el IX Congreso de la Asociación Filosófica de México<sup>5</sup>, el feminismo no es un discurso hegemónico, pues tiene tantas corrientes como las que pueden surgir de las experiencias de los cuerpos sexuados en la construcción de las individualidades. El feminismo es el reconocimiento de una subjetividad en proceso, hecha de sí y de nos, fluida, que implica la construcción de formas de socialización y nuevos pactos culturales entre las mujeres. Aunque según la doctora López, en América Latina existe una separación tajante entre la militancia feminista y la academia –lo cual no comparto, debido a la relación entre la elaboración de un pensamiento alternativo y las construcciones de los sujetos femeninos-, al hablar de las subjetividades que se construyen desde la totalidad de las concepciones filosóficas del propio ser mujer, López estaba afirmando la historicidad de las diferencias feministas en el continente y la existencia de identidades complejas.

Desde sus inicios, el feminismo latinoamericano estuvo preocupado por definir límites indefinibles: ¿eran feministas las mujeres de las organizaciones que se reunían al margen (o en las orillas) del movimiento popular urbano, los sindicatos, las agrupaciones campesinas? Acusaciones y retos mutuos fueron lanzados por mujeres contra las mujeres que se negaron a considerar feministas a las que se organizaban alrededor de los valores familiares (pobladoras, madres de desaparecidos políticos, etcétera) y contra aquellas que las consideraron parte de un único movimiento de las mujeres, haciendo invisible la radicalidad feminista.

Esta diatriba toca la matriz de la originalidad del feminismo latinoamericano, es decir el hecho que vincula siempre la contingencia política y económica del subcontinente con sus ideas, y por lo tanto marca hasta tal punto su origen y desenvolvimiento que sus ecos permean las ideas acerca del papel de las mujeres en la sociedad y se reviven en la separación reciente entre las feministas de lo posible, o institucionalizadas, y las feministas autónomas, o utópicas<sup>6</sup>. Sólo Amalia Fischer y, en menor medida yo, sostuvimos constantemente que no importan los sectores que conforman el movimiento, sino las ideas que lo atraviesan y lo constituyen y que son estas ideas las que dan coherencia a la actuación feminista, las que sostienen esta actuación precisamente como tal.

Por ello, hemos llegado a expresar desde principios de los 1990 que la institucionalización del movimiento (lo que algunas llaman “postfeminismo”) no sólo es fruto de un oportunismo económico (con lo cual coincidimos con las feministas autónomas), sino que engendra el peligro real de la profesionalización de algunas feministas, hecho que las convierte en profesionales del género y de la mediatización de las demandas femeninas. Estas mujeres dejaron de ser feministas para convertirse en “expertas en asuntos públicos de las mujeres”, especialistas en diálogo con las organizaciones políticas de cuño masculino nacionales e internacionales. Fue un asunto de primera necesidad para ellas que perdieran su radicalidad y que, además, desacreditaran el activismo y las bases sociales del feminismo como sujetos de la construcción de las demandas económicas, políticas y culturales de las mujeres. Estas expertas no practican el diálogo entre mujeres - perdiendo así la capacidad de interesarse y “leer” sus demandas políticas reales, muchas veces expresadas oralmente y en la acción-, así como no estudian los escritos y las reflexiones tendientes a una verdadera reforma epistémico-cultural feminista. La mayoría de ellas son

hijas vergonzantes del feminismo, convertidas en agentes de la globalización que es un sistema de transculturización (entre otras cosas) que hace una aparente apología del “respeto a las diferencias”, mientras éstas no pongan realmente en riesgo lo que el sistema ama de sí mismo.

Amalia Fischer escribe que en el fondo el occidente solamente respeta aquello que es como él, respeta la diferencia del otro sólo cuando ésta es derrotada: “Vuélvete como yo y respetaré tu diferencia”. Eso es lo que hacen las expertas con respeto al feminismo: traducen algunas demandas ya canonizadas de igualdad de derechos entre los sexos en una falsa demostración de que el sistema toma en consideración a las mujeres<sup>7</sup>.

Ahora bien entre el feminismo latinoamericano y las expertas hay un conflicto de fondo, ya que éstas responden al sistema de globalización que descansa en el lucro, la gran economía de mercado y el consumo. No es sólo por cierta fidelidad a las ideas marxistas que las feministas latinoamericanas han tendido al análisis de clases y al análisis antropológico para verse en una desgarrada identidad de mujeres en conflicto con y por la pertenencia de clases, etnias y distintos sistemas de valores. La propia realidad y el inicial conflicto entre las feministas que a principios de los sesenta se encontraban en la búsqueda de sí mismas han originado dicha tendencia. Éstas han provocado también que el interés por la ética haya sido central para la teoría feminista latinoamericana: la idea de justicia social ha recorrido tanto la hermenéutica del derecho como la afirmación de un modo de pensar y de pensarse desde la denuncia de la doble moral sexo-social. Una indignación ética recorre el análisis de cómo la hegemonía masculina proporciona la sanción moral a la dominación masculina sobre las fuerzas físicas, económicas e intelectuales, en los escritos de la filósofa mexicana Graciela Hierro<sup>8</sup>. A su vez, una de las primeras manifesta-

ciones intelectuales de las feministas autónomas fue la organización de un seminario sobre ética y feminismo para “construir mi estar en el mundo, mi personal libertad en su relación con la libertad y la buena vida de mis congéneres humanas”<sup>9</sup>. Asimismo, el pensamiento sobre los derechos humanos de las mujeres en varias ocasiones ha postulado la prioridad de la ética sobre la filosofía especulativa, denunciando la manipulación metafísica de la moral en términos parecidos a los de Nietzsche cuando mostraba que el vínculo que liga la “voluntad de verdad” con los valores éticos nunca es inocente. Si para Nietzsche toda filosofía es una ética más o menos disfrazada<sup>10</sup>, para algunas teóricas de los derechos humanos de las mujeres la reflexión jurídica está informada por una ética que jerarquiza los valores según los sexos y que precede toda elaboración descriptiva y demostrativa de la realidad.<sup>11</sup>

El feminismo latinoamericano debe entenderse como proyecto político de las mujeres y como movimiento social, a la vez que como teoría capaz de encontrar el sesgo sexista en toda teorización anterior o ajena a ella. “El feminismo es tanto el desarrollo de su teoría como su práctica, y deben interrelacionarse. Es imposible concebir un cuerpo de conocimientos que sea estrictamente no práctico”, escribió en 1987 Julieta Kirkwood<sup>12</sup>.

La historia de las ideas feministas latinoamericanas está ligada al quehacer político de sus autoras o de sus predecesoras: mujeres que transitaron de la Revolución mexicana a los nacionalismos, de las dictaduras a las formas de gobierno validadas por elecciones, de las democracias pasivas en términos de participación en las decisiones económicas y políticas a la crítica al caudillismo (disfrazado bajo el epíteto anglo-castellano de “liderazgo”) y a las jerarquías de la política tradicional.

En estos transcurros, el pensamiento feminista latinoamericano ha creado significaciones distintas, y a veces opuestas, a las de la dominación masculina<sup>13</sup>, mante-

niendo su autonomía de las ideologías de los partidos políticos y de los Estados, exigiendo igualdad de derecho a la expresión del propio ser entre mujeres y hombres, planteando el libre ejercicio de las sexualidades y la crítica a la heterosexualidad normativa<sup>14</sup>.

Cuando en 1997 la filósofa española Celia Amorós planteó que el feminismo debería entenderse como un proyecto emancipador de las mujeres, como “un tipo de pensamiento antropológico, moral y político que tiene como su referente la idea racionalista e ilustrada de igualdad entre los sexos”, o no debería llamarse feminista<sup>15</sup>, sólo una corriente estuvo de acuerdo con la primera afirmación, pero todas rechazaron la conclusión última. En América Latina las mujeres que reivindican su derecho a la igualdad, las que cuestionan el concepto de igualdad por no aceptar el modelo sobre el que deben construirla, las lesbianas organizadas, las teólogas, las ecofeministas<sup>16</sup>, y aun las políticas interesadas exclusivamente en la mejora inmediata de las condiciones de las mujeres mediante una reivindicación de la equidad frente a la ley, todas se definen a sí mismas feministas, aunque agreguen calificativos que “aligeran” esa etiqueta general.

El nombre no está en juego, pues. En la década de 1990, las latinoamericanas que asumieron una “perspectiva de género” en sus estudios sin asumirse como feministas fueron pocas y, en la mayoría de los casos, empleadas de organismos internacionales o de agrupaciones sociales ligadas a las Iglesias, a los partidos políticos y a algunos sindicatos. Sólo en Cuba, en Dominicana y en Paraguay hubo organizaciones de mujeres periodistas, legisladoras, enfermeras, médicas, economistas y abogadas que se definían feministas entre sí pero se escudaron detrás de “las perspectivas de género” para pelear para la obtención de beneficios legales, patrimoniales y laborales para las mujeres, que temían no lograr si se definían públicamente como feministas, debido al rechazo que la liberación de las mujeres provoca en los ámbitos gubernamentales.

En las universidades públicas así como en los colectivos y en los grupos de mujeres, las feministas podían asumir o alejarse de la categoría “género” para estudiar la realidad, pero escogerla o no subsumía, respectivamente: a) la aceptación de un mundo binario ligado dramáticamente a la jerarquización de los sexos en el imaginario y en la realidad social, o b) el rechazo a una categoría que ata a las mujeres al poder ejercido por y desde el colectivo masculino, impidiendo una identidad humana desligada de la competencia o de la complementariedad con la masculinidad, entendida esta última como una lógica de superioridad y, por ende, de dominio.

Actualmente, ninguna corriente feminista latinoamericana considera la “cuestión de género”, o la afirmación de la “diferencia sexual”, o la “política de las mujeres”, o la “crítica a la heterorrealidad<sup>17</sup>”, perspectivas ajenas a la teoría general de su movimiento que puedan abarcarse desde fuera del análisis y la defensa de la corporalidad y de la sexualidad. Sin embargo, algunas se cuestionan si sigue existiendo el movimiento feminista como tal, es decir un algo común a las mujeres en el que confluyen las posiciones diferentes y en el que se reconocen las mujeres, jóvenes y no, que quieren acercarse a una reflexión sobre sí mismas y a una acción desde sí mismas. Con cuidado: no dudan de que existan voces feministas críticas, aun muy radicales, ni un discurso reivindicativo de las mujeres en los ámbitos institucionales. Riñen con la idea de que el feminismo hoy siga siendo un movimiento, una fuerza grupal y semi-anónima, capaz de influir en la cultura del momento.

Durante toda la década de 1990, asumir una perspectiva feminista significaba no coincidir con las otras, y en algunas ocasiones combatirlas como herejías, como desviaciones de un canon que se intentaba precisar una y otra vez.

Desde principios de siglo, en cambio, empezaron a surgir voces que plantean que nunca una sola categoría

puede explicar “la situación de las mujeres” porque dicha “situación” no es una ni corresponde a todas en cada ámbito de su vida. A la vez, que la política de las mujeres es un todo complejo que no puede descalificar ninguna expresión de las mujeres en diálogo entre sí, sobre todo cuando el hecho de estar en contacto crea relaciones de reconocimiento y autorización de las mujeres por otras mujeres, lejos de cualquier idea de representación o liderazgo, y rompe barreras de edad, nivel profesional, así como construye pensamientos no binarios.

Sin embargo, considerar esta pluralidad como una voluntad de abandonar en la práctica de las “expertas”, con las que se identifica una parte del feminismo institucional, la política de demandas a los poderes instituidos en nombre de formas dialogadas y libres del modelo masculino de hacer política, corresponde a un deseo más que a una realidad. Se puede afirmar, como está sucediendo en Centroamérica, que las políticas públicas como fueron gestionadas en las dos décadas anteriores fracasaron porque no dieron cabida a la autoridad que las mujeres lograron entre sí, aún más porque relegaron los logros de las mujeres a la condición de “concesiones” de las instituciones públicas, sin cambiar las actitudes de las “dirigentes” feministas que siguen planeando “agendas”, “organigramas”, etcétera, para actuar frente a un estado cada vez más débil, temerosas de afirmar que no hay peor escollo para la democratización de la vida que los criterios económicos del neoliberalismo e incapaces de reducir su activismo para darse el tiempo de escuchar las definiciones de la realidad que provienen de las voces de mujeres que desconocen su representación. También pueden recogerse las voces que afirman que el feminismo de las políticas públicas en esta falta de crítica al sistema se ha “quemado” y ya no inspira confianza a las mujeres, pues ha vuelto a ubicarlas en el horizonte de la complementariedad con el hombre, alejándolas unas de otras

para insertarlas en talleres mixtos de reflexión y obligándolas a reconocer la labor crítica de los hombres sobre su masculinidad.

Sin embargo, aunque no se trata sino de tendencias percibidas en situaciones muy diversas, también están manifestándose posiciones ubicadas en el tiempo social propio de las mujeres que se consideran a sí mismas radicalmente feministas: en los grupos de resistencia civil contra la mundialización (en Brasil, en Colombia, en México), contra la falta de paz en Colombia (Tercas por la Paz), de crítica a las formas de la democracia representativa argentina que ha llevado el país a la bancarrota y, aunque con muchas dificultades, en los movimientos de dignificación de las y los indígenas en México, Guatemala y Ecuador. El peligro radica en la posibilidad de perderse en el mundo mixto; sin embargo, como dio a entender la filósofa argentina Diana Maffía en el seminario “Feminismos latinoamericanos. Retos y perspectivas”, organizado por el Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México en abril de 2002, las feministas están descubriendo que no quieren someterse a la violencia subliminal de la asignación de espacios para expresarse, están liberándose de la definición externa de identidades y ejerciendo su libertad de ser sí mismas en todos los ámbitos.

## Notas del capítulo II

1 Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de las ideas filosóficas en América Latina*, México D.F., Miguel Ángel Porrúa/UNAM, 1997; Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México D.F., FCE, 1974; Arturo Andrés Roig, “Importancia de la historia de las ideas para América Latina”, en Pucara, núm.1, Cuenca, Ecuador, enero de



1977; Jaime Rubio Angulo, "Historia e ideas en América", en Cuadernos de Filosofía latinoamericana, n.1, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, octubre-diciembre de 1979; et al.

2 Por minorización se entiende un proceso complejo de disminución o invisibilización de una determinada población humana. Por ejemplo, los pueblos indios en América y las mujeres en todo el mundo han sido minorizados, porque es difícil encontrar en libros, películas, entretenimientos, sus imágenes, sus ideas, sus aportes culturales, aunque esto no signifique que sean numéricamente menos que los hombres o los que no son indios. Los procesos de minorización se han transformado a lo largo de los siglos. En el caso de los pueblos indígenas, incluyen desde la masacre sistemática (siglos XVI-XX), hasta las políticas de los institutos indigenistas nacionales que tienden a disminuir el número de las y los indígenas latinoamericanos para negarles sus tierras comunales y los derechos amparados por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. El INI mexicano, por ejemplo, no considera indígenas a aquellas personas que no hablan la lengua con la cual el propio instituto identifica su comunidad. La pérdida de la lengua ancestral implica la transformación de oficio de una o un indígena en una o un mestizo (miembro del grupo oficialmente definido "mayoritario"), sin embargo son muy escasos los esfuerzos para enseñar la lengua local en las escuelas. Un caso extremo de esta política es el de las y los guarijíos, un pueblo del noroccidente de México, que defiende sus tradiciones y sus costumbres, mientras el INI lo considera "desaparecido". De minorización son también todas las prácticas contemporáneas tendientes a la invisibilidad de la presencia física y cultural en los medios de comunicación, la descalificación de las artesanías frente al "arte", de los constructos lógicos derivados de cosmovisiones frente a la lógica formal, etcétera. Ver: Jesús Serna Moreno, México, un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América, México, Plaza y Valdés/CCYDEL/UNAM, 2001.

3 La misoginia es una forma de sexofobia, de odio exacerbado a las mujeres, sus símbolos y sus cuerpos, que va del simple rechazo a su inteligencia, sus ideas y aportes, hasta el asesinato. Las sexofobias construyen los comportamientos sociales con base en el odio al cuerpo y a las sexualidades, tanto en sus prácticas como en la teorización sobre ellos. Sexófobas son las

culturas que condenan la sexualidad fuera de los estrechos ámbitos de la reproducción, y también las expresiones culturales que prefieren una “razón” o una “racionalidad” descorporalizadas, separadas del reconocimiento de los cuerpos y la diferencia sexual como elementos fundamentales de la vida humana. Sexofóbicos son el ideal de la castidad católica y la mercantilización del erotismo mediante imágenes violentas, machistas, racistas y destructivas (la pornografía), que ligan el placer sexual al sometimiento de la mujer. Ver: Julieta Paredes y María Galindo, *Sexo, sexualidad y placer, Mujeres Creando*, La Paz, Bolivia, 1990

4 Sobre Pisano, (ver más adelante). Kirkwood es una socióloga y teórica feminista. Murió en 1985 y escribió mucho sobre la formación de la conciencia feminista y el hacer político de las mujeres en un contexto como el de la dictadura militar. Urania Ungo (ver más adelante) la considera una de las principales historiadoras políticas del feminismo latinoamericano. Al propósito cfr. Julieta Kirkwood, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1990. *Supra*, pp. 35 y 142

5 Debido a la interlocución entre las feministas y algunos filósofos, éstos han incorporado las teorías acerca de la liberación de las mujeres y lo político corporal a la filosofía de la liberación. El doctor Horacio Cerutti Guldberg, entonces presidente de la Asociación Filosófica de México, en constante diálogo con feministas como Ofelia Schutte, Graciela Hierro, Aralia López, Eli Bartra y yo misma, organizó en el IX Congreso Nacional de Filosofía (Guanajuato 23-27 de febrero de 1998) la primera plenaria sobre los aspectos filosóficos de las diferentes corrientes del feminismo latinoamericano. Asimismo, organizó por primera vez una plenaria sobre filosofías indígenas. La interlocución es un aspecto de las prácticas filosóficas que debería estudiarse históricamente. Todos los filósofos que han analizado positivamente, desde la antropología filosófica, la situación de las mujeres dialogaban con mujeres cultas, desde Poulain de la Barre con las Preciosas, hasta Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti con las feministas latinoamericanas.

6 Véase más adelante.

7 Amalia Fischer y yo hemos expresado estas ideas sobre todo de forma oral y dialogada, en seminarios, conversatorios y talle-

res. Sin embargo pueden leerse: Amalia E. Fischer, "Producción de tecnocultura de género. Mujeres y capitalismo mundial integrado", en Anuario de Hojas de Warmi, n.10, Barcelona, 1999, p.11-27

8 Graciela Hierro, *Ética y feminismo*, México, UNAM, 1985; De la domesticación a la educación de las mexicanas, México, Fuego Nuevo, 1989; *Ética de la libertad*, México, Fuego Nuevo, 1990; *La ética del placer*, México, UNAM, 2001

9 Ximena Bedregal (comp.), *Ética y feminismo*, México, La Correa Feminista, 1994, p. VIII. A propósito de este seminario, ver más adelante.

10 Federico Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Fdal, 1982, p. 43

11 Francesca Gargallo, *Tan derechas y tan humanas*. Manual ético de los derechos humanos de las mujeres, México, Academia Mexicana de Derechos Humanos, 2000, pp. 11-17

12 Julieta Kirkwood, *Feminarios*, Santiago de Chile, Documentas, 1987, p. 108

13 Aunque son pocas las feministas que hablan de "los hombres", la crítica feminista radical de Margarita Pisano considera que es necesario seguir hablando de ellos y de la masculinidad como un todo enemigo de cualquier orden civilizatorio no binario, así como de la fidelidad de las mujeres al patriarcado. En una entrevista para presentar su libro *El triunfo de la masculinidad*, Surada, Santiago de Chile, 2001, ha declarado: "El poder de los hombres está basado en contiendas ganadas o perdidas. En su dominical guerrita tras una pelota (mientras todos los días se dan otras llenas de muerte y destrucción) se admiran, se aman entre ellos. Aunque a veces —en guerras simuladas o reales— sean enemigos, es una enemistad horizontal, porque se reconocen y respetan a sí mismos. Los varones son de una misma nación, las mujeres somos extranjeras. La otra cara de la misoginia es el amor a los hombres. Las mujeres con mucha frecuencia andamos detrás de los esquemas que valorizan la masculinidad". En Andrea Lagos G., "La crítica feminista radical: una esperanza de cambio", *Triple Jornada* n.36, La Jornada, México D.F., 7 de agosto de 2001

14 Para una historia del discurso feminista en América Latina: Amalia E. Fischer, *Feministas latinoamericanas: las nuevas brujas y sus aquelarres*, Tesis de maestría en Ciencias de la Comunicación, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1995. Desde la perspectiva del feminismo de los sectores populares, que en la década de 1990 confluyó en el feminismo de “lo posible” que impulsó campañas de “políticas públicas”, hay que leer el proyecto de investigación “Los nuevos derroteros de los feminismos latinoamericanos en la década de los 90. Estrategias y discursos” de la dirigente peruana Virginia Vargas, mimeo, Lima, 1998. Como todos los escritos de esa corriente, el proyecto de Vargas subraya la unidad de las tendencias feministas latinoamericanas alrededor de un proyecto emancipador y de visibilidad pública. En esta línea ver también: Lola G. Luna, “Contextos discursivos de género y Movimientos de Mujeres en América Latina”, en *Anuario de Hojas de Warmi*, n.12, Universidad de Barcelona/Universidad de Castilla-La Mancha, Albacete, 2001, pp.35-47; Sara Poggio, Montserrat Sagot, Beatriz Schmukler (compiladoras), *Mujeres en América Latina transformando la vida*, San José, Universidad de Costa Rica, 2001.

15 Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Madrid, Cátedra, 1997, p. 70

16 Las ecofeministas latinoamericanas no tienen la fuerza moral y política de las asiáticas. Son muy pocas, no muy originales en sus planteamientos e incapaces de vincularse desde el feminismo con la defensa radical de la tierra postulada por algunas/os integrantes de los pueblos indígenas. La mayoría de las ecofeministas latinoamericanas son ecologistas mujeres que dan muy poca importancia a su ser mujeres entre sí. Además rechazan la premisa básica de que la mayoría de quienes se benefician de la explotación del planeta son hombres, porque afirman que son los países ricos, o el “norte”, o los no latinoamericanos, o los capitalistas sin darles ninguna ubicación sexo-social. Ahora bien, la brasileña Ivone Guevara, teóloga y ecofeminista, ha hecho un esfuerzo de sistematización de una epistemología crítica del patriarcado y sus incidencias en la dominación de la naturaleza, que le ha costado incluso ser acallada por la Sagrada Congregación de la Fe que preside el cardenal Ratzinger. Cfr. *Intuiciones ecofeministas*, Doble Clic, Quito, 1992

17 La heterorrealidad es una categoría elaborada por los movimientos homosexual y lésbico y es tan omniexplicativa como la de falocentrismo. Esto es, una categoría que abarca desde la imposición de la heterosexualidad como “normalidad” sexual hasta sus deriva.



# Capítulo III

## Las filósofas

La mayoría de las filósofas latinoamericanas que han abordado la existencia del movimiento de liberación de las mujeres en la segunda mitad del siglo XX no dudan en definir la teoría feminista latinoamericana como una teoría política.

Para Ofelia Schutte, cubana residente en Estados Unidos, la teoría feminista es parte de una más amplia teoría de la identidad cultural latinoamericana y su análisis implica la contextualización del concepto de libertad en América Latina<sup>1</sup>. Reconoce que las luchas por la igualdad social y política de las mujeres se originaron en el movimiento sufragista de principios de siglo XX; más aún afirma que las raíces históricas de todo pensamiento feminista están “profundamente arraigadas en la modernidad y, por lo tanto, en la concepción del yo emergente de la tradición humanista occidental”<sup>2</sup>. Sin embargo, ubica en la Revolución cubana y en el feminismo internacional los móviles de la acción de las mujeres, así

como en el impacto que tuvo en la región el arranque, en la conferencia de la Ciudad de México, de la Década de la Mujer (1975- 1985), patrocinada por la ONU. Schutte desconoce, o no da importancia, a los movimientos en favor de los derechos de igualdad entre los sexos que se sucedieron en México y en América Latina durante el siglo XIX y las primeras cuatro décadas del XX<sup>3</sup>, ni a las críticas feministas sobre el control de las mujeres ejercido por el gobierno cubano.

El feminismo latinoamericano, a la vez, puede estudiarse como una acción política de “género”, aunque Schutte no utiliza la categoría antropológica de gender-género, sino una conceptualización de la misma elaborada durante la década de 1970 por el feminismo de lengua inglesa, y en especial por Judith Butler en 1986<sup>4</sup>, con base en la teoría central de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir de que ser es llegar a ser: “uno no nace mujer; se hace”. De tal manera para Schutte, el género es la construcción social con base en un sexo biológicamente dado de lo que nos conforma como mujeres y como hombres en América Latina, aunque en esta construcción, en los países de masculinidad dominante, siempre se privilegian los hombres, a los cuales se asignan los roles correspondientes a las construcciones del género socialmente privilegiado, marcadas a nivel social, cultural y lingüístico (nivel simbólico). Se trata de una definición no esencialista, sino geográfica e históricamente ubicada de las relaciones de género. Schutte sostiene que la conciencia de género, es decir, la conciencia de la condición de desigualdad y de subordinación en que viven las mujeres debido a la asignación de roles inamovibles y jerarquizados según los sexos que actúan a nivel subjetivo y a nivel simbólico, es fruto de la experiencia y de la socialización y que a ella como filósofa lo que le interesa es analizar los conceptos alternativos de género y subjetividad para no caer en “la antigua distinción bipolar entre hombre y mujer, y sus grupos comple-



mentarios de antítesis (yo y otro, mente y cuerpo, verdad y error)”<sup>5</sup>.

Ahora bien, para Schutte la conciencia de que el cuerpo femenino ha sido socializado como el sitio de las construcciones normativas de la feminidad para la apropiación de su capacidad de reproducirse, ha sido “adquirida” por las mujeres latinoamericanas gracias a los numerosos encuentros que se han realizado desde 1981 en América Latina y a las diversas publicaciones que han puesto en contacto a escritoras, intelectuales, militantes políticas, contribuyendo a la expansión del feminismo en la región. Esta adquisición es ambigua: por un lado, ¿de dónde la adquirieron? Por el otro, si generaron los mecanismos para encontrarse y las reflexiones publicadas ¿por qué una filósofa tan interesada en los modos, los símbolos, las ideologías y las prácticas que legitiman las actividades políticas y filosóficas no describe ni analiza los pensamientos que los generan y critican?

Schutte sostiene relaciones académicas de interlocución con la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía y, en México, con la filósofa de la educación y de la ética feminista Graciela Hierro; sin embargo jamás cita a teóricas feministas latinoamericanas en sus escritos y describe desde pautas políticas “externas” las actuaciones de las actrices sociales para un público lector universitario, fundamentalmente norteamericano. Parecería que escribe sobre ellas y para ellas, pero no informa su saber y su reflexión con lo que ellas producen, a pesar de participar en numerosos encuentros de filosofía latinoamericanos.

Es una de los miembros fundadores de la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política, creada en Costa Rica en 1996; pero con el pensamiento latinoamericanista ella no debate en términos feministas y con las feministas no trae a colación el pensamiento generado en la región, como si éste no sirviera para explicar la construcción de los sujetos femeninos ni para analizar su pensamiento político.

Por el contrario, desde la década de los setenta, la doctora Graciela Hierro Perezcastro se ha abocado a una labor fundamental de algo que podría llamarse militancia feminista académica, en las universidades latinoamericanas. No sólo porque muchas de las filósofas que hoy están en otras instituciones académicas fueron sus alumnas en la UNAM, cuando en las década de 1980 esa universidad fue un centro de irradiación de la cultura latinoamericana, sino porque ella misma ha desafiado los temas de los convenios internacionales para insertarse y contactarse con filósofas de los países anfitriones. Conversaciones, debates, cursos dictados por Hierro en los céspedes de muchas universidades han permitido que alumnas y maestras se otorgaran a sí mismas el permiso para expresar en clases sus reflexiones acerca de sus acciones en las calles o en los colectivos de mujeres.

Graciela Hierro, a diferencia de muchas feministas de su generación, nunca militó en un feminismo de colectivo y movilización callejera. Desde finales de la década de 1970, ubicaba en la idea de De Beauvoir el arranque no sólo de una teoría política, sino de una ética utilitaria que postulara, como criterio de juicio moral, la utilidad social de la igualdad de oportunidades de mujeres y hombres<sup>6</sup>. La relación entre ética y política, según ella, se da en dos niveles: 1) en las reglas morales que sirven para orientar los actos de los individuos en sociedad, y 2) en la práctica histórica. Hierro entiende las normas morales como convenciones que pueden ser revocadas si las consecuencias de su cumplimiento no se ajustan al principio de justicia, que se centra en la idea de que diferentes individuos no deben ser tratados en forma distinta. Esto resulta en extremo adecuado para proponer una reforma de la idea de la condición femenina. Por lo tanto, sostiene que: “El lugar y la función que las mujeres ocupan en las sociedades presentes no pueden ser considerados como ya prejuzgados, sea por los hechos o por las opiniones que los

han consagrado a través de las épocas; como todo arreglo social, deben plantearse en cada época en abierta discusión y evaluarse con base en la utilidad social y la justicia concomitante. La decisión ética sobre la condición femenina actual se sustentará en la evaluación que se haga de sus tendencias y sus consecuencias, en tanto éstas son provechosas para el mayor número”7.

En el lenguaje académico mexicano de mediados de la década de los ochenta, todavía no se utilizaba masivamente la categoría de género, que a principios de 1990 se convertiría en una semi-imposición conceptual, y que obligaría a sociólogas como Teresita de Barbieri, que sin embargo resaltó la diferencia entre la positiva igualdad social y jurídica y el desgaste que implicaría la búsqueda de una imposible identidad entre los sexos, y a antropólogas como Marta Lamas, dedicada a la desconstrucción de la figura de la madre y del maternazgo en los sistemas políticos y de parentesco mexicanos, a historiadoras como Gabriela Cano, encargada de resaltar la victimización de las mujeres, a la propia Graciela Hierro, y otras, a defender el ocultamiento de las sexualidades y de la especificidad, politicidad y rebeldía femeninas bajo una categoría que remitía siempre las mujeres a su relación con los hombres, y que por ello mismo resultaba muy cómoda a la teoría feminista igualitaria y a la política internacional8. Género fue desde entonces la palabra que sustituyó mujeres en los documentos de la ONU: impoluta, asexuada, apolítica, ceñía siempre las mujeres a su subordinación con respecto a los hombres. A la vez, los “estudios de género” suplantaron los otrora estudios feministas en las universidades; y ahí nuevamente los hombres se pudieron colar.

No obstante, para Graciela Hierro la categoría central aplicable a la condición femenina era la de “ser para otro”, que según Simone de Beauvoir la situaba en un nivel de inferioridad respecto al otro sexo, negándole toda posibilidad ontológica de trascendencia. “El ser para

otro del que nos habla De Beauvoir se manifiesta concretamente en la mujer a través de su situación de inferiorización, control y uso. Son éstos los atributos derivados de su condición de opresión, como ser humano, a quien no se le concede la posibilidad de realizar un proyecto de trascendencia”9. Esta interpretación de lo masculino como lo propiamente humano, la norma humana, que confina lo femenino en la posición estructural de lo “otro”, aquello que establece la diferencia, implica para la filósofa mexicana un deber ético-político, que coincide con la denuncia del sistema de desigualdad entre los sexos. Coincide, asimismo, con la formulación de la existencia de un sistema de géneros, esto es, un sistema de división sexual y económica del trabajo entre los sexos, y su representación simbólica. En este sentido, Graciela Hierro no tuvo que pasar de una posición rebelde de autonomía feminista y sujetivización femenina (típica del feminismo que se manifestó políticamente en los colectivos de mujeres, colectivos por lo general ajenos a la academia) a la explicación de la lógica interna del patriarcado (que fue tarea propia de los “estudios de las mujeres” en la universidades norteamericanas, de las que salió la categoría de género), para asumir la dirección del Programa Universitario de Estudios de Género en 1992. Para ella, la condición femenina siempre se explicó a través de la división simbólica de los sexos (sus trabajos, sus importancias), que el término género contribuye a aclarar10.

Para Hierro, la política de las mujeres es y debe ser una política de reivindicaciones, pues cuestiona la situación de las mujeres en función de la sociedad (de su inserción en una sociedad de decisiones y simbolización masculinas) y no en función de sí mismas. En 1990, cuando ya utilizaba la categoría de género, escribió que el “fenómeno humano” puede estudiarse en todos sus aspectos para comprender la conducta ética. Estos aspectos, todos de igual valor para el conocimiento de la

vida de las personas, son: sus características socioeconómicas, su localización geográfica, su historia personal y social, su sexo-género, su edad<sup>11</sup> (en este orden). El ser mujeres en sí representaba para Graciela Hierro una variante y no un hecho fundamental de la condición humana.

Sin embargo, en 2001, quizá por la crisis que la victoria de la derecha impone a las esperanzas de cambio a través de las políticas de cuotas y de representatividad al interior del sistema, Hierro radicaliza su postura feminista y se plantea una ética del placer para un sujeto femenino en proceso de construcción, ya menos identificado con su género y más dispuesto a relacionarse con su diferencia sexual: un sujeto necesitado de orden simbólico, autodefinición y autonomía moral, que se escribe en femenino plural: las mujeres<sup>12</sup>. De tal manera, no puede evitar reconocer la centralidad de la sexualidad y del placer para analizar la relación entre poder y saber y por ello se cuestiona sobre la posibilidad de una ética del placer que no sea un ética sexualizada. Con lo cual, implícitamente, Hierro crítica el género como instrumento conceptual para la autonomía moral de las mujeres, pues el género sólo es lo que se piensa propio de las mujeres y de los hombres y no un medio para descubrir y realizar el estilo de vida del sujeto mujeres. La ética del placer se convierte así en una ética para la práctica de la diferencia sexual, visualizada desde varias disciplinas, que permite a las mujeres ser independientes de los condicionamientos sexuales. “La ética feminista se ha ‘sexualizado’ porque las mujeres, en tanto género, nos hemos creado a través de la interpretación que de los avatares de nuestra sexualidad hace el patriarcado. Sin duda, nuestra opresión es sexual; el género es la sexualización del poder”<sup>13</sup>, escribe. Y agrega que la filosofía se re-crea bajo la vigilante mirada feminista, cuyo método implica el despertar de la conciencia, sigue con la desconstrucción del lenguaje

patriarcal y culmina con la creación de la gramática feminista, cuyo fundamento último es el pensamiento materno. De tal manera el género sirve para identificar el imaginario sexual que se construye desde el cuerpo masculino, mismo que una vez identificado permitirá a las mujeres separar sexualidad, procreación, placer y erotismo. Ahora bien, la sabiduría y la ética de las mujeres trascienden este primer paso a través de un proceso de liberación que implica el ejercicio moral de un sujeto que se reconoce libremente a sí mismo y que analiza sus acciones para su buena vida. La doble moral sexual es genérica, la ética del placer es un saber de las mujeres.

La radicalidad feminista en filosofía no es un rasgo fácilmente apreciable. Las descalificaciones y la marginación académica son precios que no todas las filósofas se atreven a pagar, a la vez que es muy difícil justificar en la academia la relación entre la teoría/práctica feminista y el filosofar. Por lo general, la aceptación de los aportes epistemológicos provenientes de los movimientos políticos es lenta y el peso del universalismo, todavía agobiante. Sin embargo, reconociéndose hija simbólica de Sor Juana y de Rosario Castellanos, dos escritoras que filosofaron, Graciela Hierro no sólo ha valorado todo saber femenino, otorgándole valor de conocimiento, sino que se ha ofrecido como “madre simbólica”<sup>14</sup> a numerosas alumnas que necesitaban tender un puente entre su activismo y sus estudios, así como a varias filósofas que se atrevieron a mirar más allá del análisis lógico para pensarse.

Una de sus primeras alumnas, jovencísima a principios de los setenta, fue la mexicana Eli Bartra Murià, que ya era una activista feminista radical y que llegó a postular una estética y una política encarnadas en el cuerpo femenino, y relacionadas entre sí.

En 1979, durante el Tercer Coloquio Nacional de Filosofía, Bartra afirmó que el feminismo es una corriente teórica y práctica que se aplica al descubrimiento del

ser mujer en el mundo (el mundo concreto, el mundo mexicano en este caso). Su batalla se verifica en un doble nivel: la destrucción de la falsa naturaleza femenina impuesta socialmente y la construcción de la identidad de las mujeres con base en sus propias necesidades, intereses, vivencias. Ahí mismo, definió su politicidad sexuada como una lucha consciente y organizada contra el sistema patriarcal “sexista, racista, que explota y oprime de múltiples maneras a todos los grupos fuera de las esferas de poder”<sup>15</sup>.

Bartra fue una feminista autónoma en México; heterosexual y blanca nunca se postuló una especificidad sexual o étnica en el análisis feminista; sin embargo, fue una crítica radical de la doble militancia o de la referencia (que ella consideraba una manera de legitimarse) de las igualitarias a la política de los partidos, los movimientos sociales, los grupos culturales. Hoy, filosóficamente, coincide con que el movimiento feminista es un movimiento político, en cuanto es un movimiento subversivo del orden establecido, una presencia actuante de las mujeres entre sí, un espacio de autonomía que se remonta a la historia de resistencia de las mujeres, para postular un futuro distinto, una posibilidad de cambio.

Para Bartra, la lucha feminista siempre ha sido fundamentalmente política, porque el feminismo es una filosofía política. Lo expresa con la vehemencia de la militante y con la claridad de la filósofa, aun en términos que no podrían ser recuperados por ninguna teórica del feminismo continental europeo —demasiado autónoma en la definición de política para las igualitarias y demasiado relacionada a la existencia del patriarcado para las autónomas— ni por las feministas anglosajonas, ancladas en el análisis del género.

Si bien en los inicios del neofeminismo<sup>16</sup> se hablaba de que lo personal es político y, por lo tanto, la opresión de las mujeres es un asunto político, tres décadas después hay quienes plantean el quehacer de las feministas como

una lucha propiamente política en términos de *real politik*, de la política formal. “Lo personal es político”, significa que las vidas domésticas de las mujeres y las opresiones que padecen tienen que ver con relaciones de poder, con el poder que detentan los varones sobre éstas dentro de un sistema de privilegios que se llama patriarcado. Los embarazos son cuestión personal pero, a su vez, están relacionados con las políticas públicas, las políticas de salud, las demográficas... y el aborto, igualmente. El feminismo (o los feminismos) representa el enfrentamiento con el sistema patriarcal, es la lucha por destruirlo; tiene su razón de ser porque persigue la transformación económica, política, social, ideológica, psíquica y sexual de las mujeres. Estos cambios buscan el mejoramiento, el enriquecimiento, pero a su vez significan un paso más en el proceso general de “humanización” del ser humano. Es una lucha civilizatoria por excelencia, como lo es toda defensa de los derechos humanos; es una lucha contra la barbarie, la injusticia racional, la animalidad que manifiestan, aún hoy en día, unas personas sobre otras.<sup>17</sup>

A principios de la década de 1970, pasó por la autoconciencia, una práctica feminista de pequeño grupo que consiste en escucharse entre mujeres nombrando sentimientos y experiencias individuales para descubrirse en la experiencia de la otra; fue bautizada así por la italiana Carla Lonzi, pero era de origen estadounidense. En 1975, con Lucero González y Berta Hiriart el colectivo La Revuelta organizó un “pequeño grupo” en el que se pudiera reflexionar sobre la maternidad, la doble jornada de trabajo, la sexualidad, la amistad y la política entre



mujeres. “El pequeño grupo es un método de concientización que han creado los movimientos feministas en todo el mundo y que significa un paso importante para las mujeres en el proceso de toma de conciencia de su opresión”<sup>18</sup>.

La serie de golpes militares que desde 1971 asolaron el Cono Sur, arrojando miles de mujeres a la tortura, a la detención y al exilio<sup>19</sup>, y las guerras de liberación nacional en Centroamérica, con su 30 por ciento de mujeres combatientes, impidieron que la práctica de la autoconciencia en pequeños grupos se prolongara como única expresión de la política de las mujeres en América Latina. El aburrimiento, la manifestación primera de su agotamiento, se perfiló más temprano que en otras partes; a la vez, la angustia que provocaba estar constantemente autoconscientes, pero no actuantes, empujó al movimiento a buscar cómo manifestar públicamente el descontento femenino.

Además, los movimientos de mujeres empezaron a presionar sobre los grupos feministas intentando desdibujar las fronteras entre ambos y cuestionando la autonomía feminista. La izquierda –desde otra perspectiva, pero concomitantemente con la derecha– lanzó críticas deslegitimadoras particularmente violentas contra aquellas que se atrevían a reivindicar la autoconciencia, el psicoanálisis y la autonomía como formas de la política de las mujeres y contra aquellas que denunciaban la discriminación y la violencia sexual y doméstica, sin pasar por el combate contra la pobreza y la falta de escuelas y hospitales.

La respuesta feminista de Eli Bartra se manifestó en la organización de los primeros Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (Bogotá 1981, Lima 1983, Taxco 1987) y en la academia. En 1982 estuvo entre las fundadoras del área Mujer, Identidad y Poder, del Departamento de Política y Cultura de la Universidad

Autónoma Metropolitana, en Xochimilco, que desde 1987 imparte cursos de actualización acerca de la condición de las mujeres y, desde 1989, la primera maestría en estudios de la mujer de México. La práctica de discusión del área es semejante a la de la autoconciencia, sólo que enfocada a los estudios de las condiciones de vida y de creatividad de las mujeres, de forma abiertamente multidisciplinaria. Como filósofa se relaciona constantemente y teoriza con historiadoras, antropólogas, psicólogas, sociólogas y escritoras. Es una de las pocas feministas académicas que, en la década de los 90 en México, ha impugnado el uso de la categoría de género para analizar la condición femenina, y que se niega a hablar de América Latina (en realidad, de México) como una sociedad postfeminista, considerando que “vivimos inmersos e inmersas en un neocolonialismo en el que el feminismo está todavía por llegar plenamente”<sup>20</sup>.

Tan alejada de las políticas reivindicativas del feminismo igualitario, como de la separación entre la construcción de la autoridad femenina en pequeños grupos y la actuación en la sociedad del feminismo de la diferencia sexual, Bartra pugna por un feminismo incluyente y respetuoso de las diferencias, así como de las semejanzas, con un marcado temor, y rechazo, de todas las formas de dicotomía y de las identidades fijadas. Busca fortalecer conceptualmente los mínimos comunes que las feministas comparten: la opresión y las múltiples luchas que han emprendido contra esa opresión. Por ello desafía pensamientos aparentemente de vanguardia, como el multiculturalismo o la teoría de la multiculturalidad, el postcolonialismo y el postfeminismo, a los que reprocha el lugar de su origen, es decir su ubicación geopolítica (Canadá, en el norte productor de los criterios económicos neoliberales) y el hecho que niegan cualquier posible punto de contacto entre culturas. En el multiculturalismo no hay respeto de la diferencia, ni siquiera pluralismo, sino cons-

trucción de diversidades culturales de cuño racista que terminan siendo ghettos donde el poder hegemónico de los hombres blancos del norte no se cuestiona. A la vez, el discurso del multiculturalismo permite la descalificación del internacionalismo feminista, impidiendo a las mujeres reivindicar sus derechos humanos pues las agresiones particulares que sufren son reivindicadas por el multiculturalismo como partes inmutables (o sea, ahistóricas y esenciales) de culturas específicas. Entre los peligros del multiculturalismo Bartra diferencia los inmediatos -por ejemplo que en nombre del respeto a la cultura animista de Madagascar se justifique la cliterectomía de una niña de ocho años- de los más profundos que se condensan en la duda sobre la existencia de una cultura hegemónica entre muchas, una cultura o un sistema cultural que se define uno y que crea la otredad de las demás culturas, impidiéndoles en nombre de sus diferencias el acceso a los beneficios que se reserva para sí.

La metodología feminista que utiliza Bartra para analizar la común realidad del sexismo, así como las diferentes ideologías masculinas y femeninas, y el proceso artístico de las mujeres, expresa de manera explícita la relación entre política y filosofía. Esta metodología es “el camino racional que recorre una mujer con conciencia política sobre la subalternidad femenina y en lucha contra ello para acercarse al conocimiento de cualquier aspecto de la realidad”<sup>21</sup>.

Entre las discípulas más recientes de Graciela Hierro, que se le acercaron con una formación analítica propia y una vida académica ya iniciada, destaca la argentina Diana Helena Maffía, conocida en 1986 durante un congreso.

Como Hierro, Diana Maffía es principalmente una feminista que se ha desarrollado en la academia, pero como Bartra es una mujer que construye pensamiento también fuera de las aulas por su vinculación y su interlocución con el movimiento de liberación de las mujeres y, en oca-

siones, como Urania Ungo, no rechaza el trabajo en instituciones del estado para llevar a cabo una política de reivindicaciones de justicia, es decir una lucha legal a favor de las mujeres, como en la Defensoría del Pueblo en la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires. Actualmente está trabajando en la defensa de las y los transgenéricos y las y los hermafroditas, partiendo del cuestionamiento de la normativa de género.

En una entrevista que concedió a Rosario Galo Moya, "Coquena", en México, en la Ciudad Universitaria el 25 de abril de 2002, Maffía<sup>22</sup> afirma que se considera feminista porque cuando habla de filosofía se refiere siempre a algo que podría llamarse una praxis teórica: "Aunque parezca una contradicción en los términos pensar la teoría como una parte del compromiso práctico, social y de acción, que asume una intelectual, y que ha tenido muchos nombres a lo largo de la historia del conocimiento, y pensarla en la transferencia social del conocimiento, yo pienso en la teoría como una forma de práctica y cuando hablo de filosofía feminista, pienso en la teoría filosófica como una forma de praxis feminista".

Maffía, quien es docente de gnoseología en la Universidad de Buenos Aires, define el feminismo como una descripción, como una prescripción y como una praxis. El aspecto de praxis tiene que ver con que su teoría se propone desarticular conceptualmente aquellas construcciones que pudieran ser opresivas, o que pudieran contribuir a la opresión de distintos sujetos, en particular de las mujeres, pero no sólo de las mujeres.

Maffía no define la filosofía por las respuestas que ofrece a los problemas que surgen de la realidad, sino por las preguntas, por los interrogantes y las preocupaciones que tienen que ver con aspectos que van más allá de la vida cotidiana y trascienden las contestaciones de las ciencias o las construcciones de conocimiento usuales; es decir, por una preocupación por los fundamentos de prácticamente todo.

“Este tipo de interrogación, este tipo de pregunta, nos las hacemos todas y todos”, afirma. “Hay preguntas filosóficas. Todos los sujetos tenemos -sobre el mundo, sobre nosotras mismos, sobre nuestra interioridad- preguntas filosóficas y estas preguntas filosóficas pueden ser reorganizadas a través de un pensamiento comprometido, como también pueden ser reorganizadas a través de un pensamiento profundamente disciplinador. Por ejemplo en la discusión sobre el tema de la maternidad, hay feministas que se preguntan: ¿por qué hemos expulsado de los encuentros feministas la preocupación por el tema de la maternidad? Porque le estamos regalando una pregunta muy importante a un pensamiento terriblemente disciplinador, como lo han sido el pensamiento de la medicina, el pensamiento de la iglesia, el pensamiento del derecho y el de la justicia: pensamientos terriblemente disciplinadores que nos asustan (por la experiencia que tenemos de ellos) y frente a los cuales sentimos como un traslado del problema. Yo creo que las preguntas filosóficas, las preguntas que deben ser rescatadas como tales y que deben recibir un tratamiento, lo necesitan desde un pensamiento transformativo como el feminismo”.

Desde el momento en que el filosofar privilegia la pregunta y no la respuesta, el abordaje que tenga esa pregunta no está restringida a una disciplina. Una de las cosas que Maffía enfrenta constantemente es el límite de las disciplinas: “Cuando vos definís una disciplina por su límite, es como si dibujaras círculos en un plano; siempre te van a quedar cosas que no pertenecen a ningún círculo y, por lo tanto, van a quedar fuera del tratamiento de las disciplinas. Mientras si vos privilegiás un punto problemático, un nudo problemático, todo lo que incida en ese nudo problemático te va a servir para revelar, para dar una respuesta con respecto a ese problema.”

Profundamente crítica, Maffía considera que el feminismo cuestiona a fondo los límites disciplinarios, porque

éstos han hecho permanecer sistemáticamente ocultos problemas, experiencias, preguntas, necesidades que han sido fundamentales para la subjetividad de las mujeres. Constituir la propia subjetividad y no ser “heterodesignadas”, es decir designadas desde afuera por la disciplinas existentes, es una consecuencia de haber privilegiado el problema por sobre las respuestas. Ahora bien, la ciencia, la filosofía y la política se preservan como instituciones patriarcales, intentando siempre llevar a las mujeres al “territorio masculino” como condición para su aceptación.<sup>23</sup>

Las herramientas epistemológicas para trabajar la crítica a los límites disciplinarios, como resulta obvio desde esta postura, rompen con algunas limitaciones académicas. Por herramientas epistemológicas, Maffía se refiere a las experiencias, sistematizaciones y conceptos que pueden servir para organizar el conocimiento con respecto al problema en el que pone el privilegio de la pregunta. Los motivos por los que se realimenta la expulsión de ciertas construcciones de conocimiento y de ciertos sujetos de conocimiento en las instituciones, tienen que ver con la limitación de las herramientas epistemológicas aceptadas. Expulsar a quien piensa en términos diferentes mantiene incólume el pensamiento aceptado, pero lo mantiene sin discusión, con las fronteras cerradas, porque si los sujetos cuestionadores, o simplemente diferentes, fueran integrados a la discusión propondrían puntos de vista por lo cuales habría que rearticular absolutamente el concepto en cuestión.

Las mujeres han sido sistemáticamente expulsadas de la construcción de conocimiento, porque basan sus afirmaciones sobre la realidad en cosas que están muy desvalorizadas por la epistemología tradicional; por ejemplo, que una mujer afirme que está absolutamente segura de algo porque tiene una intuición profunda al respecto, o porque se inclina emocionalmente a cierto tipo de respuesta, de ninguna manera es aceptado en la cien-

cia, de hecho ha sido muy desvalorizado. Sin embargo, éstas son herramientas heurísticas muy importantes. Urge discutir, precisamente, cuáles herramientas se van a legitimar en el acceso al conocimiento, porque en cuanto las feministas legitimamos herramientas, habilitamos sujetos para participar en la construcción de ese conocimiento. Y cuando habilitamos sujetos, herramientas nuevas realimentan nuestra posibilidad de conocimiento.

La dialéctica entre qué sujetos participan en la construcción y legitimación de las herramientas y qué cosas quedan adentro y afuera del sistema de conocimiento, es una dialéctica que la filosofía feminista debe desarticular y barajar de nuevo. Si las mujeres van a participar en la construcción colectiva del conocimiento, legitimarán sus propias herramientas cognitivas, no transformándose en esos sujetos que son los únicos legitimados para conocer. La historia está llena de ejemplos de mujeres que han logrado acceder a la ciencia por tomar las herramientas, los patrones científicos tradicionales, como en la policía, como en la religión, como en todo lo demás. Sin embargo, la presencia de esas mujeres no significa nada, porque ingresan a la historia sólo por haber probado que son iguales que el amo.<sup>24</sup>

Ahora bien, la filosofía feminista comienza a desarrollarse en Argentina a mediados de los años 80, finalizando la última sangrienta dictadura militar, gracias a la influencia de tres mujeres filósofas y el eje que las tres pusieron en la ética y la práctica: la exiliada Lugones que regresa después de veinte años en Estados Unidos, la española Amorós y la mexicana Hierro.

Entre las expresiones de democratización estuvo la devolución a la Universidad de su forma normal de gobierno participativo, para subsanar por medio de concursos docentes el vaciamiento académico impuesto por los militares de 1976 a 1986. Un concurso muy importante se abrió para cubrir la cátedra de Ética en la Facultad

de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Entonces: "Casi todos los titulares de cátedra eran varones; en particular, ese concurso estaba precedido por una disputa de machos por el territorio moral legitimado. Así que el concurso era, de por sí, conflictivo, aunque había dos cargos. Pero ocurrió una novedad: se presentó también una mujer. Para colmo, joven; para colmo, casi extranjera (hacía veinte años que residía en Estados Unidos); para colmo, feminista; para colmo, anarquista; para colmo, lesbiana militante. Y para colmo de los colmos, ella, María Cristina Lugones, hacía de cada una de estas inscripciones una oportunidad de discusión ética, de connotaciones absolutamente prácticas y políticas, en lugar de proponer una escolástica sobre Aristóteles y Kant. Al margen del concurso, que obviamente Lugones perdió, un conjunto de diez o doce profesoras de filosofía se juntaron con ella para que les contara qué era eso de la filosofía feminista, que por efecto semántico nos hacía unir dos carriles de la vida que en nosotras se habían dado como paralelas euclidianas. Ella, generosamente, nos dio bibliografía, organizó un seminario y promovió la conformación de una asociación de mujeres en filosofía."<sup>25</sup>

Una segunda influencia importante fue Celia Amorós, filósofa española que en los albores de la democracia fue invitada a Argentina por una asociación socialdemócrata alemana, la Fundación Friedrich Neumann, que promovía la participación de las mujeres, desde la perspectiva de las políticas públicas. Amorós fue a impartir un seminario para mujeres políticas, pero su discurso era netamente filosófico y tenía, además, el ingrediente cautivante del desenfado y la ironía. Una permanente referencia autobiográfica irrumpía con lo subjetivo en lo político; de esa forma directa descubrirían las filósofas argentinas las principales herramientas discursivas retóricas del método feminista. Celia Amorós volvió varias veces y también



acogió a filósofas argentinas para trabajar un tiempo en su seminario permanente sobre Iluminismo en la Universidad Complutense de Madrid, generando en el medio polémicas y pasiones con sus posturas teóricas y políticas.

La tercera influencia fue precisamente Graciela Hierro, que Maffía y sus colegas conocieron en 1986, en un congreso de filosofía en la ciudad de Córdoba. Se habían enterado que con la delegación mexicana había viajado una filósofa feminista y querían conocerla. Maffía había querido inscribir en el congreso una mesa específica sobre filosofía feminista, pero su presidente, Osvaldo Guariglia, la había rechazado agregando, entre carcajadas, que en el próximo congreso le ofrecería una mesa junto con los homosexuales, demostrando los gravísimos problemas de categorización nada menos que del director del Instituto de Filosofía, creador de la maestría en Ética Aplicada, que hoy incluye un taller específico sobre Género y Ética.

En muchas ocasiones, Maffía se ha preguntado si Guariglia y sus colegas han cambiado en los últimos 15 años. Según ella, existen hoy formas tan anodinas de enfocar el tema de Género y Ética que resulta inocuo para el poder académico tradicional cumplir con la etiqueta de la corrección política. Y eso es lo que está en el centro de lo que le interesa discutir con las demás académicas feministas latinoamericanas.

Maffía recuerda:

Lo cierto es que no sabíamos en el congreso del 86 dónde encontrar a Graciela Hierro. Sus colegas mexicanos decían no saber dónde estaba hospedada, por lo que resolvimos aplicar el método inductivo: recorrimos uno por uno los hoteles preguntando, hasta que la encontramos. Conocer a Graciela fue una fiesta para el alma. Por algún motivo esperaba una mujer

adusta, con ciertas de líneas de expresión amarga de tanto navegar contra la corriente y rápidamente me enteré lo buena que es la Ética del Placer para mantenerte joven y bella.

Graciela nos acompañó en una locura colectiva. Hicimos esa reunión académica que no nos habían permitido en el congreso, al aire libre. Una reunión rebelde a la que vinieron otras colegas y así nos enteramos, además, de que Graciela estaba organizando un primer congreso de filosofía feminista, absolutamente pionero, en México, al que dos de nuestras colegas asistieron. La historia, luego, es de un crecimiento paulatino. Y quiero destacar cómo me impresionaron a lo largo de quince años y cómo influyeron sobre mí esa suave irreverencia que la caracteriza, la profundidad existencial e, incluso en el sufrimiento, su goce profundo de la vida, su pasión por la amistad.

En 1990, Maffía estuvo entre las organizadoras del segundo congreso de filosofía feminista en Buenos Aires, pocos días antes del V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, donde con Graciela Hierro y otras colegas brasileñas y chilenas abrieron un taller de ética. “Creyendo que venían pocas mujeres, pedimos un saloncito para quince, pero vinieron 80 y, además, debimos continuar la sesión al día siguiente en el hotel y, como incluso allí se desbordó, nos reunimos al tercer día en la plaza al aire libre. Lo nuestro con Graciela, evidentemente, es el aire libre. Graciela hablaba de la Ética del Placer, yo de la epistemología feminista, y nuestra amiga Clara Kuschnir de filosofía política feminista”.

Sin embargo, en 1996, de regreso de un viaje a México, para participar en el congreso nacional de filosofía que se efectuó en Chihuahua, Diana Maffía se enteró

que durante su ausencia había sido eliminada de la comisión directiva de la Asociación de Mujeres en Filosofía, de la cual era una miembro destacada. En Chihuahua había participado en una mesa sobre Las mujeres y el mal, donde había afirmado que la maldad es siempre fruto de la marginación.<sup>26</sup> Los fraccionamientos son una práctica común en los grupos políticos y de reflexión universitarios argentinos, sin embargo era claro que se había producido una división desde el proyecto original de la Asociación, donde se plantearon dos estrategias divergentes. La primera preveía que los estudios filosóficos de género se agregaran al currículum tradicional de la carrera, insertándolos en los métodos reconocidos por la filosofía, sus divisiones temáticas usuales, en un diálogo que los incorporaba sin descalificar ni poner demasiado en duda lo ya construido históricamente. Una estrategia asimilacionista que fue muy rechazada por el ala radical del movimiento feminista, aunque al interior de la Universidad tuvo un éxito que se expresó en el sentido académico tradicional: publicaciones en revistas filosóficas reconocidas, designaciones en lugares de decisión, financiamiento de becas y proyectos de investigación, reconocimiento de sus “pares”.

La segunda estrategia filosófica fue subversiva: pretendía desnaturalizar lo instituido, cuestionar las jerarquías, no reconocer las investiduras consagradas, ignorar las formas tradicionales del reconocimiento académico, privilegiar la acción y el compromiso con el movimiento de mujeres para deshacer la barrera que se interpone entre la academia y el mundo de la vida. Esta estrategia, a la que apuntó Maffía, no fue tan bien recibida ni fue premiada. Ni siquiera se aceptó su convivencia en una misma comunidad de mujeres filósofas, de ahí que ésta se rompiera.

A pesar de haber optado por uno de estos modelos, Maffía se opone a considerarlos dicotómicos, apuntando

de esta manera al saneamiento de la grieta más profunda en la que ha caído el pensamiento/acción del feminismo de la década de 1990. “El feminismo pretende rebasar la dicotomía entre lo femenino y lo masculino para vivir “otras” opciones, terceras, cuartas, infinitas, a la vez que su universalidad, pero no ha podido superar la tendencia dicotómica interna entre un pensamiento de las políticas públicas, aparentemente ligado, casi “destinado”, a convertirse en un instrumento de la mediatización de la radicalidad feminista y un pensamiento que pretende transitar los límites que subyacen en todas las culturas (los límites del patriarcado) mediante una autonomía absoluta de todas las instituciones. Frente a esta paradoja, ¿qué es bueno para la filosofía feminista?”<sup>27</sup>

Parafraseando a Kant, Maffía considera que la acción sin teoría es ciega y la teoría sin acción es vacía, así que define el feminismo diciendo que es la conjunción de tres enunciados: uno descriptivo: en toda sociedad las mujeres están peores que los varones; un segundo prescriptivo que afirma que no debería ser así; y uno práctico que implica el compromiso de hacer lo que esté al propio alcance para impedir que esa desigualdad ocurra.

Esta concepción de la filosofía feminista se relaciona profundamente con la desarticulación de sistemas de poder opresivos, aun al interior del sistema académico. Desde este enfoque, no es una filosofía hecha por mujeres sobre las mujeres, sino un pensamiento que arranca de la autoconciencia de la propia situación con respeto a los hombres y se compromete a tomar en cuenta las relaciones de género como significativas y a considerar la teoría en relación con una práctica comprometida con la emancipación de jerarquías injustas impuestas arbitrariamente.

Para Maffía cuando en las universidades, en lugar de los filósofos tradicionales, las estudiantes pueden acercarse a un menú de filósofas feministas previamente con-

sagradas, se fomenta una transmisión del saber feminista que consiste en cotejar sus textos, sus usos del lenguaje teórico, sus debates, los comentarios y fuentes. El peligro es que esta estrategia de estudio, lentamente, va formando una nueva escolástica, un nuevo disciplinamiento que hace perder a los estudios feministas su capacidad de fungir como herramienta de una radical toma de conciencia, de inducción a cambios personales y colectivos. “Heredamos, además, un repertorio de problemas y liderazgos intelectuales que no siempre responden a nuestras preocupaciones y, por eso, como señalaba Husserl en La crisis de la ciencia europea, la producción teórica va perdiendo de a poco su sentido porque se cristaliza como un producto acabado en lugar de reconocer sus raíces en los intereses de la vida común”.

Hacer filosofía feminista no implica ofrecer algo caótico, sino más bien desprejuiciado: la libertad en la elección de temas a tratar, el intercambio con otras disciplinas que en filosofía todavía se consideran algo contaminantes, la discusión de los mismos criterios de demarcación de la filosofía, la demarcación disciplinar, el privilegio del problema complejo por sobre el enfoque específico y el desocultamiento de los motivos que la filosofía ha desechado como no significativos y que pueden ser recuperados con nuevos sentidos.

Diana Maffía pone por ello mucha atención en el quehacer de sus colegas. Actualmente las filósofas argentinas están trabajando en muchísimos problemas: la relación entre género y construcción de la ciudadanía, la epistemología feminista, las relaciones entre género, diferencia sexual y ética de la investigación en bioética, así como entre feminismo y subjetividad, las implicaciones del multiculturalismo en el cuerpo como construcción.

El problema del cuerpo, en particular, atrae muchísimo su atención por sus implicaciones en la construcción de

los saberes filosóficos. El cuerpo hasta muy recientemente no era un tema para la filosofía, sino más bien lo que debía abandonarse para hacer filosofía. La preocupación por la mente, lo universal, lo abstracto, lo racional dejaba al cuerpo mudo, neutralizado, mecanizado, convirtiéndolo en insignificante.

Quizás la recuperación filosófica contemporánea del cuerpo a la que se suscribe Maffía sea deudora de Maurice Merleau-Ponty, quien retoma las ideas del último Husserl sobre el mundo de la vida para hacer de la conciencia no una mera espectadora, un mero testigo, sino una conciencia comprometida, involucrada en el mundo, hecha una con el cuerpo. El ser en el mundo de Merleau-Ponty está sumergido, implicado y orientado al mundo, disolviendo y volviendo dudosos los límites entre lo mental y lo físico, entre lo psicológico y lo fisiológico. En *Fenomenología de la percepción* dice que la unión del alma y el cuerpo no está sellada por un decreto arbitrario entre dos términos externos el uno al otro: el uno objeto, el otro sujeto. Si “soy mi cuerpo”, se cumple a cada instante en el momento de la existencia, el cuerpo se torna, así, un ser imprescindible del ser en el mundo y una condición previa de toda acción con conciencia, de toda intervención que transforme al mundo natural en cultural. El anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre.

Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* retoma estas ideas, en el sentido de que poseemos un cuerpo que es, a la vez, una cosa del mundo y un punto de vista sobre el mundo: “La mujer, como el hombre, es su cuerpo; pero su cuerpo es distinto de ella”.<sup>28</sup> Tomar conciencia del mundo no es un acto de conocimiento donde la conciencia aparece como autónoma y separada de lo que conoce, sino que es una experiencia que requiere un cuerpo viviente en relación no sólo con el mundo, sino también con otros cuerpos, con otros seres. Nuestro cuerpo no es solamen-

te lo que describen las ciencias, un cuerpo inerte, sino fundamentalmente, el cuerpo vivido, la carne, como la llama Merleau-Ponty, el cuerpo viviente que reelabora en cada experiencia los significados individuales y culturales.

Una diferencia importante entre Beauvoir y Merleau-Ponty es la determinación del carácter sexuado de este cuerpo en su situacionalidad. El filósofo existencialista le daba importancia a la sexualidad, pero como algo difuso y expresado en toda experiencia humana. Beauvoir, como existencialista en tránsito hacia el feminismo, va a prestar especial atención a la diferencia sexual, al efecto biológico, histórico y biográfico, que hace de nuestros cuerpos un varón o una mujer. Beauvoir fundamenta cómo este cuerpo se determina como macho o hembra, no por puras razones biológicas, sino en la mediatización que la cultura, las leyes, las condiciones económicas y sociales producen. Y tiene como objeto el aliento o la imitación de las experiencias que nos permiten trascendernos o no y que mediatiza la percepción misma de nuestro cuerpo y la de otros cuerpos. Lo biológico, según lo analizó Beauvoir en 1948, resulta ser definido por lo cultural, con lo cual según Maffía inicia la larga cadena de reflexiones filosóficas que hoy ocupan a las feministas y que todavía encuentran enorme resistencia en la cultura patriarcal.

Precisamente, el núcleo de ideas más reaccionario contra el cual choca el feminismo y el humanismo en general, es el que establece una naturalización de los lugares sociales por razones, entre otras cosas, de un sexo también naturalizado. Ese núcleo de ideas conservador tiene mucho de político, de poder político, que en Argentina se expresa principalmente por la iglesia católica y las estructuras ejecutivas asociadas a ella, fundamentalmente la educación y la justicia, donde difícilmente puede sostenerse un ministro que no le sea afín.

Algo que una no elige, la genitalidad biológica, determina de modo inamovible, el sexo y el género correspon-

diente a esa persona y con ello el inamovible lugar que ocupa en la sociedad: cuáles bienes culturales les son propios y les son ajenos, cuáles son sus obligaciones y derechos. Tal como señalaba Aristóteles en la *Política*, por naturaleza el amo es superior al esclavo, el adulto al niño y el varón a la mujer; en la naturaleza de uno está mandar, en la de otro, obedecer y la virtud consiste en el perfeccionamiento y desarrollo de la propia naturaleza. O sea que, entre las feministas, no hay ninguna virtuosa, porque no han desarrollado su obediencia, como indicaba el maestro Aristóteles.

El corsé conceptual todavía perdura, pues su primer paso estableció una dicotomía, es decir, un par de conceptos exhaustivo y excluyente. Exhaustivo porque se supone que ese par de conceptos, por ejemplo el par macho-hembra, agota el universo del discurso, no hay una tercera o cuarta posibilidad. Todas las posibilidades del ser sexuado caben en el par dicotómico. Se aplica así el principio de la lógica aristotélica del tercero excluido. El par conceptual también es excluyente porque si un individuo puede ser categorizado con uno de los conceptos, automáticamente queda excluido del otro. Si cumple las condiciones que definen al macho, no sólo sé que es macho, sino también que no es hembra. Se aplica aquí el principio lógico de no contradicción.

El segundo paso del corsé conceptual, es la jerarquización del par, invariablemente unida a esta diferencia; toda diferencia se hace, así, jerárquica. El par conceptual siempre implica que uno es superior y otro inferior. La lógica aristotélica tiene la fuerte afirmación metafísica de ser, a la vez, una condición del pensamiento, del lenguaje y de la realidad. Es una fuerte determinación del carácter necesario, esencial, de las dicotomías presentadas no sólo en sus diferencias, sino también en sus jerarquías. Difícil para el pensamiento escapar a este imperativo, sobre todo para aquellos sujetos, en particular las muje-



res –aunque no sólo ellas- que han quedado sistemáticamente al margen de la legitimación cultural.

La expulsión de las mujeres del ámbito de producción de conocimiento no es ajena a esta dicotomía. El poder de este sistema de pensamiento consiste en que al superponer el par masculino-femenino a los pares tradicionales ya jerarquizados (mente-cuerpo, universal-particular, abstracto-concreto, racional-emocional, identidad-alteridad, producción-reproducción), éstos se sexualizan y refuerzan con ello la jerarquía entre los varones y las mujeres. Al restarle cualquier valor cognitivo a las cualidades asociadas con lo femenino, aseguran de que las mujeres no tengan con qué revertir la lógica dicotómica.

Un corsé en cuatro pasos simultáneos: primero, elaboración de las dicotomías; segundo, jerarquización; tercero, sexualización; y cuarto, exclusión del valor cognitivo al lado femenino del par.

¿Por qué las mujeres no pueden pensar? Porque están definidas por el cuerpo y no por la mente. Este empeño ideológico, cuya consecuencia directa es la exclusión de las mujeres de todo ámbito de conocimiento fue, precisamente, lo que impidió ver en el cuerpo una condición epistémica clave y es lo que hace tan rico y promisorio el tratamiento del tema. Las feministas lo vieron desde los principios de su reflexión y, según Maffía, por ello comenzaron a discutir la vinculación misma entre sexo y género, la posibilidad de despegar el género de la corporalidad.

El cuerpo es el enclave de muchas determinaciones, no sólo el sexo, sino también los rasgos étnicos, el color, la edad, la discapacidad física, que la revisión feminista considera de modo no esencialista. Retomando un poco la situacionalidad de Beauvoir y también las ideas de desterritorialización y viajes nómades de Deleuze y Guattari, lo expresa así Rosi Braidotti: el punto de partida de la mayor parte de las redefiniciones feministas de la subjetividad es una nueva forma de materialismo que

desarrolla el concepto de materialidad corporal, poniendo énfasis en la estructura corporizada y, por lo tanto, sexualmente diferenciada del sujeto hablante. En consecuencia, reconcebir las raíces corpóreas de la subjetividad es un punto de partida para iniciar un proyecto epistemológico del nomadismo.

El cuerpo o la corporización del sujeto no debe entenderse como una categoría biológica ni como una categoría sociológica; más bien es un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico. En otras palabras, el énfasis feminista en la corporización va de la mano con un repudio radical del esencialismo. En la teoría feminista, una habla como mujer, aunque el sujeto mujer no es una esencia monolítica definida de una vez y para siempre, sino que es más bien el sitio de un conjunto de experiencias múltiples y complejas y potencialmente contradictorias, definido por variables que se superponen, tales como las de clase, raza, edad, estilo de vida, preferencia sexual y otras. Una habla como mujer con el propósito de dar mayor fuerza a las mujeres, de activar cambios en su condición simbólica. Esta es una posición radicalmente antiesencialista.

También argentina, María Luisa Femenías es fruto de la generación de filósofas a la que la española Amorós abrió las puertas al estudio crítico de las mujeres como producto de los discursos de la filosofía, pero que no pudieron separarse de su formación inicial ni producir una obra feminista por su separación del movimiento de mujeres. Femenías vincula el feminismo con la política; sin embargo, no lo estudia como un movimiento de mujeres que impugnan una realidad dada, sino lo justifica porque el origen de la discriminación femenina proviene de la política, más aún es el eje alrededor del cual Aristóteles articula la relación de dependencia, por su inferioridad, de las mujeres. Aunque parezca contradictorio, el fortalecimiento de la política se erige sobre la

base de la metafísica que, a su vez, encuentra su justificación última en la biología.

La filosofía oficia como discurso de legitimación de la ciencia, pero la ontología, donde la “materia” aparece como la categoría para la conceptualización de lo femenino, necesita de un gran relato biológico para demostrar que las mujeres son amorfas y pasivas por naturaleza y, por lo tanto, no aptas para la vida pública. “El sistema aristotélico es un relato legitimador de la inferioridad de las mujeres y de un patriarcado de carácter paternalista y protector. Tal es el caso de algunos pasajes retóricos en las obras biológicas, algunas analogías y la presencia o ausencia de ciertos términos que recoge acríticamente su metafísica y que aportan, en definitiva, su fundamentación última al sistema patriarcal aristotélico”<sup>29</sup>. Aristóteles fundó así lo que con el tiempo se convertiría en un “paradigma patriarcal” con el que se estudian la biología, el carácter, el lugar histórico-político y las actividades de las mujeres. Este paradigma es el sistema de pensamiento del patriarcado, lo constituye y regenera desde el androcentrismo (o sea, la forma de percibir el mundo desde la óptica exclusiva de los hombres), que en algunos casos extremos puede ser agresivamente misógino o, como en la mayoría de los casos según el modelo aristotélico, paternalista y protector. Cuando atribuye la racionalidad per se a los hombres, nos dice Femenías, Aristóteles sobre especifica a los hombres en detrimento de la actividad política de las mujeres e instaura una falacia filosófica, la del doble criterio, según el cual la racionalidad considerada positiva en los hombres es vista negativamente en las mujeres, porque mujeres y hombres son validados por investigaciones y observaciones basadas únicamente en las acciones y pensamientos del sexo masculino. “No hay, pues, un único estándar sino dos; o, en otras palabras, uno sólo pero genéricamente sesgado”<sup>30</sup>. Ahora bien, el paradigma patriarcal sigue actuando porque,

recuerda Femenías, la filosofía de Aristóteles ha permeado de tal forma la cultura occidental que ha dejado a las mujeres presas durante siglos de un continuo ahistórico. Desde él, los conceptos de ser humano y hombre son tratados como sinónimos, produciéndose un solapamiento que excluye a la mitad del género humano. “La forma del universal se solapa con la de la mitad de la especie (los varones), lo que obviamente excluye a la otra mitad (las mujeres) por razones de nacimiento”<sup>31</sup>.

Aunque integrante de la Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, Femenías no ubica su reflexión en un contexto geográfico históricamente determinado. Ella estudia la “cultura occidental”, no la cultura occidentalizada de Latinoamérica, y ello la liga a la necesidad de interpretarse desde una universalidad que, sin embargo, ha desconstruido con respecto al androcentrismo filosófico, eso es a la necesidad de ser reconocida desde un poder externo y superior como una “igual”. Contradictoriamente, Femenías se ubica al interior de la reflexión política de las mujeres, no se sale de su cuerpo sexuado para pensarse; no se extraña en la otredad masculina, pero se sale de su realidad cultural que, si llevamos hasta el fondo el discurso de la antropología feminista anglosajona, construye los sistemas sexo/género.

Como muchas académicas latinoamericanas, Femenías tiene una verdadera obsesión por definir la importancia de los “estudios de género” y volver necesaria la categoría de gender para la filosofía feminista y la política de las mujeres. Pareciera como si el uso de la categoría gender volviera inteligibles o validara desde la academia de lengua inglesa los estudios de las latinoamericanas, y las hispanohablantes en general.

Femenías presentó su doctorado en la Universidad Complutense de Madrid donde interactuó largamente con Celia Amorós, quien la remitió constantemente al análisis de la legitimación patriarcal del discurso filosófico antife-

menino<sup>32</sup>. Asimismo, estudió con una de las filósofas más interesadas en desentrañar cómo los antiguos griegos identificaron las mujeres con el enigma, es decir con la paradoja de un lenguaje que pretende relacionarse con el universo femenino cuando uno de los miedos del hombre griego es el miedo a que la mujer se le convierta en interlocutora, la vasca Ana Iriarte, autora de *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*.<sup>33</sup> Esta doble influencia, aparentemente contrastante, ha llevado a Femenías a estudiar a Aristóteles y su influencia para examinar los modos en que se articula la discriminación de las mujeres desde la metafísica hasta la ciencia y la política, para luego agregar como un sombrero que esta articulación es “genérica”. Un sombrero beauvoiria-no-butleriano, una cobija franco-hispano-estadounidense.

Claramente consciente de que las académicas anglosajonas de los setenta desarrollaron la categoría de *gender-género* para entender por qué los sistemas binarios que oponen el hombre a la mujer, lo masculino a lo femenino, derivan en un orden jerárquico, Femenías asume que la categoría “género” sirve para entender cómo toda la sociedad está sometida a una jerarquización “genérica”, o sea cómo invisibiliza e inferioriza sistemáticamente las mujeres en beneficio del “género” masculino. Este “sesgo genérico”, como ella lo define, sienta las bases filosóficas de la socialización de hombres y mujeres con base en la incapacidad de las mujeres para alcanzar el modelo masculino que Aristóteles presenta como rasero. Asimismo, da cuenta de unas diferencias sexuales que se convierten en desigualdades de género y actúan a lo largo de toda la historia de la filosofía en la relación que existe entre los campos de la ontología, la ciencia y la política.

En *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Femenías recorre el pensamiento filosófico feminista euro-estadounidense para demostrar las

incongruencias de las posiciones franco-italianas acerca de la diferencia, según una línea marcada por las ideas de Celia Amorós de que el feminismo de la diferencia como cualquier pensamiento posmoderno desestima la relevancia de la razón, y fustigar los estudios poscoloniales de la India anglosajona y los estudios culturales de la frontera México-estadounidense en cuanto su abordaje de la realidad (la inconmensurabilidad de las relaciones entre las mujeres y los hombres de cada etnia entre sí) “no deja de tener aristas indeseables puesto que la inconmensurabilidad impide el acuerdo, la crítica, la persuasión y el enriquecimiento mutuo de los conceptos”<sup>34</sup>. A lo largo de todo el libro, la filosofía feminista está representada por filósofas no latinoamericanas, debatiendo entre sí y constituyéndose de tal forma en las descendientes, en las “hijas”, obedientes o no, de Simone de Beauvoir. Sin embargo, hacia finales del libro, Latinoamérica aparece como el lugar desde donde analizar toda la historia de los pensamientos feministas por ser, una vez más, un espacio *in fieri*, no terminado, donde el derecho de las mujeres a la diferencia debe encontrarse con su deber de construir la democracia, con su supuesto deber de fortalecer e incentivar la participación de las mujeres en las instancias de representación política básica.

El camino de la conciencia política feminista visualizado por Eli Bartra para analizar la creatividad artística de las mujeres, es retomado desde lejos por Femenías cuando opina que la política es un producto del pensamiento que construye tanto la igualdad como la diferencia, pero aterriza realmente en Panamá donde la filósofa Urania Ungo Montenegro lo desarrolla para analizar la voluntad de las mujeres latinoamericanas de diseñar alternativas a la identidad subordinada y de crear proyectos alternativos a las formas de dominación vigentes<sup>35</sup>.

Ungo hace un recorrido histórico de los escenarios políticos de América Latina, examina las dificultades de la

construcción del movimiento feminista y sus conceptualizaciones y, finalmente, sintetiza los debates actuales entre las feministas latinoamericanas<sup>36</sup>. Su idea de la teoría feminista es que se trata de un pensamiento construido sobre los fenómenos políticos, según una idea postulada dos décadas antes por la más importante teórica de la resistencia política feminista a las dictaduras y al patriarcado latinoamericanos, la chilena Julieta Kirkwood.

Militante política influida por el pensamiento socialista de cuño latinoamericano, Urania Ungo, a finales de los ochenta, escribió una historia de las mujeres centroamericanas, *Subordinación genérica y alienación política: el discurso de las organizaciones de mujeres de la región centroamericana*<sup>37</sup>, durante cuya redacción se acercó a Solange Oullet (Québec), Sara Elba Nuño (México) y Elizabeth Álvarez (Guatemala), con quienes conformó el Comité Feminista de Solidaridad con las Mujeres Centroamericanas (COFESMUCA) y con quienes transitaría, en un segundo momento, del análisis político a “colocar en el centro de la discusión intelectual y política las relaciones interpersonales, negando toda la mística que las envolvía como relaciones naturales y sin poder”<sup>38</sup>.

Pese a que fue directora de la Dirección Nacional de la Mujer y secretaria técnica del Consejo Nacional de la Mujer, del Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez y la Familia de 1996 a 1999, nunca dejó de reconocerse como feminista autónoma y como maestra de teoría feminista en la Universidad de Panamá. Según Ungo, “el feminismo es el movimiento social que ha realizado los desafíos más fundamentales al orden de la cultura occidental evidenciando las formas en que se generan el dominio patriarcal, la violencia y la guerra y como éstos se cruzan y articulan con las desigualdades sociales y opresiones de todo tipo”<sup>39</sup>. Por lo tanto, define la teoría feminista como la teoría política de las mujeres y afirma

que las reflexiones de las feministas latinoamericanas sobre las relaciones entre las mujeres y la política, así como los debates que las prácticas políticas de las mujeres suscitan dentro del feminismo, son los elementos centrales del pensamiento y la acción en América Latina<sup>40</sup>.

La historia de las ideas filosóficas feministas en América Latina es, para Ungo, la historia del pensamiento político de las mujeres, así como el análisis de su historicidad. Comprender el significado que el feminismo puede tener hoy en América Latina, implica “pensar que la presencia activa y ferviente de las mujeres en la base de distintos movimientos sociales y políticos no corresponde con su ausencia de los lugares del poder y las decisiones”<sup>41</sup>. Para ello reelabora las teorías historiográficas de Asunción Lavrín y la práctica de historia del presente de Edda Gabiola. Ungo intuye que las dos historiadoras no se acercan de la misma forma a la historia de las mujeres.

Considero brillante la intuición de Ungo porque, a la luz del debate que enfrenté sobre su tesis en historiografía feminista latinoamericana con mi alumna Renata Ruelas Romo, nos resultó clara la necesidad de diferenciar las historiadoras de las mujeres de las historiadoras feministas. Lavrín es una historiadora de la Colonia y de la Independencia que descubre y pone en evidencia a las mujeres en las épocas históricas que conforman su objeto de estudio, para terminar de describir y entender la complejidad de ese mundo en transformación. Gabiola, en cambio, es una historiadora feminista que estudia a las mujeres, analizando a las épocas y las geografías sociales para entender cuáles son sus condiciones específicas y cuáles sus posibilidades de acción. Esta es la diferencia sustancial que encontramos entre quien hace historia de las mujeres, entre ellos historiadores hombres de gran talento, y las historiadoras feministas. El primer grupo es más amplio y más antiguo y, debido a la actual influencia de la



Escuela de los Annales en la historiografía latinoamericana, ahora totalmente aceptado por las academias. En él se encuentran los historiadores Asunción Lavrín, Solange Alberro, Pilar Gonzalbo, Josefina Muriel, Pablo Rodríguez, Sergio Ortega Noriega y Lourdes Villafuerte, entre muchos otros. El segundo grupo es bastante más reducido, relativamente marginado, aunque cuenta con representante de la talla de Julia Tuñón, Ana Arroba, Ana Lau, Edda Gabiola y Araceli Barbosa que se dan la palabra en cuanto mujeres y se reconocen una autoridad para autorrealizarse como historiadoras, trabajando temas de interés para el colectivo femenino. Por lo general, el primer grupo introdujo el tema de las mujeres en el interés historiográfico, abriéndose camino a lo largo de cincuenta años y hoy encuentra de enorme utilidad la categoría de género para ubicar a las mujeres al interior de las construcciones económicas y simbólicas de la época estudiada. Las historiadoras del segundo grupo, aun cuando usan el género para describir las relaciones entre los sexos al interior de una cultura, cuestionan la categoría porque les queda apretada para estudiar la complejidad de los fenómenos históricos concernientes a las mujeres cuando están entre sí.

Aunque reducido, con mi alumna también visualizamos un tercer grupo de historiadoras: las que se enfrentan a un periodo o un fenómeno histórico desde la perspectiva de las mujeres, poniendo la diferencia del ser mujer al centro del análisis político, cultural, social y económico y analizando a las actividades masculinas desde su realidad de actividades parciales, que no expresan la totalidad de un momento<sup>42</sup>.

Ahora bien, desde una perspectiva filosófica latinoamericanista, cuestionadora de la historiografía, Ungo además de registrar el tránsito de las mujeres en los espacios públicos, se cuestiona sobre qué esperaban y esperan las mujeres de los múltiples movimientos en los

que se inscribieron y del movimiento feminista, tanto el autónomo como el “popular” y el que se relaciona con las organizaciones no gubernamentales de mujeres en diálogo con el Estado para el logro de “reivindicaciones de género”.

## Notas del capítulo III

1 Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, Albany, State University of New York Press, 1993, p.207

2 Ofelia Schutte, “Crítica de la normatividad del género”, en Graciela Hierro (coord.), *Diálogos sobre filosofía y género*, UNAM/Asociación Filosófica de México, México, 1995

3 Existieron organizaciones estrictamente políticas, de características nacionales y/o continentales, tanto de tendencia liberal como socialista: La Sociedad Protectora de las Mujeres, en 1904, se autonombró “feminista” (Ciudad de México); Las admiradoras de Juárez, en 1906, en Yucatán, pelearon por los derechos liberales de las mujeres; en 1916, en la misma región sureña de México se dieron dos Congresos Feministas; en Brasil, se organizaron, en 1910, el Partido Republicano Femenino y, en 1922, la Federación Brasileña para el Progreso Femenino para pelear por el derecho a la libertad de pensamiento, el voto a las mujeres y la protección de la mujer trabajadora y sus hijos; en 1919, en Colombia, se crearon pocas pero firmes asociaciones, como el Centro de Redención de la Mujer de Montería, que denunciaban la situación de las mujeres trabajadoras y exigían garantías para la “persona y los intereses” de las mujeres; la Liga Panamericana de Mujeres reunió mujeres de casi todos los países americanos; en 1922, se fundó en Chile el Partido Cívico Femenino cuyo sentido era la preparación ciudadana de las mujeres; en 1928, la Unión Femenina de Chile; en 1935, el Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres de Chile; el Club Internacional de Mujeres y la Asociación de

Obreras Intelectuales, de inspiración socialista, se fundaron en México en 1937. En México, en 1935, el Frente Único Pro Derechos de la Mujer representó la primera alternativa de organización independiente al estado que tuvo por objetivo central la obtención de derechos para la mujer. Cfr. Instituto de Formación Profesional de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal, *Mujeres, Derechos Humanos y reclusión, Memorias del Diplomado*, México D.F., 1 de abril-21 de octubre de 2000, pp.7-13; *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomo II. Mujeres y sociedad*, Norma, Bogotá, 1995, p.322-357; Edda Gabiola, Ximena Jiles, Lorella Lopresti y Claudia Rojas, *Queremos votar en las próximas elecciones: Historia del movimiento femenino chileno 1913-1952*, Co-edición, Santiago de Chile, 1986

4 Judith Butler, "Sexo y género en Simone de Beauvoir", en *Mora*, n.4, Buenos Aires, 1998

5 Ofelia Schutte, "Crítica a la normatividad de género", Ob. cit, p. 62.

6 Graciela Hierro, *Ética y feminismo*, Ob. cit.

7 Ibidem, pp. 93-94

8 Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México D.F., Miguel Ángel Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género, 1996 (en esta compilación ningún texto es de una autora latinoamericana); Marta Lamas y Frida Saal, *La bella (in)diferencia*, México D.F., Siglo XXI, 1991; Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1993; etcétera. A estos libros, debe agregarse la descalificación, en congresos, folletos y revistas (fem, debate feminista, etc.), de los estudios que se remitieran a categorías feministas anteriores, como patriarcado, a la diferencia sexual, a los análisis radicales de la condición de las mujeres, a los estudioslésbicos. Libres de esta tendencia arrasadora quedaron sólo las integrantes del Departamento de Política y Cultura del plantel Xochimilco de la Universidad Autónoma Metropolitana.

9 Graciela Hierro, *Ética y feminismo*, Ob. cit., pp.13-14

10 Ver a este propósito los libros de la filósofa “nómada” Rosi Braidotti: *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000; y *Dissonanze. Le donne e la filosofía contemporanea. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*, Milán, La Tartaruga edizioni, 1994.

11 Graciela Hierro, *Ética de la libertad*, México D.F. Editorial Fuego Nuevo, 1990, p.35

12 Graciela Hierro, *La ética del placer*, Ob. cit., p.14

13 Ibidem, pp. 9-10

14 Hierro usa el término en sentido amplio, pero la figura de la madre simbólica ha sido tratada a fondo por Luisa Muraro y el colectivo de filósofas de Verona Diótima. Ellas afirman que lo simbólico es un orden que el pensamiento (el lenguaje, la cultura, el código social) atribuyen al mundo. Cfr. VV.AA., *Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga edizioni, Milán, 1990 y Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 1991

15 *La naturaleza femenina. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía*, Ob. cit., p. 129.

16 Bartra llama neofeminismo al feminismo de la segunda mitad del siglo XX para diferenciarlo del feminismo histórico, el de la lucha sufragista y de emancipación del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Neofeminismo equivale, por lo tanto, a feminismo autónomo o movimiento de liberación de las mujeres.

17 Eli Bartra, “Tres décadas de neofeminismo en México”, en Eli Bartra, Anna M. Fernández Poncela, Ana Lau, *Feminismo en México, ayer y hoy*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, p.47

18 *La Revuelta*, México D.F., n.9, julio de 1978, p.3

19 Pero también a la conciencia de la propia politicidad, privada y pública. En Bolivia fueron cuatro esposas de mineros, que

como tales definían su identidad política, quienes encabezaron la huelga de hambre que, en 1977, consiguió primero la amnistía política, después de siete años de dictadura, y luego la convocatoria a elecciones generales. La huelga inició frente a las minas (una “prolongación” de su espacio doméstico), de ahí pasó a los atrios de las iglesias y, luego, prendió en las universidades. Son interesantes las palabras del principal historiador socialista boliviano, René Zavaleta Mercado, al respecto: “Destino era el de Banzer no caer por un golpe ni por el hierro de la guerra civil, sino por la determinación difusa de la masa. La anécdota es conocida. Recordando el reconocido además de sus iguales anteriores, un puñado de mujeres obreras inició una huelga de hambre reclamando el retorno de sus maridos exiliados. Esto mismo tenía una connotación emocional. Los militares chilenos habían asesinado a varios exiliados bolivianos en el momento de la ejecución de su terror inicial. Pinochet, de otro lado, había escrito que Bolivia no tiene condiciones étnicas para ser nación. Pues bien, a este hombre y a los hombres aquellos entregó Banzer a varias decenas, cerca del centenar, de dirigentes mineros, luego de la huelga siguiente al Congreso de Corocoro. Varios de ellos murieron a causa del hambre y el frío en la tierra extranjera. Banzer intentó terminar el asunto con un díctum. Propalase empero la huelga de las mujeres como el agua sobre la tierra de las sequías...” René Zavaleta Mercado, “El Proceso democrático en Bolivia”, en VV.AA, América Latina. Proyectos de recambio y fuerzas internacionales en los 80, México, EDICOL, 1980, pp. 90-91

20 Eli Bartra, “Reflexiones metodológicas”, en Eli Bartra (comp.), Debates en torno a una metodología feminista, México D.F, UAM-Xochimilco, 1998, p.141

21 Eli Bartra, *Frida Kahlo. Mujer, ideología, arte*, Barcelona, Icaria, 1994.

22 La obra de Maffia se encuentra dispersa en las Actas del I, II, III, IV y V Coloquio Interdisciplinario de Estudios de Género, en colaboración con Clara Kuschnir, publicadas por Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Buenos Aires, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995; en Capacitación Política para Mujeres: Género y cambio social en la Argentina actual, en colaboración con Clara Kuschnir, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994; en las revistas Punto de Vista, Espacios de crítica y producción,

Análisis Filosófico, Propuesta Educativa, Hiparquia, Feminaria, Zona Franca, Nueva Dimensión, Revista de Filosofía y Teoría Política, Brujas, Mora, Teoría , y en libros colectivos: "Pecho materno y pecho virginal: las tentaciones de un hombre de ciencia", en Actas del III Coloquio Interdisciplinario de Estudios de Género, Comp. Diana Maffía y Clara Kuschnir, CEA, UBA, 1993; "La filosofía sexista, la epistemología feminista y otras vicisitudes de la Razón", en Temas Actuales de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 1993; "De los derechos humanos a los derechos de las humanas", en Maffía D. y Kuschnir C. (comp) Capacitación política para mujeres, género y cambio social en la Argentina actual, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994; "La mujer y el mal físico", en La mujer y el mal, Graciela Hierro (ed), Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Chihuahua, México; "Conocimiento, entre el amor y el poder (o de cómo las mujeres hacemos ciencia)", en La mitad del país. La mujer en la sociedad argentina, Lidia Knecher-Marta Panaia (comp), Buenos Aires, Centro editor de América Latina, colección Bibliotecas Universitarias, 1994; "Género, ciencia y tecnología en Argentina", en Blazquez Graf, N. (edit.) Género, ciencia y tecnología en América Latina, Foro Internacional de ciencia y desarrollo, Canadá, 1995; "Ética y feminismo", en Los derechos reproductivos son derechos humanos, Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, comisión La Mujer y sus Derechos, Buenos Aires, 1995; "Comentario a los trabajos de Celia Amorós, Graciela Hierro y Ofelia Schutte", en Diálogos sobre Filosofía y Género, México, Asociación Filosófica de México, UNAM, 1995; "Introducción" en Intentum, Cuadernos de Gnoseología. Estudio preliminar y traducción de textos de Ian Patocka. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1996; "Las mujeres y las niñas", en Ciencias Sociales , 6º EGB, Buenos Aires, Editorial Santillana, 1996; "Género y ciencia en Argentina", en Rodríguez, M., Staubli, D. y Gomez, P. (ed) Mujeres en los '90, Escenarios y desafíos. Vol. II. Centro Municipal de la Mujer de Vicente López. 1998; "Prólogo" a Isabel Rauber, Género y Poder, Buenos Aires, UMA, 1998; "La situación de las mujeres en el sector científico-tecnológico en América Latina. Principales indicadores de género", en colaboración con S. Kochen y A. Franchi, en Eulalia Pérez Sedeño (edit.) Las mujeres en el sistema de Ciencia y Tecnología, Cuadernos de Iberoamérica, OEI (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura),

Madrid. 2001; “Conocimiento y subjetividad”, en E. Pérez Sedeño y P. Alcalá Cortijo (Coord.) Ciencia y Género, cap. V “Críticas epistemológicas de la ciencia”, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. 2001; “El sexo oculto de la ciencia (Historia de la ciencia y política sexual)”, en E. Pérez Sedeño y P. Alcalá Cortijo (Coord.) Ciencia y Género, cap. VI “Críticas a teorías científicas”, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. 2001; “Feminismos y subjetividades”, en M. del Carmen García (comp) Las nuevas identidades, Puebla, Centro de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. 2002

23 “Género, ciencia y ciudadanía”, ponencia presentada en el III Congreso Internacional Multidisciplinario Mujer, Ciencia y Tecnología “Visión Mundial de la Mujer en Ciencia y Tecnología desde un país plenamente soberano”, Panamá, 27-29 de julio de 2000

24 “Ciudadanía, exclusión y género”, en Contrato Social y radicalismo democrático. El pensamiento de J.J. Rousseau, Buenos Aires, UBA/CLACSO, octubre de 2001

25 Diana Maffía se refirió a esta historia durante la mesa “La filosofía del feminismo contemporáneo” en el Seminario Feminismos latinoamericanos. Retos y perspectivas, organizados por el PUEG en la UNAM del 22-26 de abril de 2002

26 En su memoria de ese encuentro: “Somos tan malas las mujeres, tan malas, que la mesa debió multiplicarse y, además, debieron trasladarnos al auditorio más grande que tenía la universidad, que no estaba en filosofía sino en economía, como es lógico. Guardo esta imagen: Graciela adelante, en el campus gigantesco de la Universidad de Chihuahua, cientos de mujeres atrás, desde académicas hasta indígenas tarahumaras, que habían venido a hablar y oír hablar de las mujeres. Una proce-sión inverosímil por el campus universitario para dar lugar a la primera actividad irreverente de la que tomé parte.”

27 En la entrevista concedida a Coquena

28 *El segundo sexo. 1. Los hechos y los mitos*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1981, p.53

29 María Luisa Femenías, *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1996, p. 22

30 Ibidem, p. 23

31 María Luisa Femenías, "Sobre la definición de lo humano: cuerpo femenino negado y sacralizado", en *Lola press*, Montevideo, núm. 15, mayo-octubre de 2001, p.18

32 Según parece por las concordancias entre los planteamientos revolucionarios de *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, de Celia Amorós, Barcelona, Anthropos, 1985, primer texto en español que analiza las pretensiones de universalidad del discurso filosófico que excluye sistemáticamente a las mujeres, e *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*.

33 Ana Iriarte, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Taurus, Madrid, 1990

34 María Luisa Femenías, *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Catálogos, Buenos Aires, 2000, p.256

35 Urania Atenea Ungo Montenegro, *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*, Panamá, Instituto de la Mujer/Universidad de Panamá, 2000, p.15

36 Ídem.

37 Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

38 Urania A. Ungo M., *El feminismo ante el fin de siglo. Notas para un balance crítico*; Panamá, Editorial Portobelo, 1997, p.2. En su texto, la presente definición es válida para todo el feminismo latinoamericano.

39 Idem, p.4. El COFESMUCA se transformó en 1993 en "Deliberadas: complicidad feminista", con las mismas cuatro integrantes.

40 Urania A. Ungo, *Para cambiar la vida: política y pensamien-*



*to del feminismo en América Latina*, Ob. cit., p. 15.

41 Ibid., p. 17

42 A este propósito podrían verse los trabajos de Esperanza Tuñón Pablos sobre el sur de México y el Caribe continental, así como *mi Garífuna*, Garínagu, Caribe, Siglo XXI/UNESCO/ Gobierno de Quintana ROO, México, 2002 y los análisis de la ecuatoriana-costarricense Ana Arroba sobre la historia de la apropiación del cuerpo femenino

# Capítulo IV

## Historicidad y genealogías femeninas

**B**asándome en este cuestionamiento de las esperanzas históricas que las mujeres llevan o encuentran en su actuación, esto es del uso que Urania Ungo hace de la historia de las mujeres y de sus ideas, propongo: 1) que la existencia de ideas feministas en América Latina es más antigua que su acción en la historia; 2) que su origen histórico no está ligado a un proceso filosófico externo, sino a la reflexión sobre la propia alteridad con respecto al mundo de los hombres y con respecto al mundo colonial, reflexión que implica que el “afuera” político de las mujeres está al interior del orden patriarcal y que el “afuera” de América Latina está hoy en día en la mundialización de los principios económicos y políticos impuestos por el modelo neoliberal euro-estadounidense. La reflexión de las mujeres sobre la propia alteridad aporta a la filosofía latinoamericana una visión global de la diferencia, una visión desde otra realidad que la dominante.

En el siglo XVII Juana de Asbaje había argumentado a favor de la educación y de la vida intelectual propia de las mujeres; en el XVIII, Teresa Margarida da Silva e Orta, primera mujer en el mundo portugués que publicó una novela, y primera persona nacida en Brasil que editó un libro en Europa, defendió la autonomía de las tierras de los “bárbaros” (los indios) y el derecho de las mujeres a la ciencia; en el XIX, Flora Tristán reivindicó la igualdad política de las mujeres con los hombres y el derecho de las primeras a manifestar políticamente sus intereses propios. Sin embargo, la historicidad de estas ideas –su influencia en el quehacer político, cultural y social– no fue inmediata. Solas, sin discípulas y agredidas por los filósofos de sus tiempos (teólogos en el siglo XVII, monárquicos absolutistas en el XVIII y revolucionarios en el XIX), a estas mujeres y a sus ideas no se les atribuyó importancia teórica hasta la existencia de un movimiento feminista organizado que las reivindicó. A la presencia actuante de una idea o de un movimiento en una época (contemporánea o posterior) yo le llamo historicidad y la relaciono con la necesaria memoria histórica del pensamiento, memoria que se recupera siempre desde el presente. La reconstrucción de la historia de las ideas feministas en América Latina permite reflexionar sobre un camino recorrido, organizar su interpretación, ubicar la reflexión contemporánea y hacer teoría.

A principios del siglo XX, en México se inició uno de los procesos sociales y políticos más complejos de la historia moderna latinoamericana. La Revolución Mexicana conjuntó el deseo de poner freno a un liberalismo “científico”, que desposeía a los pueblos indígenas de su identidad y de sus tierras, y el deseo de un liberalismo político pleno, con respeto al voto y la ampliación del concepto de ciudadanía. La Revolución Mexicana era una mezcla de movimientos políticos y de movimientos armados, de reflexión sobre los derechos sociales y de participación de mujeres muy dife-

rentes entre sí<sup>1</sup>, de agitación fabril y de reflexión magisterial, de resistencia, de rebeldía, de posiciones políticas progresistas y de actitudes caciquiles. Una revolución antisistémica, como diría Wallerstein<sup>2</sup>; un movimiento en que confluían movimientos que tenían como único fin el derrocamiento de una clase socio-étnico-económica dominante, y otros que expresaban un conjunto de búsquedas de cambios difusos que dio origen, entre otras cosas, a la idea de derechos sociales (el origen de la segunda generación de derechos humanos) y a una reflexión sobre la educación.

María del Rayo Ramírez Fierro, filósofa mexicana, sostiene que la filosofía propiamente latinoamericana ha iniciado con la reflexión sobre la utopía política a realizarse mediante la educación y se ha expresado siempre a través de ensayos. Desde su perspectiva, el primer filósofo americano es Simón Rodríguez. Éste, como nos recuerda el historiador colombiano Gustavo Vargas Martínez, fue maestro, inspirador y base fecunda en la “formación política e histórica”<sup>3</sup> del libertador Simón Bolívar.

Ahora bien, el primer latinoamericanismo, fue la utopía educativa de Simón Rodríguez. Y Ramírez Fierro entiende por utopía lo mismo que Vargas cuando la define: “la fuerza que empuja al ser humano concreto hacia la trasgresión propositiva de lo dado”.<sup>4</sup>

La idea de educación de Simón Rodríguez se encuentra en todos los ensayos en que pretendió organizar y explicar su escuela, fundamentalmente dirigida a los sectores más desprotegidos, pero más vitales, de las poblaciones de América: los indios, las mujeres libres (las viudas, las prostitutas, las abandonadas), los huérfanos, los malhechores y sus hijos. La Revolución Mexicana también reflexionó a fondo sobre el sentido y las formas de la educación. Y, probablemente, en este campo se dieron las primeras ideas femi-

nistas que alcanzaron plena historicidad, una concreta influencia sobre el pensamiento y las acciones de otras mujeres en la sociedad mexicana. No fueron las primeras, fueron las que alcanzaron la historicidad.

Con la llegada del general revolucionario socialista Salvador Alvarado a Yucatán, en 1915, comenzó una nueva época para esa zona maya con la introducción de reformas sociales, políticas y económicas. Junto a la lucha contra la clase dominante a la que el propio Alvarado bautizó como la “casta divina”, y que se concretó en la liberación de los peones de hacienda, Alvarado apoyó un movimiento feminista que había visto la luz en el lejano 1870, cuando la poeta y maestra Rita Cetina Gutiérrez fundó La Siempreviva, un grupo sufragista en Yucatán, compuesto fundamentalmente por maestras que teorizaban sobre la educación y, en especial, la educación de las mujeres. Asimismo, entre 1910 y 1915, ocho estudiantes de la Escuela de Derecho de Mérida presentaron tesis sobre el tema del divorcio y de los derechos de las mujeres, lo cual resulta un número asombroso teniendo en cuenta el pequeño tamaño de la escuela. Basándose en estas presencias, Alvarado animó a las mujeres a convocar en Mérida los dos primeros congresos feministas de la historia de México (enero y noviembre de 1916). En esos dos congresos las delegadas apoyaron el derecho al voto y a la participación política de las mujeres, recibieron y divulgaron las primerísimas informaciones sobre anticonceptivos y abortivos, se pronunciaron en favor de la educación laica y progresista y desafiaron la idea de que las mujeres eran conservadoras en materia religiosa, exigiendo el fin del fanatismo, la intolerancia y la superstición<sup>5</sup>. Desde 1915 hasta 1918, en el gobierno de Alvarado, y luego hasta 1924, cuando fue ejecutado por sus enemigos políticos, en el del socialista yucateco

Felipe Carrillo Puerto, las mujeres trabajaron en la administración pública, se defendieron entre sí obteniendo mejoras en las condiciones de trabajo de las empleadas domésticas y lograron una reforma del Código Civil para que las mujeres solteras tuviesen los mismos derechos que los hombres para abandonar la casa paterna al cumplir los veintiún años y las mujeres casadas, personalidad legal para celebrar contratos, comparecer en juicios y administrar sus bienes. En las elecciones de la legislatura del Estado, en 1923, el Partido Socialista de Yucatán tuvo tres diputadas mujeres y una suplente<sup>6</sup>.

En el ámbito de la educación y la política, el Primer Congreso Socialista, celebrado en Motul, ciudad natal de Carrillo Puerto, discutió diferentes temas referentes al proceso político que se desarrollaba en la península; abordó los problemas de los trabajadores, las medidas antialcohólicas, la cuestión educativa y, con mayor énfasis, la participación de la mujer en la vida social. En esa ocasión, Elena Torres, maestra y promotora de la educación racionalista de cuño anarquista, se lanzó contra cualquier “vigilancia enojosa sobre las alumnas”, declarando asimismo que en la Escuela Normal Socialista “quedan suprimidas las denigrantes prácticas que se han tenido como buenas hasta hoy, y que consisten en exámenes, premios y castigos, diplomas y títulos obtenidos por estos medios; las aptitudes serán medidas con sólo la competencia que demuestren los alumnos en las prácticas que hagan en los medios normales que existen en la escuela y en la vida”<sup>7</sup>.

Insisto: en la década de 1970 el feminismo latinoamericano ya tenía historia. Contra los intentos de los gobiernos populistas, dictatoriales y conservadores, ligados la mayoría de las veces a grupos católicos tradicionalistas, de restarle importancia y hacerla invisible, lo que hicieron las feministas de la segunda mitad del siglo XX fue recuperarla para construir con ella una primera genealogía de

mujeres con las cuales identificarse. Eran necesarias madres simbólicas para sentirse hijas con derecho a reconocerse. Era necesario documentar la existencia de mujeres que pensaron y defendieron a las mujeres para saberse historiadoras<sup>8</sup>.

Quizá las organizaciones femeninas que, por 1880, en Brasil conformaron asociaciones de mujeres abolicionistas de la esclavitud, publicaron un periódico, *A familia*, y propusieron la reforma de su modo de vestir<sup>9</sup>; que, en 1910, en Argentina realizaron el Primer Congreso Feminista Internacional<sup>10</sup>, con delegadas extranjeras y nacionales, para tratar las mejoras sociales, la lucha por la paz, el acceso femenino a la educación superior y para expresarse en contra de la doble moral<sup>11</sup>; que, en Colombia, en 1912, se manifestaron a favor de los derechos civiles de la mujer casada; que, en Panamá, en 1916, fundaron el club Ariel, primer Centro de Cultura Femenina, cuyo lema era “virtud y patria” y que promovía la educación física, el estudio y la actividad política de las mujeres<sup>12</sup>; que en Honduras, en 1924, se reunieron alrededor de Visitación Padilla, la maestra fundadora del Boletín de la Defensa Nacional donde denunciaba la presencia de los infantes de marina estadounidenses en territorio hondureño y centroamericano, para fundar el Círculo de Cultura Femenina para el estudio con las mujeres de los sectores populares, y que se enfrentaron machete en mano a la intervención militar norteamericana; que en Ecuador, en 1928, demandaron ante la Corte la aplicación de sus derechos políticos<sup>13</sup> (y obtuvieron el derecho al voto un año después); que en México, en los años treinta, volvieron a exigir el derecho a la participación política activa a Lázaro Cárdenas; que en Chile, en los cincuenta, lucharon por la consecución de sus derechos, poniendo de manifiesto las distintas formas de opresión jurídica, económica y política<sup>14</sup>; quizá, repito, no todas tuvieron una conciencia explícita de la necesi-

dad de dejar de conceptual lo femenino como naturaleza en la dicotomía mujer-hombre construida por las culturas patriarcales sobre y contra su cuerpo sexuado.

No obstante, conformaron movimientos de mujeres que reivindicaban transformaciones sociales y políticas tendientes a revertir la opresión, subordinación y explotación de las mujeres, con base en una idea de justicia entendida como igualdad de derechos y en una idea de nación que reivindicó personajes de culturas prehispánicas, de la época colonial o de la lucha independentista con quienes identificar su importancia femenina. Es interesante notar que, desde una perspectiva no puritana sino de abnegación patriótica, desde mediados del siglo XIX las mujeres mexicanas planteaban su superioridad ética con respecto a los hombres y, por lo tanto, su derecho a participar en el destino de la nación: en la invasión norteamericana de 1848 ellas eran las que habían dado sus hijos a la patria; en la intervención francesa ellas eran las que no se casaban con los soldados de Maximiliano; ellas eran las que no bebían con el enemigo, no bailaban con él, no imitaban sus costumbres, no traicionaban a sus hermanas.

## Notas del capítulo IV

1 La maestra Carmen Serdán, la escritora y editora Laureana Wright, la combatiente zapatista Florinda Lazos León, la villista Guadalupe Gardea, etcétera. Véase Aurora Tovar Ramírez, *Mil quinientas mujeres en nuestra conciencia colectiva*. Catálogo biográfico de mujeres de México, DEMAC, México, 1996

2 Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, Ob. cit.

3 Gustavo Vargas Martínez, *Bolívar y el poder*, UNAM/CCYDEL, México, 1991, p.57



4 María del Rayo Ramírez Fierro, Simón Rodríguez y su utopía para América, Colección El ensayo iberoamericano II, UNAM, México, 1994, p.15

5 Ana Macías, "Felipe Carrillo Puerto y la liberación de las mujeres en México", en Asunción Lavrín (comp.), Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas, FCE, México, 1985, pp. 330-331

6 Elvia Carrillo Puerto, hermana menor y colaboradora de Felipe Carrillo Puerto, ganó por abrumadora mayoría el quinto distrito; Beatriz Peniche, feminista que había participado en los dos congresos convocados por Alvarado, ganó en el segundo distrito; Raquel Dzib y Guadalupe Lara fueron propietaria y suplente, respectivamente, del tercero y cuarto distritos legislativos.

7 Citado por Carlos Martínez Assad, Los lunes rojos. La educación racionalista en México, SEP/El Caballito, México, sin fecha, pp. 29-33

8 La historia de la historiografía feminista de América Latina de ninguna manera es unívoca. La historiadora costarricense Virginia Mora Carvajal, autora de "Mujeres e Historia en América Latina: en busca de una identidad de género", aunque abuse de la categoría de género, pues llega a plantear el absurdo que las mujeres actúan en la historia en busca de una identidad de género, esboza una historia de las tendencias historiográficas. Afirma que en principio existieron dos líneas de investigación: la que biografiaba vidas de mujeres notables y las contribuciones sobresalientes de aquellas mujeres consideradas socialmente excepcionales y una historia tradicional de las mujeres que se interesaba por temas como la educación, la legislación, el sufragio femenino y las luchas a favor de los derechos legales y políticos para las mujeres. A mediados de los setenta, el interés se desplazó hacia la experiencia cotidiana de las mujeres ordinarias y temas como el matrimonio, la familia, la participación económica de las trabajadoras y los valores sociales y culturales asignados a la condición femenina. En Eugenia Rodríguez Sáenz (comp.), Entre silencios y voces. Género e historia en América Central (1750-1990), Universidad de Costa Rica/Instituto Nacional de las Mujeres, San José, 1997, pp. 7-8

9 June E. Hahner, "La prensa feminista del siglo XIX y los derechos de las mujeres en el Brasil", en Asunción Lavrín, *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, op. cit, pp. 319-320. Schuma Schumacher, *Abrealas. O feminismo na virada do século XIX/XX*, Río de Janeiro, Redes de Desenvolvimento Humano/Arte sem Fronteiras, sin fecha (probablemente 2000), pp. 11-19

10 La Asociación de Mujeres Universitarias Argentinas.

11 Stella Caloni, "Pensar en América Latina", en *El Día Latinoamericano*, año II, número 61, México, lunes 22 de julio de 1991, p.12

12 *Mujeres que cambiaron nuestra historia*, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia/Universidad de Panamá/Fondo Canadá-Panamá, Panamá, 1996

13 Magdalena Velázquez Toro (comp.), *Las mujeres en la historia de Colombia*, 3 Vol., Bogotá, Norma, 1995, pp. 183-228 del primer volumen, "Mujeres, historia y política"

14 En 1952 había surgido la Unión de Mujeres de Chile y, en 1953, María de la Cruz fue elegida como diputada por Concepción, con el 51% de los votos, por el Partido Femenino Chileno. Edda Gabiola et al., *Una historia necesaria. Mujeres en Chile: 1973-1990*, Santiago de Chile, Editorial Akí i Aora, 1994, pp. 23-24

15 El patriotismo femenino no deja de ser una manifestación de la cultura patriarcal, pero para muchas mujeres fue la primera manifestación de su conciencia ciudadana. En México, la liberal más vehemente e "indigenista" fue Laureana Wright González, que de 1887 a 1889 dirigió *Las Violetas del Anáhuac*, una revista en cuyas páginas censuró la política de Porfirio Díaz y planteó el problema del sufragio femenino, defendiendo la igualdad de ambos sexos. A finales de su vida Laureana Wright fue convencidamente zapatista. Sin embargo, el patriotismo histórico más vehemente se encontraba en los artículos de *El álbum de la mujer*, dirigido por la española Concepción Jimeno de Flaquer, que salió de 1883 a 1890 en la Ciudad de México; y de *El Correo de las señoras*

# Capítulo V

## Mismidad y diferencia, presente e idea de futuro

La gran diferencia entre las expresiones feministas anteriores y el feminismo que se expresó en la década de 1970 en América Latina es el descubrimiento por parte de las mujeres de su “mismidad”, su identidad consigo mismas, y de su diferencia con los hombres, es decir que éstos no eran ni su medida ni su modelo.

A la construcción de la mujer como la otra (naturaleza, madre fecunda y terrible, regalo que intercambian entre sí los hombres, castrada, impura, musa), las mujeres respondieron encontrando en sí mismas su humanidad y desenmascarando la construcción abusiva del hombre como idea de lo que es humano: el otro era él. Afirieron entonces que sólo las mujeres tienen derecho a definirse, rechazando toda determinación proveniente de la construcción androcéntrica de la superioridad del hombre sobre las mujeres y la naturaleza. El feminismo de la segunda mitad del siglo XX fomentó el encuentro entre

mujeres, las reconoció como sujetos, si no de su historia total, por lo menos de su presente situación de rebelión, de su proceso de liberación, de su toma de posición.

En 1950, apenas dos años después de la publicación de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, que no conocía, la mexicana Rosario Castellanos presentó una tesis de licenciatura en filosofía titulada *Sobre cultura femenina*, en la que se preguntaba si existen o no mujeres que hacen cultura. Se contestaba de forma irónica, con la ambigüedad propia de una mujer que sabe que va a ser examinada por hombres y por una institución masculina, que las mujeres son creativas en la maternidad o, de lo contrario, hacen cultura. Para liberarse de este determinismo, proponía que escribieran buceando cada vez más profundo en su ser; de lo contrario no harían a un lado las imágenes que de ellas ha construido el hombre, no podrían construirse una imagen propia. Dos décadas después, en *Mujer que sabe latín...*, afirmaba que “la mujer rompe los modelos que la sociedad le propone y le impone para alcanzar su imagen auténtica y consumarse –consumirse- en ella”<sup>1</sup>. Aralia López ha insistido en que Rosario Castellanos pertenecía “tanto al ámbito de la filosofía como al de la literatura, aunque públicamente trascendió más en esta última”<sup>2</sup>. Esto implica que ha sido mucho más leída y que ha influido en muchas más mujeres como poeta y novelista que como pensadora. No obstante, “el gran tema literario de Rosario Castellanos podría designarse como género, etnia y nación”<sup>3</sup>, pues su pensamiento filosófico de cuño feminista influyó en su obra narrativa tanto como sus recuerdos y como su percepción política del valor de la diferencia étnica en la conformación nacional mexicana. En 1950, tuvo una intuición precursora, en 1970 era una voz determinante del pensamiento de la cultura de las mujeres.

Poco después de su muerte, en 1975, se publicó *El eterno femenino*, donde una de sus personajes afirmaba

perentoria: “No basta siquiera descubrir lo que somos. Hay que inventarnos”<sup>4</sup>. Una parte importante del feminismo mexicano consideró que esta frase condensaba sus anhelos: se trataba de la tarea de construir una nueva subjetividad femenina, diferente de la identidad que había sido edificada e impuesta por la cultura patriarcal hegemónica. La metodología grupal que utilizaron para inventarse, creando de paso una nueva visión del hacer política, fue la autoconciencia o proceso de significación de la conciencia femenina.

En México las feministas de la autonomía radical, como las que formaron el colectivo La Revuelta, así como algunas otras necesitadas de un espacio autónomo pero incapaces de romper con su militancia de izquierda (comunistas y trotskistas, principalmente), y feministas cercanas a la academia, empezaron a reunirse en pequeños grupos para hablar. Nombraron sus cuerpos, los llenaron de significados a la luz del descubrimiento del valor político de la experiencia vivida, expresaron sus deseos, se escucharon en la voz de otras, politizaron la sexualidad y criticaron el lenguaje y sus categorías conceptuales.

En Chile, la victoria electoral del proyecto socialista de Allende y el posterior golpe de Estado en su contra alejaron a las mujeres de la cultura y la política femenina, “propia de las mujeres”, que los grupos de autoconciencia expresaban explicitando la opresión femenina en todos los ámbitos “mixtos”. La participación de numerosas mujeres en la Unidad Popular y, después de 1973, en la resistencia al gobierno militar, llevó a las feministas chilenas a plantearse una salida política de su subordinación y a postularse como “nuevos sujetos sociales”. Entre 1973 y 1976, grupos, colectivos y organizaciones de mujeres dieron pie a un movimiento de defensa de la vida, denuncia de la represión y sobrevivencia física y moral<sup>5</sup>.

En Brasil, donde convivían feministas liberales, mujeres en la militancia de izquierda y decenas de grupos

populares de mujeres ligados a los sectores progresistas de la Iglesia católica, un grupo de feministas radicales, blancas, urbanas, universitarias, empezó a analizar y a hacer política partiendo de la idea que existe una diferencia profunda entre la identidad política feminista y las prácticas de las mujeres no feministas.

En Argentina la participación de muchas mujeres en la guerrilla imposibilitó el surgimiento de un feminismo autorreflexivo, o lo marginó por la definición que hicieron las mujeres militantes de la liberación sexual como una contradicción secundaria, una lucha pequeñoburguesa, profundamente antirrevolucionaria. Sin embargo, la violencia de las torturas de características sexuales que desplegó la dictadura contra las mujeres militantes llegó a romper la idea de una igualdad entre los sexos en la lucha armada y obligó a muchas mujeres a enfrentar la especificidad de su condición en la sociedad.

En Nicaragua, la presencia de un 30 por ciento de mujeres en las filas del Ejército Sandinista de Liberación Nacional<sup>6</sup> también dificultó la existencia de otras formas de encuentro entre mujeres, aunque después de la victoria sandinista sobre el régimen somocista su historial revolucionario ofreció a las ex guerrilleras una rica experiencia para impulsar una política de la emancipación de características decimonónicas, abiertamente apoyada por la internacional socialista.

En Perú, Costa Rica, Colombia y Venezuela, a pesar de enfrentar diversas situaciones políticas y económicas, el feminismo radical se expresó en grupos de autoconciencia, a la vez que importantes sectores de mujeres se reunían para discutir los problemas políticos de su país y para manifestar su solidaridad con la lucha de las mujeres en los países en guerra o bajo gobiernos militares.

Para explicar el sexismo que está en la base de la cultura dominante latinoamericana, estas mujeres generalizaron el uso de la noción de patriarcado. Desde el II Encuentro

Feminista Latinoamericano y del Caribe, que se efectuó en Lima en 1982, “patriarcado” fue una categoría explicativa con la que las feministas latinoamericanas pretendían comprender la realidad entera: el patriarcado era responsable de la heterosexualidad compulsiva, de la represión, de la doble moral, de la subordinación de las mujeres, de la violencia, de la prohibición del aborto y del maltrato a las niñas y los niños, amén de la guerra y de las formas de injusticia social, todas ellas construidas sobre el modelo de la dominación de los hombres sobre el cuerpo y la voluntad de las mujeres. Con anterioridad, la antropóloga e historiadora costarricense Sol Arguedas había presentado una ponencia en el Año Internacional de la Mujer, 1975, en México, titulada “Origen histórico-económico de la servidumbre femenina”, en la que argumentaba que la ideología patriarcal se sostuvo durante milenios por haber ejercido el poder de dictar leyes y definir normas, vigilando su cumplimiento y estableciendo las sanciones, sobre la base de una ética que reprimía a las mujeres, su sexualidad, su economía y las características femeninas de la sociedad.

Me atrevería a decir que el patriarcado fue al feminismo latinoamericano lo que el imperialismo a las luchas de liberación nacional. Categorías explicativas de realidades muy complejas y ramificadas que se convirtieron en metarrelatos que interpretaban la totalidad de las situaciones femeninas y latinoamericanas como enfrentamientos con monstruos ubicuos. De tal manera, la existencia de la categoría patriarcado opacó la historicidad de las mujeres y de la fuerza que desplegaban en la denuncia de su situación de subordinación: según una parte mayoritaria del pensamiento feminista de los años setenta y ochenta, al margen del patriarcado no podía haber nada, dada su fuerza destructora y contaminante.

¿Por qué resquicio del patriarcado pudo, entonces, colarse la rebeldía femenina que engendró al movimien-

to feminista? Esta pregunta obvia se la formularon algunas antropólogas, sociólogas y economistas y la respuesta fue que por la brecha abierta por el crecimiento económico.

En la Latinoamérica subdesarrollada, dependiente, desigual, marginada, se produjeron entre 1950 y 1970 cambios dramáticos debidos a la incorporación de las mujeres al mercado laboral, la absorción de su fuerza de trabajo en las ciudades, su traslado del sector agrícola al industrial y de servicios, que erosionaron la barrera más sólida de la cultura patriarcal: la reclusión de las mujeres en la familia y la economía del padre y del marido<sup>7</sup>.

Esta respuesta básicamente verdadera contenía un problema que la filósofa Urania Ungo intentó resolver: el de la continuidad histórica entre el movimiento feminista sufragista y el feminismo que pretendía “transformar la vida” a inicios de la década de 1970.

El feminismo no surgió de un fenómeno aislado, de un quiebre patriarcal; el feminismo es la historia misma de la relación entre mujeres cuando reconocen su alteridad con respecto a la cultura del hombre, es la relación entre mujeres y la política de ellas. Está hecho, a la vez, de protagonismo y de denuncia de la manipulación de la presencia de las mujeres en la base de los distintos movimientos sociales y políticos, cuando los hombres se quedan con su dirección y los recursos económicos.<sup>8</sup>

Urania Ungo analiza tres etapas de la experiencia histórica de las feministas latinoamericanas como experiencias diferentes de las masculinas, separadas de ellas, no asimilables a una única categoría de análisis, aunque casi desconocidas porque “su mismo espacio histórico es pensado como fuera de la historia, fuera de la cultura”<sup>9</sup>. Entre el movimiento sufragista, nombre con el que se unifican una serie de actividades feministas en pos de la igualdad de derechos con los hombres, y que se estira y deforma entre 1870 y 1947<sup>10</sup>, y el movimiento de liberación de las mujeres de 1970, pasaron los que Kirkwood llamó “los



años del silencio”, años durante los cuales las mujeres se movilizaron políticamente aunque en la ausencia de reivindicaciones feministas. Esto es, se ubicaron dentro de la política de los hombres y fuera de sí mismas.

Los factores macroeconómicos que supuestamente permitieron que se abriera una grieta en el cautiverio patriarcal de las mujeres se manifestaron durante los años del silencio, años de posguerra mundial y de baby boom, años populistas y años del maccartismo intervencionista en Guatemala y República Dominicana; sin embargo, el feminismo había surgido antes y continuaría después. Mientras tanto, no era capaz de formular ninguna demanda específica.

Entre 1950 y 1970, el rasgo que definió la historia de las mujeres latinoamericanas fue el aumento cuantitativo de la presencia femenina en las luchas sociales y populares:

Si uno de los rasgos característicos de la primera etapa es la distancia entre la movilización sufragista y las movilizaciones de las mujeres trabajadoras y populares, las mayorías femeninas, el rasgo más sobresaliente de esta segunda será la movilización femenina de clase media y de sectores ilustrados en los movimientos clasistas y populares de todo tipo junto a la ausencia de reivindicaciones específicas, la disolución de lo particular en lo general, así como el incremento de la organización femenina en partidos políticos y sindicatos<sup>11</sup>.

Años de repliegue político feminista, en efecto; la participación femenina fue acompañada de un proceso de invisibilidad tan bien orquestado que el lugar subordinado de las mujeres en los hechos políticos parecía natural, aun-

que en realidad era “lógico”, es decir, fruto de un proceso demostrativo.

Ahora bien, los años que corrieron de 1950 a 1970 fueron años de un fervor literario sin precedentes entre las mujeres de toda América Latina. Si no se manifestaban en las calles ni participaban en sindicatos, quizá fue porque necesitaban encontrarse en sí mismas, en sus palabras, desde una mirada propia, y la literatura les dio modo de hacerlo. La narrativa en particular les permitió visualizar, describir, nombrar una serie de problemas que se desarrollaban en sus ambientes familiares y sociales y, en un segundo momento, les ofreció la oportunidad de concatenar la descripción de esos hechos con preocupaciones existenciales arraigadas en su condición de mujeres.

## Notas del capítulo V

1 Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín...*, México, SepSetentas, 1973, p.19

2 Aralia López, “Rosario Castellanos: lo dado y lo creado en una ética de seres humanos y libres”, en *Política y cultura*, n.6, primavera de 1996, México, Universidad Autónoma Metropolitana, p.78

3 *Ibíd.*, p. 79

4 Rosario Castellanos, *El eterno femenino*, México, FCE, 1975, p.194

5 Edda Gabiola et al, *Una historia necesaria ...*, *Ob. cit.*, p. 63; Sandra Palestro “Mujeres en movimiento. 1973-1979”, Documento de trabajo. Serie estudios sociales, n.14, Santiago de Chile, FLACSO, septiembre de 1991

6 Este porcentaje se ha mantenido invariable en todas las organizaciones político-militares centroamericanas y, actualmente, en las filas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en

Chiapas, México. Responde fundamentalmente a que las mujeres soldados se reclutan en su zona de residencia entre aquellas que todavía no han ejercido la maternidad y aquellas que han superado la etapa de los cuidados maternos.

7 Teresita de Barbieri, "La condición de la mujer en América latina: su participación social; antecedentes y situación actual", en CEPAL/VV AA; *Mujeres en América Latina: aportes para una discusión*, FCE, México, 1975, p.46

8 Urania Ungo, *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*, Ob. cit., p. 17

9 *Ibíd.*, p. 19. Retoma aquí y desarrolla las tesis de las historiadoras Mary Nash y Asunción Lavrín

10 Fechas simbólicas, pues la primera es la de la fundación de "La Siempreviva", en Yucatán, México, y la segunda la del primer Congreso Interamericano de Mujeres en Ciudad de Guatemala

11 Urania Ungo, *Para cambiar la vida...*, Ob. cit.,

# Capítulo VI

## La literatura como espacio de reflexión protofeminista

Cómo arden, arden  
mientras van a morir empavesadas  
las palabras.  
Leñosas o verdes palabras.

Bajo su toca negra se enjaezan  
con los mil tonos de la lumbre.

Y yo las lanzo a su destino;  
en su rescoldo brillen.

Dolores Castro, *Soles*

La relación entre la filosofía –también llamada “pensamiento”, a secas- y la literatura latinoamericanas ha sido muchas veces enunciada, pero nunca ha sido realmente abordada por las y los historiadores de las ideas. No pretendo elaborar una teoría sobre una escritura capaz de evidenciar la diferencia de las mujeres en momentos de supuesta pasividad ideológica. Ni desentrañar definitivamente porqué el pensamiento latinoamericano se expresa en todos los géneros literarios, desde el ensayo, que es su medio de expresión más relevante, hasta la novela y la poesía<sup>1</sup>. Tampoco quiero repetir acriticamente que

toda filosofía es, a final de cuentas, literatura: desde los poemas de Jenófanes, Parménides de Elea y Empédocles de Agrigento, pasando por los mitos platónicos, las flores y cantos aztecas, la épica védica, las epístolas medievales, la elegía sufi, los ensayos renacentistas, la poesía taoista, las metáforas hegelianas, el teatro existencialista y la escritura polimorfa contemporánea. Es un tópico reiterado que la filosofía latinoamericana no existe porque su literatura se expresa filosóficamente, pero nadie ha abordado sistemáticamente la teleología de semejante discurso y a quién beneficia y éste no es el lugar donde llevar a cabo un estudio tan necesitado de tiempo y profundidad.

Sin embargo, a mediados del siglo XX las escritoras latinoamericanas empezaron a manifestar masivamente que su escritura estaba determinada por su cuerpo y por el lugar que éste tenía en las historias familiar, nacional y continental. Seguramente sus narraciones contribuyeron al metarrelato del patriarcado latinoamericano, con sus especificidades: machismo, caciquismo, dominación étnica, paternidad ausente, pero anhelada y dominante, traición de la madre, matrimonio forzado, sujeción sexual, indefensión social. A la vez, contaban, historiaban, recreaban una inmensa variedad de molestias, dudas y resistencias femeninas frente al orden patriarcal<sup>2</sup>, y lo hacían desde el dolor que les provocaba la conciencia de que sus madres defenderían a sus hermanos contra cualquier poder que los amenazara mientras sus padres respetarían la (el) orden que determina que las mujeres pasan de las manos de un hombre a las manos de otro(s) hombre(s). En otras palabras, delataron con en su literatura algo que el historiador Hayden White formuló para toda expresión escrita de las ideas, eso es que: “el pensamiento permanece cautivo del modo lingüístico en que intenta captar la silueta de los objetos que habitan el campo de su percepción”.<sup>3</sup>

La chilena María Inés Lagos ha descrito como el Bildungsroman, la novela de formación, de protagonista femenina en Latinoamérica creció en número y calidad entre *Ifigenia* (1924) y *Las memorias de mamá Blanca* (1929) de la venezolana Teresa de la Parra, y las autobiografías, los monólogos, las narraciones en primera y tercera persona, las alternancias de puntos de vista, los estudios psicológicos, las historias de vida y los cuentos de denuncia escritos entre 1949 y 19854. La venezolana Antonia Palacio, en las viñetas que componen los relatos de Ana Isabel, una niña decente (1949), y la mexicana Rosario Castellanos, en *Balún-Canán* (1957), buscaron expresar el punto de vista de una niña al contar las experiencias de una niña: sus sueños, sus dolores, su conciencia de no ser un sujeto definido sino un alguien fragmentado que visita la realidad social por los sentimientos que alberga acerca de sus protagonistas. En estos textos, así como en *Estaba la pájara pinta sentada en un verde limón* (1975), de la colombiana Albalucía Ángel, y en *Lilus Kikus* (1976), de la franco-mexicana Elena Poniatowska, las protagonistas niñas no se ven como seres independientes y libres sino como personas que deben enfrentar la realidad, tragándose sus deseos de libertad que, sin embargo, nunca las abandonan. Al crecer, las personajes femeninas expresan también sentimientos de rabia e impotencia: la espléndida adolescente que se sabe dueña de un cuerpo intocado y que es obligada a casarse con el tío moribundo para obedecer a las reglas religiosas y a la construcción moral de lo que es la bondad femenina, encarnada en “La Sulamita” (1961) de Inés Arredondo, es uno de los personajes más redondos del universo literario mexicano de la época. La libertad para las jóvenes nunca es siquiera un anhelo, se concibe como lo que no se tiene, como conciencia de una privación, pero la verdadera soledad es estar sin una mujer cerca o, peor aún, sentir a las demás mujeres como enemigas<sup>5</sup>.

Las escritoras latinoamericanas no eran las primeras ni las únicas en esta tarea de denuncia y afirmación; una y otra vez es necesario recordar que el feminismo es un movimiento internacional y que la política feminista abreva de y ofrece a las mujeres de todas las tendencias políticas temas y actitudes, angustias, despertares y respuestas.

En 1951 Marguerite Yourcenar, primera mujer en ingresar a la Academia de Francia, escribió en su "Cuadernos de notas a las Memorias de Adriano"<sup>6</sup>:

Imposibilidad, también, de tomar como figura central un personaje femenino; de elegir, por ejemplo, como eje de mi relato a Plotina en lugar de Adriano. La vida de las mujeres es más limitada, o demasiado secreta. Basta con que una mujer cuente sobre sí misma para que de inmediato se le reproche que ya no sea mujer. Y ya bastante difícil es poner alguna verdad en boca de un hombre.

A pesar de que ese apunte pueda interpretarse hoy en sentido antifeminista, manifestaba en su momento la necesidad de la escritora de justificar la posible falta de coherencia con su ser mujer. Justificación o disculpa que ninguna escritora, hasta ese momento, se había sentido obligada a presentar a su público lector.

Según una "visión de género", la relación desigual entre los sexos en la literatura, y en la lengua y la cultura que la sostienen, se ha expresado: a) como autonomía de los hombres respecto a la existencia del otro sexo y b) como dependencia de las mujeres del poder creador y ordenador de los hombres. La literatura, encadenada por los valores sexuales de la lengua, ha positivizado los símbolos de lo masculino y ha convertido en negativos aquellos adscritos a lo femenino, confiriendo a los hombres movimiento, honor, seguridad, subjetividad, y a las mujeres una amalgama de sensaciones relativas a lo caótico y lo

estanco. La noción de amor, inventada por una serie de poetas medievales para ofrecer a la literatura un tema de calidad universal y sublime, implicaba una devoción casi religiosa del hombre amante hacia la mujer amada, relación de posesión doble y trágica, que fue transformándose a lo largo de la historia de la literatura en el móvil para la búsqueda de un interés individual masculino (uno de los temas de *El Quijote* de Cervantes) o en un doloroso escollo a superar para cumplir con un código de honor aristocrático y de hombres (*Hamlet* de Shakespeare). No le fue difícil a la literatura filosófica ilustrada simplemente olvidarlo y relegar con él a las mujeres en el desván de las novelas de entretenimiento.

Sólo la literatura que corrió de Goethe a Tolstoi, a lo largo del siglo XIX, reutilizó el amor como un sentimiento común a mujeres y hombres, pero con la salvedad de demostrar sus diferencias psicológicas (*Werther*)<sup>7</sup>, la fragilidad moral y emotiva de las mujeres al enfrentar sus sueños con el mundo (*Madame Bovary*)<sup>8</sup>, el impacto enloquecedor de la sociedad y las leyes sobre la psicología de una adúltera (*Ana Karenina*)<sup>9</sup>. Ni siquiera la fecunda pluma de George Sand, mujer que compartió algunos años de su vida creativa con Musset y Chopin, entre otros, salvó a sus personajes femeninos de una existencia determinada por la comparación con la libertad del hombre.

Algo pasó entre fines del siglo XIX y fines del siglo XX. Numérica y cuantitativamente, en el siglo que corrió de *La cabaña del tío Tom*<sup>10</sup> (1852) a *Lazos de familia*<sup>11</sup> (1960), y en el movimiento que fue de las ensoñaciones liberadoras de la inglesa Virginia Wolf y las descripciones de la francesa Colette al periodismo narrativo de la argentina Stella Caloni, a la sequedad nerviosa e intensa de Clarice Lispector (Brasil), la introspección de Elsa Morante (Italia) y de María Luisa Puga (México), el estallido verbal de Margarite Duras (Francia), la denuncia irónica de Rosario Castellanos (México), la toma de posesión de la



historia de Elena Garro (México), la antropología narrativa de Marvel Moreno (Colombia), sucedió que las mujeres empezaron a escribir como mujeres, a mirarse, a nombrarse, a explayar con ardor sus posiciones vitales, siempre políticas, a sentir la injusticia a través de su cuerpo, que se convirtió así en un cuerpo con una creciente presencia.

Si es cierto que el devenir patriarcal de la cultura se ha manifestado como ruptura de la genealogía femenina (mediante cortes generacionales y olvidos de la filiación) e imposición de una artificial separación entre la vida privada y la vida pública, como escribe Luce Irigaray (Bélgica)<sup>12</sup>, y que las relaciones entre los sexos se inscriben en la economía profunda de la lengua, entonces en menos de un siglo se concretó una transformación de la historia y de la literatura: las mujeres hoy se reconocen en una lengua nueva que las escritoras, balbuceando, les organizaron. Por ello la justificación de Margarite Yourcenar tiene sentido; nos dijo de alguna forma: tengo a un hombre por representante de su época porque sólo un hombre podía excluir a las mujeres y a los dioses de su mundo sin vaciarlo de sentido, pero soy yo con mi pluma de mujer quien lo escribe y lo denuncia.

Es necesario mencionar la bisexualidad cultural de las mujeres. Las escritoras del siglo XX (pero esta observación vale todavía para todas las mujeres instruidas), pertenecieron ambiguamente al orden vigente: informadas por la escuela, la lengua y las leyes de los hombres que las habían desautorizado históricamente, lograron una conciencia corporal, inmediata, de existir. Su existencia de mujeres estaba al margen, fuera-dentro, del discurso filosófico y antropológico; éste se retorció sobre sí mismo como un gusano cuando las escritoras empezaron a escribir con voz de mujer, sin emplear las formas aprendidas en la gramática y la sintaxis masculinas que, sin embargo, eran las únicas que recibieron. Por otro lado,

sólo estando en sí mismas las mujeres no huyen de la realidad; de tal forma que su participación política empieza por su analizarse, defenderse y reivindicarse. Ser se convirtió así, en las expresiones artísticas femeninas de mediados de siglo XX, en una sonrisa por esa leche materna que las nutrió aun cuando les fueron preferidos sus hermanos; ser para las escritoras era un desafío, un juego, la ruptura de la regla masculina en la cual, sin embargo, vivían casi siempre<sup>13</sup>.

En la literatura latinoamericana el ejemplo más hermoso de lo insólito en lo cotidiano lo encarnó la poesía de la mexicana Enriqueta Ochoa (1928), así como la genealogía femenina se explicitó en la narrativa de la colombiana Marvel Moreno (1939-1995).

Enriqueta Ochoa está en la confluencia de todo. Se inscribe en una genealogía cruzada, hecha de ascendencia masculina y descendencia femenina. Vibra con una religiosidad casi levitante y por la concreta necesidad política de defender la paz. Se afirma suicida desde el vientre materno y enarbola el placer de estar viva. Su obra corre ininterrumpida de 1950 a la fecha, aun cuando esquiva la publicidad y se niega a alimentar el ego mediante la autopromoción. En 1952, le escribió a su pequeña hija Marianne: “Yo me miro y no soy sino una cripta en llamas,/ una existencia inconforme, sonámbula,/ cargada de fatiga”<sup>14</sup>; sin embargo, en 1968 festejaba que esa misma hija adolescente entendiera en su propio dolor al mundo. Le entregó su legado, a la vez que se sentía honrada de que ella fuera su semilla: “Qué bueno que naciste con la cabeza en su sitio,/ que no se te achica la palabra en el miedo,/ que me has visto morir en mí misma cada instante/ buscando a Dios, al hombre, al milagro”<sup>15</sup>.

Mujer que se sabe humana, duda a veces de su ser “hombre”. Cuando lo admite al fin, lo hace con irritación, temblor, risa; expresiones un tanto histéricas de quien aprehendió la historia como aquella ceguera en que “el

hombre sólo sabe/ devorar y perderse”<sup>16</sup>. Parece que para ella no hay otro modo de estar en el mundo que no sea ladrarle a la luna, embestida por el llanto y el viento, por la emoción religiosa y la sorpresa del aire en los pulmones; no obstante, esa vida al filo de la locura nunca ha sido excusa para el personalismo, pues la poeta se identifica con aquellas vírgenes terrestres que sólo tienen el nombre que recibieron en la pila. A sus amigos ha escrito poemas en los que describe su fuerza, a la vez que limosnea un oído para su dolor mientras el corazón le rebota loco entre las sienes:

Estreno una sonrisa cada mañana  
Y pido limosna en todas las esquinas,  
Porque ¿quién va a prestarme su vida,  
Su amor, o su Dios?  
Tengo que comprármelos yo misma,  
y no me alcanza.

Y todo esto que escondo y espero y que no llega,  
Es la razón que me desangra dentro...<sup>17</sup>

Consciente de su talento, con que pobló de imágenes las vivencias de la hija, la hermana y la madre, se pregunta una y otra vez si tienen la menor trascendencia: “¿A quién le importa saber que fue infructuoso/ este viaje de mi vida a la tierra,/ porque quebré mi lámpara sin andar los caminos?”. Sólo con algunas figuras de intensa espiritualidad humana (Cristo, San Francisco de Asís, un santón en la calles de Rabat) y con las figuras de su mundo familiar que su pluma sacralizó, se desbordan sus emociones y su ser mujer alcanza la definición de la indefinición: “¿Quién soy?/ No hay identificación, no hay respuesta...”, le pregunta obsesivamente a la hermana y al padre muertos. La hermana con la que aprendió “a entender una misma lengua”. El padre con el cual, para poder hablar, tuvo que echarse toda una vida a llorar sobre sus huesos.

Enriqueta Ochoa vive bastante recluida, aunque en contacto con otras mujeres. Fue amiga y coetánea de dos otras grandes poetisas mexicanas, Rosario Castellanos y Dolores Castro, a las que no acompañó en sus viajes de estudio y con las que no se atrevió a una formulación reivindicativa, feminista, política, del propio escribir: cuando se dice hombre por humana se sacude y cuando se define mujer no termina de creerse enteramente humana. Al leer el poema “Retorno de Electra”, escrito cuando ya era una mujer de 50 años, se pueden enumerar las contradicciones de la bisexualidad cultural de una mujer que, en la sublimación del dolor y la pérdida, habla de sangre sudada (la del trabajo, la que la acerca a los hombres) y de sangre que se une a otras sangres (la menstrual, la del parto, la de la filiación femenina).

La Colombia de la década de 1970 vivía apabullada por un estilo, una marca narrativa triunfante: la de García Márquez, su ritmo trino, sus adjetivos hiperbólicos, sus lluvias, su vegetación como tinta, su moral barrida por la violencia, sus hombres derrotados y sus mujeres que se sostienen, sosteniendo a la vez su orgullo y su opresión. Era muy difícil sobrevivir a una influencia tan fascinante. No obstante, en ese clima, una mujer de Barranquilla que desde 1971 vivió en París, Marvel Moreno, irrumpió de manera sorprendente con *Algo tan feo en la vida de una señora bien*<sup>18</sup>, un libro de cuentos donde las protagonistas ocultaban y develaban “algo”, su realidad interior o una mancha socialmente reprochable, y parecían retratadas desde dentro. Moreno en varias ocasiones se deslindó de la militancia feminista, exigiéndose a sí misma ser “un escritor”, sin embargo describió la sexualidad femenina en su expresión transgresora, capaz de burlarse, aunque la sufriera, de la opresión de la autoridad de padres, esposos e instituciones.

No se trataba de la única escritora de la misma zona caribe que García Márquez; la costa es fértil. Su coetánea Fanny Buitrago publicó ocho años antes *El hostigante vera-*

no de los dioses (1963), una novela que ponía en entredicho las formas de relación entre los hombres y las mujeres y que tenía como trasfondo el movimiento nadaísta, un grupo desesperadamente en busca de ser vanguardia, enemigo de toda institución, revolucionario en cuanto rechazaba la autoridad política y de los intelectuales reconocidos, al cual ella pertenecía. De las cuatro narradoras de *El hostigante verano de los dioses*, tres son parte del grupo –Inari, Hade e Isabel– y una es la propia autora atrás de la ficción, Marina, la periodista, la forastera, la que quiere investigar la autoría de una novela que es un éxito editorial. Caciques, compañías fruteras, hijas inocentes, amores, guerrilleros, pertenecían al universo de una Colombia ya entonces devastada por la violencia, mitad pesadilla mitad realidad, divertido, exagerado, y tan femenino como femenina es la extranjería de Marina, narradora que usurpa la palabra del hombre, el mundo de la costa, el protagonismo de esos nadaístas que querían destruir todo protagonismo.

No obstante, fue Marvel Moreno y no Fanny Buitrago quien asentó el valor de la genealogía de mujeres en la literatura colombiana. No sólo porque sus personajes son femeninos, sino porque hizo entenderse a mujeres separadas por generaciones al hablar la lengua de las mujeres, hizo escucharse a compañeras de escuela, hizo defenderse a víctimas de diferentes clases de opresión, y les permitió entrelazarse en parentescos poco convencionales, en ríos de vida, en pecados que, al ser adivinados o descubiertos, compartieron. En otras palabras, recordó que hay un torrente de rebelión que corre por debajo de la vida de las mujeres, una fuerza por lo general anticlasista, que las une en genealogías identificables comúnmente por la resistencia al orden social de la opresión masculina.

En su única novela publicada en vida, *En diciembre llegaban las brisas*<sup>19</sup>, la narradora era una voz memoriosa y algo desencantada, Lina, que no se describía a sí

misma directamente sino a través de la ayuda que prestaba, supervisada por tres mujeres mayores que ella –la abuela, la tía Eloisa, la tía Irene-, a sus tres amigas en los momentos más cruciales de enfrentamiento con el mundo de los valores del odio y la represión sexual. En sus cuentos, necesariamente menos complejos, la narración se sostenía sobre voces cómplices al interior de una relación parental femenina –tías-sobrinas, abuela-nieta, monja vieja-monja joven-. Todas las narradoras se acercaban al centro de su interés desde muy lejos.

Las tres partes de *En diciembre* llegaban las brisas, inician con versículos de la Biblia que introducen el tema que cada una de las amigas de la narradora representa y, a la vez, son interpretados a lo largo de la complicadísima anécdota. En el cuento “La sala del Niño Jesús”<sup>20</sup>, la monja narradora comienza por enunciar su pecado, una mentira, para llegar a reconocer su simpatía por las monjas más jóvenes, su comprensión por las madres que abandonan en el hospital a sus hijos desnutridos, por su propia madre que soportó a un marido borracho y su antipatía por una mujer que no es ni sensual ni solidaria ni víctima, porque en realidad representa la rigidez que la institucionalidad impone a las personas que atrapa: la madre superiora.

La institución represiva, sea ésta el matrimonio, la familia, la medicina, la abogacía, fue el blanco de todos los esfuerzos de comprensión narrativa de Moreno, que contra ella sólo contaba con la práctica de relaciones solidarias, casi siempre vividas de forma clandestina por mujeres y por hombres con ellas cómplices, hombres al margen de la masculinidad violenta.

Empleadas domésticas, criadas, cocineras, conviven con mujeres de alcurnia en el espacio reducido de trato que les deja la vida social, regida por las reglas de otros; no obstante, en ese microcosmos se construyen relaciones socio-afectivas que desafían el tiempo. En el cuento “Ciruelas para Tomasa”<sup>21</sup>, la nieta ve con terror como la

abuela trae a su casa a una vieja andrajosa, semidemente, perdida, que sin embargo mira con los ojos del recuerdo, viéndola bellísima, sensual y amiga: Tomasa, una joven que su madre llevó a vivir a la casa ofreciéndole la vida que merece una igual y que su padre humilló hasta perderla, porque osó enamorarse y ser correspondida por su hermano. El tiempo del pasado es el de la explicación, la raíz inmersa en dos tierras, la del hombre y también la de mujeres capaces de llegar al asesinato por afán de justicia. Tiempo donde la lucha era acompañada de compasión, donde los enemigos podían ser, a pesar de todo, entendidos como víctimas del sistema que fortalecían con sus acciones represivas. La modernidad, con su sexualidad fagocitadora, sus viajes fáciles, la ligereza del vestido, no terminó nunca de convencer a Moreno, aunque la reportaba como el cambio real acaecido entre las mujeres que representaban la resistencia a la opresión de las costumbres y a un nuevo orden no completamente claro:

Los acompañaban las nuevas muchachas de Baranquilla, ya liberadas y un poco indulgentes al dirigirse a mí porque sabían vagamente que alguna vez escribí un libro denunciando la opresión que sufrían sus madres. Ellas ignoraban la sumisión: no se maquillaban y en sus polveras había casi siempre unos granos de cocaína, y hacían el amor con desenvoltura para tormento de sus amantes que se sentían como cerezas tomadas con distracción de un plato. Quizá solo yo comprendía que ese frenético consumo de hombres elegidos y devorados sin ternura ni compasión, era simplemente la venganza que una generación de mujeres ejercía sin saberlo, en nombre de muchas otras... Quizá sus hijas aprendan que el amor no se encuentra en la promiscuidad ni el erotismo en la droga y, como Divina Arraiaga, sepan distinguir el uno del otro,

reconociéndole a ambos su carácter sagrado de iniciación en el largo peregrinaje que permite vislumbrar el infinito,

escribió al finalizar En Diciembre llegaban las brisas. A pesar del tono entre nostálgico y alejado de la narradora envejecida, este final se relaciona con una de las primeras reflexiones de la Lina joven respecto a su abuela, al inicio de la novela:

Sin embargo a los hombres se podía domesticarlos, es decir, enseñarles con el concurso de cualquier religión o ideología, o incluso –y esto, aunque utópico, parecía a su abuela preferible– con la simple demostración que la solidaridad se justifica en la medida en que todos hemos partido del mismo principio y vamos a reventarnos contra el mismo final, hacer menos agresivos haciendo de ellos, de algunos al menos, esos inofensivos soñadores que se enamoran, que escriben libros, componen música o descubren la penicilina. Pero no odiarlos. Odiarlos no tenía sentido. No se detesta al puma que mata a la vaca o al gato que ataca al ratón. Se le comprende tratando de meterse en su piel de puma o de gato, de compartir con él en la medida de lo posible un espacio o un tiempo de vida: sólo se le destruye si intenta destruirnos.

Esta es la dimensión genealógica que libera a las mujeres del silencio y de la servidumbre.

En su último libro de cuentos publicado antes de la muerte, *El encuentro y otros relatos*<sup>22</sup>, una serie de textos temporalmente alejados de la irrupción de la simbólica de las mujeres en la literatura, junto con nuevos paisajes aparecieron nuevos elementos del horror en los códigos de comportamiento humano: la frialdad, el desapego, la



mirada vacía. No obstante, Moreno nunca dejó, como la dimensión materna, creativa, de su obra devela, de ofrecer-nos imágenes y símbolos del goce, la pasión, la cólera y la palabra de las mujeres y sus hombres “domesticados”. Al instalar una genealogía uterina en la literatura, trajo al mundo el arte de las mujeres.

Esta apropiación narrativa de la propia construcción subjetiva no sucedió a destiempo con respecto a la participación política o la elaboración filosófica feminista, sino fue una manifestación de ambas. De hecho, el humanismo feminista, que tiene en la sexóloga colombiana María Ladi Londoño su mayor representante latinoamericana, ha siempre reivindicado el espacio artístico como el primero para la liberación de las mujeres, de su simbólica y hasta de su sexualidad: el placer es a la vida lo que el arte a la libertad. Y el placer no tiene ni debe tener límites sociales.

## Notas del capítulo VI

1 Cfr. VV.AA., El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización, Colección El Ensayo Iberoamericano, México, UNAM, 1993

2 Ver, entre otros, al respecto: Martha L. Canfield, *Donne allo specchio. Racconti ispanoamericani fra Otto e Novecento*, Le Lettere, Florencia, 1997; Lucía Guerra, *La mujer fragmentada*, Casa de las Américas, La Habana, 1994; Lola Luna, *Leyendo como una mujer la imagen de la Mujer*, Anthropos, Barcelona, 1996; VV AA, *Literatura y diferencia. Escritoras colombianas del siglo XX*, 2 Vol., Universidad de Antioquia/Uniandes, Medellín, 1995; Marina Fe, *Otramente: lectura y escritura feministas*, FCE, México, 1999

3 Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p.11

4 María Inés Lagos, *En tono mayor: relatos de formación de protagonista femenina en Hispanoamérica*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1996, pp. 55-60

5 Esta idea en la década de los 80 se expresa con todas sus letras, por ejemplo en Antonia de la mexicana María Luisa Puga; pero durante toda la primera mitad del siglo XX hay que leerla entre líneas y a veces las expresiones de envidia para con la libertad masculina la ocultan.

6 Desde este punto, el presente capítulo se refiere ampliamente a mi artículo: “¿Existe una expresión propia de las mujeres en su literatura?”, que en origen fueron apuntes para una clase en la Maestría en Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. En *Casa del tiempo*, Vol. II, época III, núm. 15, México, abril 2000, pp.2-9.

7 J. Wolfgang Goethe, *Fausto y Werther* (1774), Porrúa, Colección Sepan cuantos n.21, México, 1985

8 Gustave Flaubert, *Madame Bovary. Costumbres de provincia* (1857), Porrúa, Colección Sepan cuantos n.352, México, 1978

9 León Tolstoi, *Ana Karenina* (1888), Vols. I y II, Aguilar, Madrid, 1987

10 Harriet Beecher Stowe, *La cabaña del tío Tom*, Porrúa, Colección Sepan Cuantos n.72, México, 1970

11 Clarice Lispector, *Lazos de familia*, Montesinos, Barcelona, 1988

12 Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, Cátedra, Madrid, 1992, pp.16-17

13 Como el mestizo latinoamericano vive buscando al padre poderoso que se desdibuja y no existe en la omnipresencia de la madre, así las mujeres del siglo XX buscan a sus madres, las inventan, las veneran a pesar de la opresión del patriarcado. En realidad unos y otras sólo tienen hermanos y hermanas, iguales en el abandono y la búsqueda.

14 “Las vírgenes terrestres”, en Enriqueta Ochoa, *Retorno de*

Electra, , SEP-Diógenes, Colección lecturas mexicanas n.72, México, 1987, p.21

15 “Del amor”, *Ibíd.*, pp.69-70

16 “Los himnos del ciego”, *Ibíd.*, pp.30-31

17 “Carta a Jesús Arellano”, *Ibíd.*, p.2

18 El cuento, aparecido en un suplemento cultural de Barranquilla en 1971, tituló a una colección de cuentos donde se encuentra incluido: Marvel Moreno, Algo tan feo en la vida de una señora bien, Pluma, Bogotá, 1980. Recopilado en Marvel Moreno, Cuentos completos, Norma, Bogotá, 2001

19 Barcelona, Plaza y Janes, 1987. Después de su muerte, el 3 de abril de 1995, en París, su segundo esposo, Jacques Fourrier, dio a conocer la existencia de su segunda novela, El tiempo de las Amazonas, y de una colección de cuentos todavía inéditos.

20 En Cuentos completos, *Ob. cit.*, p. 91

21 En Cuentos completos, *Ob. cit.*, p.31

22 Bogotá, El Áncora editores, 1992

23 Cfr. María Ladi Londoño, El problema es la norma. Enfoques liberadores sobre sexualidad y humanismo

# Capítulo VII

## Las historias del neofeminismo

**E**n los setenta las feministas volvieron a irrumpir con cuerpo y pancartas en el escenario político, enarbolando voces políticas más complejas, argumentos nacidos de la reflexión sobre sí mismas y pensamientos que cuestionaban algunos problemas fundamentales de la lógica formal, tales como la definición nominal y real del ser humano y como el principio del tercero excluido, al insistir que puede existir un medio entre lo verdadero y lo falso, así como una proposición que no sea ni verdadera ni falsa. Las feministas querían libertad, por ello al mismo tiempo negaban la femineidad inmanente y subordinada construida por el hombre y rechazaban la humanidad como sinónimo de masculinidad: ya no luchaban por la igualdad, reivindicaban estar dando grandes pasos en su proceso de liberación.

Eran jóvenes mujeres que alimentaban sus experiencias con las movilizaciones estudiantiles y con motivaciones autónomas, que reivindicaban las relaciones de amistad y

subrayaban la centralidad en las relaciones sociales y la política de la libertad femenina, la solidaridad entre mujeres y la sexualidad. Eran artistas plásticas que desafiaban los conceptos de bello y de neutralidad de la producción artística, así como los espacios del arte para provocar reacciones entre hombres y mujeres mediante el performance, la tipografía, el disfraz, la transformación de los desechos como expresiones de una estética sexuada.<sup>1</sup> Eran politólogas que denunciaban la contradicción de la cultura occidental que por un lado proclama la igualdad y por el otro practica la exclusión de las mayorías. Eran antropólogas que pretendían trabajar los orígenes de la opresión y del trabajo doméstico, la prohibición del aborto y la maternidad compulsiva al interior de las estructuras culturales occidentales. Eran críticas de los estereotipos femeninos fabricados por el “patriarcado”. Eran rebeldes. Y estaban juntas.

A mediados de la década de 1990, caído el Muro de Berlín y proclamado “el fin de la historia” por los apologistas del capitalismo unipolar, las feministas tenían cuarenta años y más, el mundo patriarcal se estaba fortaleciendo nuevamente y los cambios políticos destruían la esperanza de cualquier mejora en las condiciones de vida: se estaba consolidando el proceso de Mundialización (también llamado Globalización).

Las desenfadadas rebeldes estaban convirtiéndose en líderes (¿caudillas?, ¿especialistas?) que habían accedido tardíamente a la maternidad, cuando se permitieron (o se vieron orilladas a) una tregua en la cuestión de los roles en las parejas heterosexuales<sup>2</sup>. Esta transformación, fue vivida como una derrota por la mayoría de las feministas latinoamericanas, pero una parte de ellas llegó a considerarla una “maduración”, el justo desenlace de un proceso de visibilización, fruto de la política de la identidad femenina. Era un hecho que a finales de los noventa, había feministas, o por lo menos mujeres en diálogo con ellas, en todos los parlamentos latinoamericanos, en

la televisión y en los gabinetes, capaces de pensar como los hombres que quien está fuera del presupuesto está fuera de la realidad y que todos fuimos comunistas a los 20 años. En la actualidad, los esfuerzos hermenéuticos para analizar los orígenes políticos de las feministas en cuanto sujetos históricos, que lleva a cabo la joven dirigente panameña Tania Rodríguez, quien ubica en la militancia el móvil de la acción que nos empujó en los setenta y en la academia, el de las que se están incorporando ahora, no desentraña el problema de la crisis de una teoría política vital de las feministas hoy.<sup>3</sup>

En la década de 1970, la de-santificación de la maternidad, en una América Latina convulsionada por las represiones militares y rescatada políticamente por las actuaciones de los Comités de Madres de Desaparecidos/os, no fue tan violenta como en Estados Unidos, donde la maternidad era identificada con la familia patriarcal, eje de la opresión femenina, ni como en las corrientes feministas marxistas europeas, para las que la familia era el primer peldaño de la doble construcción del capitalismo y del patriarcado. No obstante, la maternidad y la supuesta naturalidad de los valores maternos fueron cuestionadas<sup>4</sup>. Muchas madres descubrieron en la autoconciencia que no habrían ejercido la maternidad sabiendo que podían evitarla sin dejar de ser mujeres. Las jóvenes rechazaron su “destino” de futuras madres y plantearon la separación de los conceptos de mujer y de madre. Marta Acevedo, en 1971, rompió con la historia de la maternidad y el lazo que la unía al deseo de las mujeres. Marta Lamas introdujo en México la idea de que las funciones de educadora, alimentadora y cuidadora se traducían en el trabajo de *mothering*, que ella tradujo con el término maternazgo, tenían el carácter de una actividad laboral que mujeres y hombres pueden asumir por igual y cuyos derechos deberían ser reconocidos por el Estado. La maternidad voluntaria fue uno de los ejes sobre el que

giró el movimiento feminista. El derecho al aborto fue defendido como un ejercicio de legítima defensa contra el feto devorador del proyecto de vida individual, contra el aniquilador de la independencia femenina.

El cuerpo de la mujer se des-maternizó, la función reproductiva y la salud sexual individual se separaron, los proyectos de vida se abrieron a una gama enorme de opciones laborales. En 1972, en México cien mujeres discutieron públicamente al examinar la legislación relacionada con el aborto, los métodos anticonceptivos y el concepto de control de la natalidad. Un año después, el gobierno aceptó, en una nueva Ley General de Población, que “toda persona tiene el derecho de decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y espaciamiento de sus hijos”. En 1976, el Movimiento Nacional de Mujeres –que con el Movimiento Feminista integraba la Coalición de Mujeres Feministas- convocó a las primeras Jornadas por la Despenalización del Aborto, donde se sostuvo que la interrupción del embarazo era una decisión exclusiva de las mujeres y que debía ser libre y gratuita en todas las instituciones de salud pública. En los años siguientes las feministas mexicanas utilizaron diversas simbologías de impacto – se vistieron de negro en señal de luto por todas las mujeres muertas en abortos clandestinos y se manifestaron por la maternidad voluntaria en el día de la madre- para defender la voluntad de las mujeres contra la imposición de la maternidad desde la perspectiva de la reproducción de los hombres y el patriarcado.

Entonces la vida política fue sacudida por la irrupción del ámbito privado e íntimo en las movilizaciones callejeras para la despenalización del aborto, mientras en la década de 1990 la vida privada se retrajo por la tendencia feminista de insertar a las mujeres en la comunidad política, tendencia que se justificó volviendo a definir lo privado como doméstico<sup>5</sup>. Sólo para ejemplificar esta

tendencia: las feministas visibles hoy luchan por la despenalización del aborto sin cuestionar la maternidad y los valores que la acompañan, así como justifican la relación, tan problematizada en los años 1970, entre el ama de casa y la trabajadora doméstica con base en el valor “público” del trabajo de la primera. Aún más, existen hoy colectivos feministas como Mujer y Desarrollo Económico Integral, en México, que ofrecen becas para que las jóvenes se inscriban a un curso de Certificación de Competencia Laboral, en donde se las instruye de acuerdo con las normas técnicas de servicios generales de limpieza, lavado y planchado de prendas y preparación de alimentos.

La política de la visibilidad pública está cruzando por terrenos pantanosos con tal de tranquilizar los ámbitos domésticos<sup>6</sup>, mientras los espacios públicos están siendo privatizados por las corporaciones mercantiles mundiales que rentan o compran calles, plazas y parques para sus eventos o empujan la vida civil hacia centros comerciales que fungen de plaza pública y en donde las y los ciudadanos no saben cómo denunciar que en su mundo se restringe cada vez más la libertad de opciones. Al salir a conquistar representatividad, a ganar cuotas y visibilidad política, las feministas en los años de 1990 empezaron a resguardar su cotidianidad de la crítica y recayeron en la familia como espacio de complementariedad y como refugio, mientras, paradójicamente, abandonaron también el análisis económico y político de la realidad para dedicarse sólo a la política de la identidad. Las no madres por definición libertaria se refugiaron en la maternidad como último reducto de los afectos y las revolucionarias, en el logro de un mayor poder de compra aun criticando, paradójicamente, el modelo de globalización neoliberal.

¿Qué movimiento feminista entendido como movimiento político de liberación del conjunto de las mujeres era posible seguir impulsando con semejante transformación de las feministas de los sectores medios en mujeres



hegemónicas, mientras las masas de mujeres rurales y urbanas se pauperizaban por el impacto que las crisis de la deuda externa y las políticas de ajuste estructural tenían sobre los hogares latinoamericanos?

Durante la década de 1990, se manifestaron tres fenómenos cuya relación ha sido poco analizada por las feministas: mientras el neoliberalismo se afianzaba e imponía su idea de que el mundo era ya una aldea global, las mayorías planetarias veían acrecentarse sus problemas de desempleo, desnutrición, cierre de escuelas y hospitales por las olas de privatizaciones. Las mujeres fueron las más afectadas por el giro de la economía, al punto que se acuñó la expresión “feminización de la pobreza” para dar a entender que ellas eran las más pobres entre los pobres, las que más rápidamente se empobrecían y aquellas cuyas familias eran las más desprotegidas. Entonces: 1. Las que pudieron se unieron en organizaciones campesinas, de limosneras, de pobladoras, de pescadoras y aun de trabajadoras mal pagadas y sin derechos laborales en las maquilas, de refugiadas y de desplazadas por motivos ecológicos (sequías, inundaciones) o político-sociales (guerras de guerrilla, luchas étnicas, terror provocado por las compañías petroleras). Las organizaciones de mujeres se multiplicaron, pero no tenían ninguna relación con el movimiento feminista. 2. A la par, las feministas que en la década de 1980 se habían organizado en un movimiento social estaban arrojando al mundo una serie de mujeres especialistas en asuntos femeninos, las así llamadas tecnócratas del género, ansiosas de “liderar” un proceso de cambio, por pequeño que eso fuera, al interior de la legalidad existente. 3. Y, finalmente, sectores numéricamente muy pequeños estaban obteniendo ganancias nunca antes concebidas y entre ellos había varias mujeres que se convirtieron en las heroínas de la visibilidad femenina en los ámbitos del poder económico.

Estos tres grupos de mujeres se convertirían en lo que algunas feministas históricas, como Virginia Vargas, afirman que es el acrecentado movimiento feminista contemporáneo. En realidad se trata de tres grupos potencialmente antagónicos; sobre todo si no encuentran en su diferencia sexual un nexo de resistencia común. ¿Cuál podría ser éste? Personalmente creo que la propia diferencia sexual, pero me temo que sin aterrizarla en la relación cuerpo de mujer-economía ni siquiera va a ser tomada en consideración por las mayorías de mujeres que ven diariamente cómo sus hijas e hijos se les mueren de hambre o son excluidos de todos los beneficios de la modernidad porque ellas tienen prohibido trabajar o acceden únicamente a los trabajos peor remunerados.

El análisis económico de la utilización de los afectos de las mujeres en el ámbito doméstico había sido abordado desde el principio del movimiento de liberación de las mujeres. A mediados de la década de 1970, las feministas analizaron la familia como un espacio de producción doméstica no mercantil, así como el valor económico de las actividades domésticas y su equivalente monetario. En América Latina tuvo una inmensa difusión el libro de la francesa Andrée Michel, *La mujer en la sociedad mercantil*,<sup>7</sup> cuya edición estuvo a cargo de la escritora mexicana María Luisa Puga, una de las voces más interesantes de la literatura escrita por mujeres de finales del siglo XX. La tesis fundamental del libro es que la economía no toma en cuenta los indicadores económicos de la esencial producción doméstica en el seno de la familia, porque ambos sexos creen que la producción doméstica no es una categoría económica sino una característica biológica de las mujeres. Las mujeres prestan un servicio gratuito a la familia y a la sociedad por amor y cuando entran en el sector mercantil soportan una doble explotación.<sup>8</sup>

En las décadas de 1980 y 1990, varias economistas retomaron el estudio de la relación

entre trabajo doméstico y explotación capitalista, así como de la vinculación entre el difícil acceso de las mujeres a la propiedad de la tierra y de la vivienda y la violencia doméstica. Este segundo aspecto del estudio económico de la vida y las relaciones de las mujeres con el mundo patriarcal se ha intensificado a finales de la década de 1980 y se diferencia del primero porque no intenta ya explicar la estructura interna del sistema con respecto al valor de la reproducción de la vida adscrito a un sexo cuya identidad social es menospreciada. Los estudios económicos que relacionan el género con la propiedad presentan a las mujeres como víctimas que pueden ser organizadas alrededor de programas específicos de “empoderamiento” en la economía agraria y urbana. Empoderamiento es, como género, una mala traducción de una categoría del feminismo estadounidense, empowerment<sup>9</sup>, que la filósofa Rosi Braidotti emplea como sinónimo de potenciamiento o de adquisición de un mayor impulso para la acción y la reflexión, pero que la mayoría de las feministas de las políticas públicas utilizan como adquisición de poder/visibilidad por parte de las mujeres en el mundo de las finanzas y en las estructuras del Estado.<sup>10</sup> El empoderamiento es también una categoría con la cual se identifican los fines de muchas de las acciones de las Naciones Unidas para las mujeres.

Cuando la economía femenina se vincula con el mayor o menor empoderamiento de las mujeres en el mundo público, la relación entre cuerpo, maternidad y explotación capitalista de la opresión doméstica de las mujeres se pierde de vista.

Las colombianas Carmen Diana Deere y Magdalena León, al tratar sobre la discrepancia entre la igualdad formal de los hombres y las mujeres ante la ley y el logro de una real igualdad económica entre ellos, sobre todo en el campo de la propiedad rural, han mantenido la mirada puesta en el cruce entre cultura y economía, sexo y cultura, propiedad masculina de los hijos y de la tierra y violencia contra las mujeres que deben trabajar sin derechos esa tierra y para esos hijos, cruce que es necesario tomar en cuenta cuando se aborda el conflicto entre el capitalismo, hoy ubicado en el modelo de desarrollo neoliberal, y la liberación de las mujeres en un momento de profunda dependencia de los mecanismos de mercado. En Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina, Deere y León argumentan que “la desigualdad de género en la propiedad de la tierra en América Latina tiene que ver con la familia, la comunidad, el Estado y el mercado”<sup>11</sup>, pues las principales formas para adquirir la propiedad son la herencia, las reformas agrarias del Estado y la compra en el mercado, todas ellas atravesadas por el sesgo de la preferencia masculina en la economía y los privilegios masculinos en el matrimonio, no excluido el uso de la violencia física y simbólica contra las mujeres. De hecho, el control efectivo sobre la tierra incluye el control para decidir cómo debe utilizarse (lo cual implica conflictos, por ejemplo, sobre posiciones ecológicas) y cómo manejar los beneficios que produce (gastos, inversiones, reparto de las utilidades), lo cual no se logra con la propiedad simple porque en muchos casos la tierra heredada por la mujer está incorporada al patrimonio familiar que administra un jefe de hogar masculino. Sólo una transformación de las ideas de familia y de cuáles son los roles de las mujeres y los hombres en su interior, es decir sólo una transformación cultural que se manifieste en la práctica legal, garantiza el control de la economía de la tierra: la garantía de un mecanismo formal de inclusión

de las mujeres es “el reconocimiento del hogar con jefatura doble o compartida”<sup>12</sup>.

La doble jefatura del hogar es la pérdida de la supremacía del pater familia. Sin embargo, no se enlaza con el ejercicio de la autonomía económica de las mujeres ni garantiza la equidad entre los sexos en la distribución y la tenencia de la tierra, porque no garantiza a las mujeres la independencia de su estado civil. Tampoco mejora la situación de integridad física y moral de las mujeres, porque la menor incidencia de golpes y coacciones se da sólo donde las mujeres tienen un mayor poder de negociación que los hombres en la familia y la comunidad, es decir una autonomía real del marido.

Es interesante notar como Carmen Diana Deere y Magdalena León, así como la mayoría de las investigadoras sociales que se adscriben a un análisis ligado a las prácticas del feminismo de las políticas públicas, como Virginia Vargas<sup>13</sup> y Alejandra Massolo<sup>14</sup>, se dan cuenta de ello, así como de la estrecha relación que la dependencia de una figura masculina en la cultura patriarcal tiene con la pauperización de las mujeres o feminización de la pobreza en el sistema neoliberal actual. Sin embargo, prefieren abocarse al análisis de los cambios posibles, aquellos que se dan paso a paso y bajo la dirección de un grupo de “especialistas” externas, haciendo de la posibilidad un sinónimo de superficialidad. Desechan las dudas, las reflexiones y las propuestas más radicalmente autónomas de las mujeres acerca de su economía en las zonas rurales y urbanas (ligada o no a la propiedad de la tierra y la vivienda), en nombre de la dirección por la parte de las especialistas de una serie de acciones para “generar consenso sobre el contenido de las políticas públicas con perspectiva de género y, específicamente, sobre la necesidad de reconocimiento de los derechos de la mujer rural a la tierra”<sup>15</sup>. Estas especialistas relacionan el movimiento social de las mujeres urbanas y rurales con

el Estado, la política formal y los organismos internacionales, fungiendo como mediadoras necesarias. Si bien es cierto, que para ellas “el movimiento de mujeres tiene que formar parte de cualquier solución que se dé a la cuestión agraria”<sup>16</sup>, lo cual las expone al rechazo de los tecnócratas de la economía neoliberal, no se ven como parte de ese movimiento sino como sus dirigentes.

¿Son estas actitudes las que han frenado el impulso del movimiento? ¿O es que la desaparición del movimiento feminista, su atomización en diversos movimientos de reivindicaciones específicas de sectores de mujeres, ha provocado el surgimiento de actitudes de protagonismo y especialización en algunas de las feministas del movimiento social de las mujeres de los años ochenta? La tendencia a la solución individual de los problemas afectivos y económicos, vía el acceso a la propiedad y la maternidad apolítica (nuevamente solitaria), responden al individualismo occidental de los criterios del neoliberalismo mundial, y también al repliegue del movimiento.

Desde la crisis de los valores colectivos, más que una valoración de la corporalidad femenina que incluye tanto la reproductividad como la decisión de no reproducirse, entre las mujeres que en el neoliberalismo han encontrado una visibilidad y un reconocimiento impensable dos décadas antes hay una tendencia a asumir la maternidad como un derecho a una forma de vida válida para las mujeres, heterosexuales y últimamente también lesbianas, que se inserta en sus quehaceres políticos, filosóficos y de los tiempos de los afectos.

Una tendencia ambigua, mezcla de un sentimiento de cansancio respecto del enfrentamiento con los patrones reproductivos de la sexualidad y de una omnipotencia conservadora, la del poder creador de la gestación<sup>17</sup>, se empezó a elaborar cuando, en la década de 1982 a 1992, el conservadurismo político encontró en la pandemia del Síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida

(SIDA) y en la crisis del aparato soviético sus mejores aliados.

La irrupción del miedo en la sexualidad de las y los jóvenes era algo totalmente desconocido para las feministas de los setenta. Ellas enfrentaban morales sexuales tradicionales con un desparpajo fecundo, con una actitud irreverente de las formas de represión y violencia contra la sexualidad femenina, con un gozo que no pasaba por la posesión y el control masculinos. El ejercicio de la sexualidad era entonces una manera de hacer política, de traer a la luz la confusión oculta entre lo público y lo privado, de subvertir los roles sexuales, de cancelar la frontera entre las mujeres respetables y las putas, las madres solteras, las marginadas, así como entre las mujeres de las clases y etnias dominantes y las pobres, las indias, las negras. En los noventa, las prácticas preventivas del SIDA, el sexo seguro, el uso del condón, los avances en los estudios genéticos y de clonación humana implicaban un discurso sobre el riesgo de la sexualidad, seguramente el primer discurso sobre la sexualidad que tuvo cabida en la radio, la televisión, las familias, pero que era, a la vez, un discurso machacón, repetitivo, castrante, muchas veces emitido por progenitores y maestros asustados o por gobiernos temerosos de los costos económicos de la atención a los y las enfermas. El placer que provocaba el estallido de la moral convencional en cada beso y en cada abrazo extramarital había desaparecido en la educación y normativización de las relaciones entre adolescentes. Paralelamente, el rechazo a la doble moral sexual del discurso heterosexual feminista —en la práctica, la denuncia de casi todas las formas de promiscuidad masculina heterosexual—, se convirtió en una censura de la heterosexualidad experimental y múltiple, que parte importante de las y los jóvenes rechazaba.

Esta actitud orilló a la mayoría de las heterosexuales que se habían acercado a las propuestas feministas

durante su juventud a la soledad y a una ruptura generacional con las mujeres más jóvenes que ellas, muchas veces acrecentada por la búsqueda de una salida terapéutica de su conflicto individual<sup>18</sup>. Perdida la militancia como espacio de interacción y creación entre amigas, a mediados de la década de 1990 muchas feministas que habían cruzado la historia del movimiento enfrentaron un vacío de relaciones amorosas horizontales que la existencia de hijas e hijos y la crisis de la menopausia exacerbaban en lugar de paliar, como si el feminismo les hubiese dado pocas oportunidades a cambio de las relaciones sexo-afectivas.

De repente, mujeres de los sectores medios que habían criticado durante décadas el consumismo, por cercanía con la cultura popular, por ideales políticos o por motivaciones ecologistas, accedieron al mundo del consumo. ¿Expresión del desencanto o rendición ante la cultura dominante?

Igualmente, los núcleos temáticos sobre los que se articulaba el pensamiento feminista de los primeros años resultaron de súbito poco atractivos para mujeres que, cada vez más, deseaban figurar, ser vistas, tener un lenguaje técnico reconocido con el cual construir una agenda pública para permear la cultura entera con su específico reclamo de igualdad jurídica, económica y de oportunidades educativas y políticas.

El resultado de esta tendencia se tradujo en la reconstitución de los colectivos feministas en grupos de debate público, en organizaciones que recogían las demandas del movimiento de mujeres y que intentaban influir sobre sus decisiones, en activistas que se sumaban a los procesos electorales para presionar por la adopción de políticas a favor de las mujeres, y en organismos no gubernamentales con un discurso específico sobre la violencia, la salud, los derechos humanos, la legislación y la participación política de las mujeres. Se tradujo, pues, en una confu-



sión entre los ámbitos del trabajo y de la militancia que, lejos de enriquecer el movimiento, redujo la dinámica libertaria del feminismo a la producción de conocimientos catalogables y de demandas homologables a las moderadas propuestas políticas que la tendencia liberal extrema de la economía consideraba aptas para la democratización de Latinoamérica.

¿Ha entrado en crisis esta tendencia? A pesar de que sigue pareciendo el modelo de feminismo visible, me atrevo a decir que sí desde que, en 1998, se perfiló en el horizonte un movimiento de mujeres y de hombres que enarbolaron una crítica al sistema económico mundial y a todas las formas de política que le habían servido de escudo, exigiendo el pleno respeto a las diferentes formas de producción y distribución agraria y fabril existentes en el mundo, así como a los diferentes sistemas de producción de conocimientos

## Notas del capítulo VII

1 El Colectivo Polvo de Gallina Negra, conformado por las pintoras mexicanas Mónica Mayer y Maris Bustamante, editó un anatema brujeril para lanzar el mal de ojo a los violadores, se presentó en televisión invitando al conductor Guillermo Ochoa a vestir una panza y gozar del privilegio de ser nombrado “Madre por un día”, a través de varios envíos postales a la comunidad artística y a la prensa desarrolló una actividad titulada “Égalité, Liberté, Maternité”, en la cual confluyeron las escritoras y poetas Perla Schwartz, Carmen Boullosa, Angélica de Icaza, Magali Tercero, Enriqueta Ochoa y Patricia Vega. Ver: Araceli Barbosa Sánchez, *La perspectiva de género y el arte de mujeres en México. 1983-1993*, Tesis de doctorado en Historia del Arte, UNAM, Facultad de Filosofía Y Letras, México, 2000. Ver también: Inda Sáenz, “Impresiones feministas en la plástica en México”, en Griselda Gutiérrez Castañeda (coordinadora), *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*, México, PUEG/UNAM, 2002

2 Se trata de una generalización. En Honduras y Bolivia, las feministas son, en su mayoría, mujeres de aproximadamente treinta años. Es probable que la inexistencia de un feminismo durante las dictaduras, las represiones y las guerras de los años setenta, haya significado una entrada tardía de las mujeres a la autoconciencia o a las políticas reivindicativas. Más jóvenes son también las feministas de las provincias del interior de México y de Argentina y muchas de ellas lamentan la falta de diálogo con las mujeres mayores, más visibles, de sus ciudades capitales.

3 Cfr. Francesca Gargallo, "IX Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe: discurso antineoliberal sin carne ni emoción", en *Triple Jornada*. Suplemento mensual de *La Jornada*, núm. 53, 6 de enero de 2003, p.7

4 Y siguen siéndolo. Desgraciadamente la mayor analista de la maternidad en la construcción de las identidades femeninas, Yanina Ávila, no ha reunido y publicado sus investigaciones, que están dispersas en revistas y trabajos académicos en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la UNAM. También es reciente la tesis de maestría de Isabel Barranco, Impacto de los estereotipos de la maternidad utilizados en los anuncios publicitarios de la televisión comercial en el horario triple A del canal 2, Televisa Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2001. La antropóloga Marta Lamas, que ha debatido durante 30 años sobre la maternidad y su relación con los derechos de las mujeres y la construcción de identidad de género basadas en ella, así como con los derechos reproductivos y el aborto como frontera del derecho a decidir, acaba de publicar: *Política y reproducción. Aborto: la frontera del derecho a decidir*, Barcelona, Plaza y Janés, 2001.

5 A pesar de que no coincido con la idea de que las feministas latinoamericanas carecieron de una visibilidad política semejante a la europea por la importancia histórica del despertar de otros movimientos como el campesino e indígena, según afirma matizadamente la historiadora Cristina González en *Autonomía y Alianzas. El movimiento feminista en la Ciudad de México, 1976-1986*, México, PUEG/UNAM, 2001, me parece interesante hacer notar que ella ubica el inicio del reflujó y la institucionalización del movimiento feminista en el primer lustro de los ochenta.

6 Privadas pueden ser muchas relaciones libres: las relaciones de amistad, de estudio, de diálogo, de amor. Éstas inciden en la política y la economía, porque inciden en la construcción del sujeto. Domésticas son las relaciones que se dan al interior de un espacio cerrado y opresivo, la casa entendida como espacio de las relaciones familiares tradicionales. Que alguien pueda ser el candil de la calle y la oscuridad de la casa se ha tolerado y hasta fomentado entre los hombres que hacen política, en el ámbito liberal y en el socialista, así que para el sistema patriarcal una mujer liberada en la calle, el parlamento y los organismos internacionales puede ser una mujer que trabaje para la conservación de roles y valores sexistas al interior de su mundo doméstico. A este propósito vale la pena revisar las relaciones entre mujeres que se desempeñan como hombres en el espacio público y las mujeres que las sostienen en la reposición de su fuerza de trabajo al interior de su núcleo familiar, fungiendo socialmente como mujeres: sus madres, hermanas, hijas, empleadas domésticas, amigas y sus parejas en las relaciones lésbicas.

7 Siglo XXI, México, 1980

8 Lourdes Arizpe ha aplicado este análisis a los estudios antropológicos de las mujeres: *La mujer en el desarrollo de México y de América Latina*, UNAM//Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 1989. También fue muy leída la marxista estadounidense Zillah Eisenstein (Patriarcado capitalista y feminismo socialista) que intentó una teoría del feminismo socialista, sobre la base de reconocer la interdependencia entre el capitalismo y la supremacía masculina, entre las relaciones de clase y las relaciones de la jerarquía sexual. Desde 1969, Zillah Eisenstein analizó las condiciones económicas de las mujeres latinoamericanas y dictó conferencias y cursos en diversos países de la región. En 1999, Raquel Gutiérrez Aguilar insistía todavía en el componente nítidamente anticapitalista de los más vigorosos esfuerzos emancipativos de las mujeres: *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, Op.cit., p.145

9 Ver Supra, p. 21

10 Por ejemplo, en el discurso del Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJER) de México.

11 Carmen Diana Deere y Magdalena León, **Género, propiedad y empoderamiento: tierra, estado y mercado en América Latina**”, FLACSO-Ecuador/Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, México, 2002, p. 3

12 Ibidem, p.10 y después pp.232-235

13 Virginia Vargas, Saskia Wieringa y Geertje Lycklama (editoras), *El triángulo del empoderamiento*, Tercer Mundo editores, Bogotá, 1996

14 Alejandra Massolo (editora), *Mujeres y ciudades: participación social, vivienda y vida cotidiana*, El Colegio de México, México, 1992

15 Carmen Diana Deere y Magdalena León, *Género, propiedad y empoderamiento...*, Ob. cit., p. 231

16 Ibidem, p.428

17 La influencia de la idea expresada por Riane Eisler de que los seres humanos, mujeres y hombres, somos adictos al amor y dependemos para la armonía biológica de nuestro vivir de la cooperación y la sensualidad, no de la competencia y la lucha, ha llevado a muchas feministas a revalorizar la capacidad reproductiva, amorosa, del vientre materno, de la “sabiduría” de la madre. A pesar de que su texto más conocido, *El cáliz y la espada*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1990, no plantea una posición de jerarquía sino de vinculación ética entre los sexos, y de libertad femenina, ha habido una lectura conservadora del mismo, desde una óptica del poder de las madres, hecha por distintos tipos de mujeres, que ha provocado rechazo hacia la actitud antimaterna de aquellas que quieren vivir su sexualidad de manera laica, no procreativa.

18 La relación con el psicoanálisis ha sido fundamental para una parte del feminismo, sobre todo el de la diferencia sexual francés e italiano. En América Latina, las terapeutas reichianas han trabajado mucho las implicaciones de la liberación sexual para la libertad de las mujeres. Muchas lacanianas se han interesado en el lenguaje, la vida y la escritura de las mujeres. Emilce Dio Bleichmar ha trabajado a fondo los trastornos narcisistas de la feminidad. Sin embargo, hoy hay psicoanalistas de

moda, que trabajan a nivel de difusión temas como el machismo o la homosexualidad, para que sean reconocidos y aceptados desde un discurso conciliador que pretende sustituir la participación en un grupo o un movimiento político. Ver, por ejemplo: Marina Castañeda, *El machismo invisible*, México, Grijalbo, 2002 y *La experiencia homosexual*

# Capítulo VIII

## Nuevas filosofías prácticas

Entre los finales de los noventa y 2003 han surgido expresiones feministas que no siempre se ubican al interior de un movimiento ni se reconocen en las políticas impulsadas por mujeres en el Estado o desde organizaciones no gubernamentales, así como expresiones críticas de mujeres radicales que no quieren sentirse excluidas del mundo de las “transformaciones sociales alternativas” a la autonomía feminista (entendida como exclusión de las mujeres del mundo bisexuado): integrantes de los movimientos de resistencia negra, de los movimientos indígenas y de los movimientos contrarios a los criterios economicistas neoliberales de la mundialización, generalmente dirigidos por hombres.

Estas feministas demuestran que las políticas de las izquierdas en el futuro deberán tomar en consideración que siempre más gente se siente fuertemente “disidente” no sólo con uno o varios partidos, sino con la organización en partidos (y sus sucedáneos), mismos que en los

últimos años han ganado, bajando la radicalidad de sus posturas, un 2 por ciento de votantes al centro y perdido, por lo mismo, un 8 o un 10 por ciento a la izquierda. El feminismo demuestra un malestar que es el de muchos movimientos, que se organizan por sí solos y que se sienten decepcionados por las manifestaciones de las organizaciones políticas. La derecha avanza en los gobiernos y sobre el mundo, pero la razón de las y los “disidentes” es incuestionable. Con el tiempo las izquierdas deberán considerar a los partidos ya no, como antaño, las “locomotoras” que jalarían el proceso de transformación, sino como lo que son: expresiones de una institucionalidad subdividida, reglamentadores de las manifestaciones políticas. Estos partidos deberán prestar atención a las presiones, las demandas y las reflexiones de su izquierda, es decir del conjunto de personas que tienen diversas maneras y motivos para no estar de acuerdo con el sistema y que, sin embargo, no pueden sino considerar en su totalidad el problema de la economía, del trabajo, del medio ambiente, la violencia, la inequidad en el reparto de la justicia, lo policiaco del sistema, rechazando sus particiones por ideologías rígidamente definidas.

Hay nuevas mujeres en el camino. Jóvenes, indígenas, estudiantes que se preocupan por la vida y no quieren ser dirigidas por mujeres que se les presentan como especialistas y les niegan valor a sus experiencias, ancianas que toman conciencia de su diferencia. La situación actual de enfrentamiento al liberalismo -que utiliza a su gusto la mundialización de la mano de obra y coloca la libre circulación del capital al centro de las preocupaciones colectivas- aglutina a muchas que vuelven a encarar el rostro más despiadado del falocentrismo en la violencia contra las mujeres que acompaña el resurgimiento del belicismo con fines de venta de armas y en la trata de niñas y mujeres para la esclavitud sexual en el mercado de la prostitución forzada. Saben que las mujeres en la globalización son a la

vez personas y mercancías, carne de producción, consumo y desperdicio. La globalización es para ellas la puerta para que la pobreza y el asesinato se declinen en femenino. Por ello, reivindican la centralidad de su reflexión sobre sí mismas en el mundo y reubican su anticolonialismo en el rechazo que expresan hacia los discursos de los hombres sobre la “nueva” visibilidad de las mujeres en las organizaciones internacionales dominadas por las políticas hegemónicas estadounidenses. Que las presidentas de la república de Nicaragua y de Panamá hayan sido mujeres ajenas a las reivindicaciones populares y marcadamente antifeministas, las aleja de una reivindicación simple de presencia en política y las lleva a cuestionar a muchas diputadas que obtuvieron sus escaños como “representantes” de las mujeres. Al mismo tiempo, se preguntan si no hay una semejanza “global” en el hecho que los asesinatos de mujeres no son investigados ni en la frontera entre México y Estados Unidos, donde los funcionarios se lavan las manos afirmando que “no son seriales” o sólo son “fruto de la mayor libertad de movimiento de las mujeres”, ni en Dominicana o en España, donde la mayor parte de los asesinatos son los esposos de las víctimas, ni en Pakistán, donde son catalogados como delitos en defensa del honor de la familia. Y, por esta globalidad de la violencia contra las mujeres, vuelven a plantear la necesidad de analizar el sistema patriarcal como un sistema de sistemas que ha funcionado desde antes del capitalismo, pero que en la fase de expansión mundial del neoliberalismo delata todas sus redes.

Nuevos colectivos de mujeres, separados de las grandes organizaciones, redes y ONGs, se reúnen en la mayoría de ciudades de México, Guatemala, Honduras. Su mayor forma de acción es el diálogo entre mujeres en pequeños grupos de artistas plásticas (Muñequitas contraatacan, Frente de Acciones Irreverentes<sup>1</sup>), amigas (De-liberadas, Engavilladas), psicólogas (Mantis), neo-brujas de todas las



tendencias, rockeras que se organizan en bandas estrictamente integradas por mujeres y producen temas acerca de la violencia en el hogar y la condición de ser mujeres (Azkerosa, Realidad Zocial, PCK la Libertad, Don Cikuta, El capricho de Nicole, Fea, en México, Carmelitas En Calzas, en Argentina), sobrevivientes de la violencia, interesadas en los derechos de las mujeres, etcétera, o en “orgas”<sup>2</sup>. Financian solas sus viajes, sus intercambios y sus acciones en favor de demandas precisas o para incidir en cambios que consideran más profundos y, por lo tanto, propiedad de la cultura difusa, necesariamente anónima. Algunas rechazan los conocimientos producidos por las académicas, otras los utilizan como sistematizaciones de saberes que no han producido y que, sin embargo, les sirven como puntos de arranque para nuevas reflexiones y para la acción.

En América Latina existen obreras en las maquilas que ubican su sensación de precariedad en la concreción de un mercado capaz de regatear incesantemente el valor del trabajo que efectúan masas desechables de mujeres y hombres de países diferentes, campesinas que se preocupan por el futuro de la tenencia de la tierra y buscan “garantizar el derecho de las mujeres a permanecer en el campo y en la zona litoral, espacios que son de identidad cultural y de vida para ellas”<sup>3</sup>, ancianas que se organizan contra el desamparo, estudiantes que defienden la educación pública y la libertad de una investigación libre de las directrices del mercado<sup>4</sup>. Una vida que sopla desde otros derroteros y que parece levantar nuevamente el debate sobre la economía de la dominación. Una renovada necesidad de unión. Y una nueva filosofía política.

A partir de enero de 2002, cuando la situación económica argentina llegó a su punto de quiebra, dos millones y medio de mujeres se han brutalmente enterado de la necesidad de una economía social. Ex presas de la dictadura militar y amas de casa de barrios de sectores

medios pauperizados, vecinas, jóvenes en busca de su primer empleo, microempendedoras que en menos de cinco años pasaron de la esperanza de volverse dueñas de su tiempo y su negocio a haberlo perdido todo, profesionistas y trabajadoras de base despedidas en masa por una crisis que habían visto acercarse sin poderla denunciar so pena de ser catalogadas como derrotistas, anticuadas, pesimistas, incapaces de cambiar su actitud frente al trabajo, y los cientos de otros términos con que el neoliberalismo fustiga a quien defiende los derechos de las y los trabajadores y un mínimo de reciprocidad entre producción, gasto social y mercado. Todas ellas se encontraron de repente con la necesidad de tener que generar una economía alternativa, que se organiza según sus propias reglas, de integrar asambleas populares, y de reflexionar sobre su rol de mujeres en un país que se ha convertido en un laboratorio tanto para los políticos tradicionales como para las izquierdas latinoamericanas. Estas mujeres, junto con hombres jóvenes y ancianos que las siguen, han fortalecidos sus vínculos sociales y se han volcado a un método de intercambio que parece soslayar el metálico y se expresa en la creación de clubes de trueque en los que prevalecen dos modelos: en uno prima el objetivo de extender una moneda paralela a la oficial, y en el otro, construir un modelo de inclusión social. En el primero, el énfasis está puesto en favorecer el intercambio a través de la generación de una abundante masa circulante de “créditos”, un cuasidinero que se imprime para el intercambio al interior de los clubes, y que no se relaciona directamente con los aportes en trabajo y especie que son la sustancia del intercambio. En el segundo modelo de trueque se bosqueja un modo alternativo de distribuir la riqueza producida a través del trabajo propio; los clubes funcionan mediante asamblea, a su interior no se usan créditos sino el intercambio de lo que cada uno puede aportar, a la vez que las integrantes de la Red de Trueque Solidario instruye a la gente en los principios de

la economía solidaria y fomentan que la entrada se pague únicamente en moneda social, eso es un instrumento que pretende corregir la escasez de dinero a favor de los que no lo tienen. Se podría decir que corresponde a una iniciativa de radicalización de la democracia, donde el poder se desplazó hacia la producción de una moneda que es social y que corrige, desde los grupos organizados, los vicios de la otra<sup>5</sup>.

A pesar de que algunas feministas argentinas ligadas a la Universidad de Buenos Aires dudan de la participación masiva como medio para dar presencia política a las reflexiones de las mujeres y que, a la vez, en las marchas y plantones son aisladas por las mujeres y los hombres de una izquierda que todavía considera el feminismo un movimiento de ruptura de la clase obrera -trabajadora y desempleada, en general-, hay que notar que algunas demandas feministas - el derecho a una maternidad voluntaria y el derecho a vivir libres de violencia- empiezan a ser consideradas en el conjunto de las demandas y las formas de denuncia y de resistencia a la crisis de la economía liberal en un país que en tres ocasiones a lo largo del siglo XX fue considerado el más rico de América Latina.

Asimismo, la beligerancia estadounidense contra todas las expresiones políticas que no obedecen en forma y contenido a sus postulados económicos y de defensa de su espacio geográfico y de su sistema político contra el "terrorismo" -que después de los atentados sufridos en Nueva York el 11 de septiembre de 2001 ha perdido todos los límites que impone la razón y el derecho internacional-, en la región ha llevado al aislamiento de Cuba y Venezuela, así como a la satanización de cualquier intento de diálogo y entendimiento entre los actores violentos en la lucha política colombiana (paramilitares, militares, narcotraficantes y guerrilleros).

Después de 1989, los Estados Unidos se han poco a poco perfilados como los dirigentes de un des-orden

mundial unipolar, de por sí amenazante y agresivo. A finales de la década de 1990, la directiva comercial-política estadounidense a nivel mundial, conocida como mundialización o globalización de los criterios de la economía neoliberal, ha llevado a muchas feministas latinoamericanas a retomar el análisis del imperialismo como la expresión última de la política patriarcal y a buscar las relaciones existentes entre la violencia contra los cuerpos femeninos y la violencia de la descalificación de todos los “otros” con respecto al poder que se levanta único y todopoderoso<sup>6</sup>. Alrededor de este punto se han reunido tanto las feministas que desde los años 1970 han reflexionado acerca de las múltiples manifestaciones del patriarcado como sistema de sistemas, como jóvenes militantes de izquierdas, estudiantes, ecologistas y críticas del sistema económico vigente que encuentran en la reflexión feminista el único instrumento para entender cómo la exclusión se ha transformado en una forma justificada y justificable de manejar la justicia desde el poder.

En la actualidad, como desde los inicios del movimiento, las ideas filosóficas feministas se nutren de prácticas y de tendencias políticas y sociales de las mujeres de diferentes culturas en Latinoamérica. E implican búsquedas de referencias entre mujeres, de tratos que aún no tienen nombre. Al grandioso episodio bíblico de Ruth y Noemí puede acoplarse la narración de algunas historias de relaciones entre mujeres huicholas en la Sierra Madre Occidental mexicana, que con tal de poder quedarse juntas terminan viviendo con el mismo hombre. La poligamia masculina en este caso es una forma económica y culturalmente “sustentable” de mantener una relación de amistad, aprendizaje, solidaridad entre mujeres adultas. Asimismo, en Nurío, Michoacán, durante el III Congreso Nacional Indígena, en la mesa de mujeres pudieron escucharse los testimonios de una purépecha y una nahua de Hidalgo que, de forma semejante y sin conocerse,

enfrentaron durante su adolescencia al padre que, según la costumbre, las iba a casar con un hombre escogido por él. Al quedar solteras, decidieron dedicarse a la atención, la protección y el cuidado de las mujeres de sus comunidades.

¿Cómo introducir en una historia de las ideas filosóficas estas actitudes que el feminismo occidental no ha nombrado y que las mujeres que las viven no reconocen como feministas, sino como propias de su ser ajenas a lo que se espera de ellas?

El feminismo italiano, hace dieciséis años, designó como *affidamento* la relación social de confianza, fidelidad y mutuo aprendizaje entre mujeres. Recordó entonces que en múltiples lenguas milenarias (el italiano y el castellano, entre ellas) no había ningún nombre para designar una relación entre mujeres. “Con frecuencia sucede, en muchos campos, que la lengua se nos impone como el dominio de experiencias y juicios de otro. La lengua en sí no es el dominio de una experiencia con exclusión de otras o de un pensamiento sobre otro. Pero la lengua está inserta en la trama de las relaciones sociales y éstas son poco favorables a acoger lo que una mujer vive y quiere por sí misma, en su diferencia del hombre”<sup>7</sup>.

Como la lengua, usada por las feministas casi a espaldas de su uso común, la historia del feminismo y de las ideas filosóficas feministas avanza dentro de la historia, contra muchas de sus permanencias; inicia cuando las mujeres dejan de verse reflejadas en un pasado que sólo les propone una identidad asignada, una inmutabilidad de las relaciones entre los sexos y la ahistoricidad. La rebelión feminista es una rebelión contra el pasado que sigue manifestándose en el presente, es una apuesta a futuro con muchas raíces.

Según la historiadora chilena Edda Gabiola, “el movimiento de mujeres ha enraizado en su práctica diaria millones de pequeños actos de rebeldía consciente con-

tra el orden existente buscando reapropiarse de su identidad y de su papel en el mundo”<sup>8</sup>. Estos actos se han inscrito en una historia de reivindicaciones, así como en el surgimiento de una conciencia latinoamericana -de cuño femenino y, luego, feminista- de los derechos humanos. No obstante, en sus características más profundas no tienen por qué ser públicos<sup>9</sup>. Específicamente, el estudio de la presencia pública de las mujeres puede marcar “una forma limitada de evaluar el quehacer del movimiento”. La visibilidad es una dimensión alimentada por una red sumergida de mujeres en diálogo entre sí, por “nuevas formas de comportamiento que articulan a los pequeños grupos tras un objetivo concreto, y que demuestran que el movimiento se opone a la lógica que conlleva la toma de decisiones en relación con la política pública”<sup>10</sup>.

Los “pequeños actos de rebeldía” en Chile se articularon alrededor de la consigna de “democracia en el país, en la casa y en la cama”, plasmada por Julieta Kirkwood y Margarita Pisano, con el fin de subrayar la conexión entre represión pública y deslegitimización privada, violencia en ambos espacios, negación de la persona como cuerpo, como sexualidad, como ser político. Hoy los pequeños actos de rebeldía, en Bogotá, en México, en Río de Janeiro, se manifiestan en grupos de compradoras que se niegan a adquirir alimentos transgénicos en los hipermercados, a comprar ropa de marcas que utilizan mano de obra infantil o que con sus ganancias financian la compra de armas de ejércitos,<sup>11</sup> a utilizar cosméticos de las transnacionales, a manejar autos construidos por empresas que fabrican minas antihumanas o a bañarse en tina para evitar el despilfarro de agua. En grupos de artistas que pintan, fotografían y actúan las formas curvas de las caderas femeninas sanas frente a una estética desexualizada y anoréxica. En grupos de madres sin televisión que se turnan para acompañar a sus hijas e hijos a la calle, al cine, a fincas de eco

agroturismo, a oficinas para que conozcan la realidad desde la percepción corporal del espacio, el movimiento y el trabajo.

La consigna “democracia en el país, en la casa y en la cama” recorrió América, se convirtió en el aporte latinoamericano a la teoría feminista mundial. Estaba influida por otra consigna, igualmente dramática: “Vivos se los llevaron, vivos los queremos”, de las asociaciones de madres de detenidas/os-desaparecidas/os de Argentina, México, El Salvador. Éstas no eran organizaciones feministas, sin embargo, no tenían ningún liderazgo masculino y por su carácter materno, femenino, afectivo, privado vuelto público, desestabilizaron el engranaje aparentemente perfecto de la represión, poniendo en jaque a la cultura política que sustentaba la práctica de los gobiernos represores, con su solo salir de la casa, reivindicar políticamente el fruto de su “naturalidad” y estar en la calle con otras sin enfrentar solas el dolor<sup>12</sup>. Por lo general, las culturas que justifican la represión y el conservadurismo económico-social son culturas que desean mantener separados los ámbitos de lo público –de la política, la actividad militar, la economía, la educación- y el ámbito de lo privado –de las relaciones afectivas y domésticas- y asignan a cada sexo un lugar preferente en ellos. Visualizan el espacio privado como femenino y débil, por lo tanto necesitado de la defensa de los hombres en el poder. Las madres son adoradas por los militares que en los discursos a la patria recuerdan sus cabecitas blancas, sus sacrificios, su renuncia a la visibilidad pública en nombre del amor a los hijos del hombre. La maternidad es la contraparte de la heroicidad masculina. Por lo tanto los militares, no supieron cómo justificar la represión de las madres que se reivindicaban como tales en las plazas volviendo política una demanda del mundo privado, que la cultura política conservadora pretendía defender como un valor fundamental.

La radicalidad con que hoy las Madres de la Plaza de Mayo analizan las políticas neoliberales en Argentina y en el continente remite a su política concreta de la vida enfrentada a la supuesta domesticidad de la cultura de la muerte. El apoyo del comité Eureka de México (y de las mismas Madres de Plaza de Mayo) a la política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, con su reivindicación del derecho de los pueblos indígenas (sus culturas, sistemas jurídicos, tecnologías y lenguas) al reconocimiento de su diferencia positiva con la cultura dominante (y estandarizada), tiene que ver con la experiencia vivencial, inmediata, de ser diferentes del modelo humano de la cultura dominante. Las mujeres viven esta experiencia por su propio ser mujer, por vivirse en este mundo como tales.

Pero esta experiencia no ha sido registrada, nombrada, reconocida por el feminismo latinoamericano que la ha vivido. La historiadora Lola G. Luna, catedrática de Historia de América Latina en la Universidad de Barcelona, la despacha en pocas palabras: “El maternalismo también funcionó en el origen de otras acciones femeninas, denunciando de los desaparecidos por las dictaduras u otras violencias, que se han ido construyendo como Movimientos de Madres contra la Violencia. Entonces, Movimientos Feministas, Movimientos por la Sobrevivencia y Movimientos de Madres contra la Violencia, son también categorías de análisis, para explicar construcciones de movimientos sociales de mujeres, plurales y diversos, que se han dado a lo largo del siglo XX en América Latina, en diferentes contextos históricos y a través de variadas prácticas discursivas”<sup>13</sup>

En Italia a la experiencia de relación entre mujeres se le llamó de la “diferencia sexual” desde los inicios del movimiento neofeminista, porque la diferencia sexual es un saber subjetivo propio de las mujeres que se vuelve explícito cuando están juntas y que se traduce en fuerza de la comunidad femenina. Hoy la diferencia sexual sigue



siendo la postura antiideológica y antiigualitaria propia del feminismo que no reivindica ninguna participación en el mundo de la política de las representaciones, más bien que no puede ser representado y que no considera pertinente interponer el sistema jurídico, la ley, en la relación de las mujeres con la construcción de sus subjetividades. Una postura que permite una política de la libertad femenina al interior de un mundo de mujeres y hombres, ganada en la realidad concreta de las mujeres, y que permite ir de la intimidad solitaria e incommunicable a la afirmación de la propia existencia cultural en el mundo.

## Notas del capítulo VIII

1 Los nombres que aquí se proporcionan son de los grupos que conozco personalmente o por referencia directa, dado que a las integrantes de estos grupos no les interesa la visibilidad pública ni tienen ningún afán de “liderazgo” que las impulse a dar a conocer sus nombres para incidir con sus ideas o sus formas de encuentro sobre nada más que la cultura difusa, el espacio anónimo de la transformación de las relaciones interpersonales.

2 “Aunque reconocemos cierta desarticulación y desorganización, encontramos la orga como un punto de partida: el espacio donde somos orgánicas, orgásmicas, organizadas, organismos vivas tratando de conocernos y conocer a las otras. Las jóvenes feministas ante todo somos... En la orga el factor de aglutinación es la ausencia de líderes tradicionales aunque persiste el reconocimiento de la presencia y creatividad de mujeres más fuertes y audaces. Nosotras tenemos que apoyarnos. optamos claramente por estar en la orga, pues se piensa que por ser chavas (hipis, fresas, niurras, darkis, ñoñas, feministas, skatas, anarkas, lunatikas...) debemos pagar la cuota por pertenecer a la otredad”. Documento en mimeo de “Las jóvenes feministas”:

Valentina Hernández Ponce (mexicana), Rogelia Cruz Estrada (guatemex) y Valentina Palma Novoa (chilensis), presentado en el Primer Encuentro Metropolitano de Jóvenes, realizado en la Ciudad de México en febrero de 1999

3 *Declaración política de las Mujeres del Campo y de la Pesca, Mujeres rurales contra ALCA*, Valparaíso, Chile, 4 de abril de 2002

4 En situaciones tan graves como las centroamericanas, donde el golpe a la educación pública llega, entre otras cosas, con el cierre de todas las carreras humanísticas (filosofía, historia, letras) por no ser “de provecho”; o como las mexicanas y colombianas, donde la mayoría de los laboratorios científicos de las instituciones públicas tiene vendidos los resultados de sus investigaciones a las grandes empresas farmacéuticas y de biotecnología.

5 Olga Viglicca, “La mayoría absoluta son mujeres. Argentina: 2.5 millones de personas integradas en cuatro mil 500 clubes de trueque”, en *Triple Jornada*, n.45, suplemento mensual del cotidiano *La Jornada*, México, lunes 6 de mayo de 2002

6 El 13 de noviembre de 2002 esta necesidad fue recogida por académicas no necesariamente feministas que organizaron un coloquio de perspectiva interdisciplinaria, dividido en 11 sesiones sobre “Mestizaje y racismo”, coordinado por Esther Kravzov Appel. Esta antropóloga mexicana declaró en la inauguración: “Nuestra idea era explorar un fenómeno que se encuentra soterrado en nuestras conciencias, pero no por ello es menos real y palpable, que se expresa no sólo contra los “indios”, sino también contra los negros, los “prietitos” o los “güeritos”, es decir, contra cualquiera que sea diferente.. El 27 de febrero de 2003, la feminista estadounidense Nancy Fraser habló de las dinámicas de inclusión y exclusión debidas al racismo y el sexismo.

7 Librería de Mujeres de Milán, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres (1986)*, Cuadernos Inacabados n.10, Horas y Horas La Editorial, Madrid, 1991, p.13. En México el único intento de nombrar las relaciones entre mujeres mayas lo ha realizado la periodista y escritora catalana Guiomar Rovira Sancho, *Mujeres de maíz*, ERA, México, 1997

8 Edda Gabiola, Eliana Largo y Sandra Palestro, *Una historia necesaria. Mujeres en Chile: 1973-1990*, Ob. cit., p.28

9 Ver Supra. El nexa entre vida pública y vida política no es absoluto. Política es la relación social entre mujeres, aunque no se dé en un ámbito público. Asimismo lo privado no se reduce al espacio doméstico, éste sí perteneciente al orden de lo patriarcal: privada es la relación entre dos amigas; de tal manera que lo privado puede expresarse políticamente aunque no sea invadiendo el espacio público. Por otro lado es importante recordar que el espacio público no es el de la visibilidad, que bien puede ser comprado por una red de televisión privada.

10 Edda Gabiola, Ob. Cit., p. 213

11 Desde Perú se ha distribuido por Internet la lista de compañías que financian al ejército israelí y la demanda de adherirse a un boicot internacional contra ellas

12 Ver: Elizabeth Maier, *Las madres de los desaparecidos. ¿Un nuevo mito materno en América Latina?*, México, UAM/El Colegio de la Frontera Norte/La Jornada Ediciones, 2001

13 Lola G. Luna, "Contextos históricos discursivos de género y movimientos de mujeres en América Latina", en *Anuario de Hojas de Warmi*, n.12, Universidad de Barcelona/Universidad de Castilla-La Mancha, Albacete, 2001, p. 39. Un texto mucho más radical de la misma autora sobre la violencia de género como elemento de poder político y simbólico, la aleja de la "historia" de las mujeres como luchadoras para reubicarlas en la categoría de víctimas, categoría ahistórica que está siempre al acecho detrás del análisis de "género": "La violencia de género es una cuestión de poder", en Revista del Cesla, n.3, Centro de Estudios Latinoamericanos

# Capítulo IX

## La utopía feminista latinoamericana

**E**n 1993 un grupo de feministas mexicanas y chilenas se identificó con la idea central del feminismo de la diferencia; esto es, con la idea de que la igualdad es el intento ideológico para someter a la mujer en niveles más elevados. Querían subrayar su diferencia con un feminismo que, consideraban, se estaba transformando en un movimiento continental de organismos no gubernamentales para la demanda de leyes para alcanzar la igualdad, sin analizar los efectos que tendría a largo plazo pedir al mismo tiempo protecciones específicas para las mujeres por su situación de falta de igualdad alcanzada –diferencia histórica- y por maternidad y lactancia –diferencia biológico-social.

Era la primera vez que se afirmaba la existencia no de uno sino de varios feminismos en América Latina. Como hemos visto no era la primera vez que se vivía. A lo largo de treinta años, las feministas tuvieron que marcar sus diferencias y sus puntos de convergencias con las mujeres de las organizaciones populares y de los partidos políticos, pero nunca

habían dicho “nuestra voz feminista es distinta de otras”<sup>1</sup>.

Las Cómplices, cómo se llamaron a sí mismas Margarita Pisano, Ximena Bedregal, Amalia Fischer, Edda Gabiola, Sandra Lidid, Rosa Rojas y Francesca Gargallo, no se remi-tían a ninguna idea francesa u italiana de autonomía feminis-ta. Individualmente habían leído los textos de la Librería de las Mujeres de Milán, del grupo Diótima de filósofas de Verona y de la filósofa y psicoanalista belga-francesa Luce Irigaray, no obstante pensaban y actuaban desde otras defi-niciones de la diferencia sexual, perspectivas vislumbradas a partir de la realidad del movimiento feminista latinoamerica-no, de la lectura de Julieta Kirkwood y de las acciones efec-tuadas por el colectivo de La Morada y por Radio Tierra durante la dictadura pinochetista, así como de las ideas de autonomía de los pueblos indígenas ecuatorianos y mexica-nos.

Una de las ideas fundamentales de Kirkwood, expre-sada poco antes de morir, es que:

La historia femenina no diferenciada sumida en los procesos sociales globales está, con apretada frecuencia, sesgada por una visión general mas-culina y contiene ese sello; está sesgada por recuentos estadísticos realizados con perspec-tiva ajena a su resolución, y fundamentalmente distorsionada en cuanto ha sido contada como una serie de hazañas espectaculares de mujeres individuales, con miras a la autoafirmación de las mujeres en cumplimiento de su trayectoria con-venicional. Por el contrario, la recuperación de la historia propia de opresión y contestación de todo un colectivo de mujeres, permitirá satisfacer la necesidad de que las generaciones presentes de mujeres conozcan su propio pasado real, con vistas a que su inserción futura no tienda, nue-vamente, a la negación de sí mismas y a la rea-firmación de su no identidad.<sup>2</sup>

Coherentemente con lo expresado por Kirkwood, las Cómplices se definían “amantes de la libertad” que rechazan “en todas sus expresiones la cultura de dominación, separación y censura que llamamos patriarcado”<sup>3</sup>. Reconocían que la palabra patriarcado estaba cruzada por un sesgo occidental, no compartido por todas las culturas americanas; no obstante, “lo llamamos así porque la palabra nos recuerda a la más autoritaria de las figuras masculinas construidas por el sistema, la figura del padre que tiene derecho de vida y de muerte sobre las hijas, hijos y esposa; la figura que redacta las leyes y las reglas religiosas que nos menosprecian”.

Según las Cómplices, el sistema patriarcal como sistema dominante ha construido una lógica, una ética y una estética que constantemente justifican las relaciones desiguales entre los sexos, las relaciones de inferiorización de las mujeres. A la vez, describe la libertad como fuga o como enfrentamiento a los peligros y al desamparo. Esta idea patriarcal de libertad es la que permite a los hombres el tráfico de mujeres y la guerra, mientras los atemoriza hasta llevarlos a la construcción ideológica del complejo de Edipo, la envidia del pene y el miedo a la castración, símbolos de la familia del patriarca, “propagadores de su violencia y su opresión de las disidencias”.

Desde este rechazo al sistema patriarcal (un sistema de sistemas), planteaban una estética feminista, necesariamente ligada a la ética y a la política, y de alguna manera anterior a una base epistemológica: “Neguémonos a considerar hermoso lo que nos denigra o ningunea: no nos inspiran las musas de Apolo. Rechacemos las catedrales de perfectas proporciones en las que el culto masculino ensalza a una de nosotras para condenar la sexualidad de todas, pero sobre todo no las construyamos nosotras como peaje para ser aceptadas por los sacerdotes de la cultura patriarcal”<sup>4</sup>.

El repudio a los cánones patriarcales, por lo tanto, no debía servir para dialogar con el mundo de los hombres

ni para reclamarle algo, sino para reflexionar sobre la acción feminista, reconocer la diferencia entre mujeres como algo que sustenta la libertad y no impone la desigualdad: un derecho y una perspectiva política. Con esto socavaban una utopía feminista fundamental: la identidad de las mujeres feministas, la posibilidad de mirarse una en el espejo de la otra. Construían el derecho a la diferencia primero desde una diferencia con respecto al sistema de dominación patriarcal y, en un segundo momento, ofrecían a las mujeres la legitimidad de sus individualidades y la posibilidad de unirse alrededor de la construcción de un derecho sexuado que tomara en cuenta las necesidades de ambos sexos, ninguno de los dos supeditado al otro; una economía no financiera ni especulativa, sino de intercambios múltiples, de colaboración con el medio ambiente y entre las personas y los pueblos; una ética no normativa, de colaboración, un juego de libertades que se reconocen y respetan; y una organización política vocera y no instructora.<sup>5</sup>

El Manifiesto, que se leyó durante el VI Encuentro Latinoamericano y del Caribe de Costa del Sol, en El Salvador, era una abierta manifestación de rechazo al rumbo tomado por el feminismo “institucional”, es decir la línea mayoritaria que ya no marcaba sus diferencias con el movimiento de mujeres, que no postulaba ninguna crítica a la política económica mundial posterior a la caída del Muro de Berlín en 1989, y que no cuestionaba la procedencia de los fondos que utilizaba en la red de Organizaciones No Gubernamentales en que se había convertido. Las Cómplices afirmaban que las enseñanzas políticas de los hombres estaban en crisis y no tenían “ninguna intención de curar sus depresiones y enfermedades para que nos sigan impidiendo expresar nuestro sentido de la existencia y de la relación interhumana”. En el marco de la preparación compulsiva de la Conferencia de Beijing (1995), organizada por la ONU, que las mayores ONG de

mujeres peruanas, mexicanas, argentinas y chilenas estaban llevando a cabo, el Manifiesto era una declaración de deslindamiento, una primera posición contra lo que cinco años después vendría a llamarse globalización.

En su libro, *Gestos para una cultura tendenciosamente diferente*<sup>6</sup>, intentaron explicitar sus diferencias con el feminismo institucionalizado, “para seguir sintiéndonos cómodas dentro del movimiento feminista y para hacer política hacia el conjunto de la sociedad”. Demostraron con ello que, a pesar de la existencia de varios feminismos, en América Latina nunca hubo una escisión del movimiento, parecida a la declaración de que el feminismo es una ideología a la que no querían sumarse las escritoras de la diferencia sexual Hélène Cixous y Julia Kristeva en Francia, o a la arrogante posición de la española Celia Amorós que tildó de no feministas a todas las involucradas en el pensamiento de la diferencia sexual, pretendiendo que el feminismo es una expresión de la modernidad y por lo tanto, necesariamente, un movimiento reivindicativo de la igualdad.

Las Cómplices consideraban que el feminismo tiene distintas vertientes de origen, provenientes de los cortes o conflictos con que se construye el sistema cultural patriarcal: mujeres pobres, campesinas, profesionales, indias, blancas, negras, heterosexuales, lesbianas, bisexuales, viejas, jóvenes, maduras, adscritas a proyectos políticos socialistas, neoliberales, vinculadas a ideologías religiosas. Todas igualmente mujeres, capaces de identificarse frente a una agresión patriarcal, pero no dispuestas –o simple y grandiosamente incapaces- de construir una idea única de lo que debe ser el propio estar y actuar en el mundo. Este vasto horizonte de mujeres les permitía una visión crítica de un sistema que niega el derecho a la diferencia a las mujeres, por considerarlas una amorfa masa de “otras”. Las Cómplices elaboraban conceptual-



mente la diferencia como un aporte, una superación del corte/conflicto, y la posibilidad de reconocerse en un cuerpo de conocimientos y saberes teóricos y prácticos extraño y exterior a la crisis de la razón masculina. Asimismo, como latinoamericanas reivindicaban su diferencia con los modelos coloniales, esos países paradigmáticos en donde se originan y perpetúan las xenofobias y el modelo económico que exige la destrucción ambiental, las transgresiones a los derechos humanos y la cultura del dominio.

Esta crisis es la crisis de la razón y de la lógica del colectivo masculino hegemónico. Las mujeres no hemos sido constructoras de esta crisis, no nos pertenece. Asumirla y entenderla como nuestra es una manera de no ver dónde hemos estado en la historia; es negar biografías propias. Ésta no es nuestra cultura, aunque esteamos colonizadas en ella y algunas gocen de ciertos privilegios. Hemos sido reproductoras de cultura. Hemos sido usadas y no por nuestro gusto: se nos ha aplicado violencia.

No queremos acceder al poder que esta cultura construye, que supuestamente nos otorga derechos. Las Cómplices no queremos esa complicidad. No creemos ni en su justicia ni en algunos de sus paradigmas porque su dinámica de dominio me hace cómplice de su perpetuación. Esa cultura es una utopía negativa del ser humano, pues no apela a su libertad<sup>7</sup>.

A raíz de su actuación en El Salvador y de esta publicación, a las Cómplices se acercaron muchas feministas que se definían autónomas con respecto a la política tradicional y a las líneas de investigación y acción impuestas por las financiadoras internacionales. Las feministas lesbianas autónomas se sintieron atraídas por la política de la diferencia sexual y porque rechazaban el uso de la categoría de

género, que siempre remite a las mujeres a una relación con los hombres, negándole su valor en sí y la construcción cultural de una sexualidad de y entre mujeres<sup>8</sup>. Las feministas anarquistas bolivianas del grupo Mujeres Creando se identificaron con el rechazo a la cultura patriarcal y a la política del “empoderamiento” de las mujeres en sociedades cuya cultura representativa formal rechazaban en bloque en nombre de su ser “marginales”: lesbianas, indias, pobres, artistas. Muchas mujeres más coincidían con la crisis del feminismo institucionalizado que las Cómplices denunciaban, reconociendo que la política de presencia pública olvidaba realmente a las mujeres de carne y hueso en el feminismo institucionalizado, siempre más sofocado por los compromisos que las financiadoras le exigían para sostener el funcionamiento de sus ONG: ecofeministas, analistas de la ginecocracia, defensoras populares, literatas, grupos de jóvenes, artistas feministas, feministas punks. No obstante, no lograron atraer a las mujeres que habían intentado una vía feminista autónoma de expresión creativa, como el colectivo de artistas mexicanas Polvo de Gallina Negra, formado por Maris Bustamante y Mónica Mayer a principios de la década de 1980, por ejemplo, que en su momento habían quedado decepcionadas por el rechazo de la línea dominante del feminismo.

En septiembre de 1994, las Cómplices organizaron en el Claustro de Sor Juana de la Ciudad de México un “conversatorio” sobre ética y feminismo<sup>9</sup>. En él se intentó invitar a feministas de todas las tendencias para dialogar acerca de por qué era urgente pensar la ética desde el feminismo. Se presentaron mujeres de diversos países que de alguna manera se identificaban con una crítica al feminismo de las organizaciones en diálogo con el Estado, los partidos, la ONU, la Iglesia católica. Feministas autónomas en el sentido más amplio: la anarquista colombiana Jimena Castilla, la cineasta brasileña Beatriz Mira, el comunicó-

logo feminista mexicano Salvador Mendiola y su colectivo formado por Adela Hernández y Gloria Hernández Jiménez, la filósofa italiana Paola Melchiori, la literata cubana Aralia López, la psicoanalista argentina Mirta Bisecchi, la poeta Elizabeth Álvarez Herrera y Yolanda Aguilar, Carolina Cavarrús y Celeste Mena, todas ellas guatemaltecas. Acudieron también dos destacadas académicas, la historiadora Julia Tuñón y la socióloga María Eugenia Tamés, que sin identificarse con las líneas del feminismo “institucionalizado” no podían compartir la crítica de Margarita Pisano a las feministas encerradas en la academia, entendida como un espacio de reproducción de los pensamientos y tecnologías patriarcales.

El conversatorio fue un éxito. Alcanzó el punto más elevado de posicionamiento latinoamericano de las Cómplices, que se disgregarían poco a poco ya antes del VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de Cartagena, en Chile. Ahí la violencia de las reacciones de las institucionalizadas frente a un comité organizador que marginaron y rechazaron desde la organización (al “encuentro de las autónomas” lograron que no le llegaran financiamientos), resultó en crisis individuales, conflictos grupales y en el repliegue de algunas.

La violencia, además, se manifestó como el modo de relación viciada que es entre las autónomas mismas. Pronto fueron incapaces de respetar las diferencias que se manifestaban entre sus pensamientos y anhelos, cayendo así, ellas también que tanto rechazaban cualquier pensamiento binario, en la construcción de una nueva dicotomía entre feministas de lo posible y feministas utópicas. Reprodujeron actitudes de victimismo frente al poder económico de las “institucionales”, con las cuales maquillaron a veces su propio estancamiento en la reflexión-acción, así como resentimientos de las que eran “fieles” a la idea originaria de las cómplices hacia las que manifestaron su autonomía aun de ese pensamiento

organizado, y deseos de liderazgo. Con este cúmulo de actitudes –que no llegaron a reconocer y analizar- ejercieron una violencia subliminal, que en ocasiones adquirió tintes de censura moral, en los espacios comunes del feminismo al intentar imponer qué era lo que las feministas debían analizar y pensar. Aunque esta violencia fue infinitamente menor a la descalificación, el ridículo y el menosprecio a la que las sometieron el conjunto de las expertas que se vieron muy amenazadas por la denuncia de las autónomas, las contradicciones entre la idea de presentar la propia diferencia como un aporte libre y la actitud defensiva adoptada, llevaron al estallido de su recién nacido movimiento en el primer Encuentro de Feminista Autónomas, en Bolivia en 1997.

Sin embargo, en 1994, durante el conversatorio sobre Ética y Feminismo, que duró cuatro días, Jimena Castilla definió al feminismo como una “ética pura” del yo feminista sintiente y actuante, preocupado por el bienestar de los demás. Como abogada, contraponía la ética feminista a la práctica de la corrupción patriarcal<sup>10</sup>. Mirta Bisecci se enfrentó a los conflictos internos que la existencia de una ética sexuada, femenina y masculina, le creaba. Emparentaba lo femenino con lo artista, con lo creador y aseguraba que las mujeres vendrán (en futuro) a decir algo nuevo en el campo de la ética porque, por su particular condición con relación al poder y el lenguaje, son depositarias sin saberlo de voces y saberes que han sido enmudecidos en distintos momentos de la historia. Su idea de ética se remitía al análisis postestructuralista de Julia Kristeva cuando, al analizar a Lévi-Strauss, recordaba que las mujeres son el objeto de intercambios constitutivos del poder, pero están ausentes de ese ejercicio mismo<sup>11</sup>. Aralia López planteó que todo el discurso feminista es logos y expresión de una ética explorada y configurada por las mujeres, una ética que indaga la riqueza de una dimensión pree-

dípica que pugna por ser reconocida y nombrada, una dimensión de lo femenino, una ley de la madre:

El Feminismo, en su carácter explícito de Logos (razón y lenguaje) femenino, lleva casi doscientos años constituyéndose como discurso intelectual y ético capaz de sospechar de la “ideología” jurídica y moral de la Ley del Padre y, concomitantemente, de la “ideología” del amor y del matrimonio, para reflexionar no sólo sobre las distorsiones de la categoría de género sexual en cuanto eje de análisis de la organización de la cultura y de la ética occidental, sino también con el objetivo de buscar la verdad, o verdades, que permitan lograr transformaciones en las mismas relaciones humanas, en la cultura<sup>12</sup>.

Aunque todas arribaron a la relación entre ética y política, Margarita Pisano y Paola Melchiori hicieron de esa relación el eje de su reflexión. Para Pisano, el feminismo al reclamar el derecho al goce, al placer, y al plantear el derecho de las mujeres sobre sus cuerpos, reivindica la libertad del ser humano y ataca la moral vigente, la moral del grupo hegemónico masculino que defiende una lógica del dominio que nace del íntimo convencimiento de que unos son superiores a los otros, sea por raza, por sexo o por edad. Para hablar de una nueva ética, según Pisano, es importante entender dónde, cuándo y cómo se construye la dinámica del dominio y entender que todo está impregnado de situaciones de dominio, de odio/amor, que no hay espacios neutros. Asimismo, es necesario denunciar, señalar al responsable. Este entendimiento es en sí un acto de rebeldía, un acto de autonomía y de libertad, e implica la responsabilidad de asumir la búsqueda de una solución como un desafío propio, de elaborar estrategias para construir un orden moral realmente alternativo al establecido.<sup>13</sup> Para Melchiori, simplemente, el tipo

de práctica política que hicieron las feministas, juntando lo personal con lo público, implica la búsqueda de una ética, la búsqueda de una relación con el otro, de un “punto de encuentro entre dos que respetan los diferentes puntos de vista”. En la ética se resume el feminismo.<sup>14</sup>

Esta idea resulta bastante semejante a la expresada, seis años después, por Eli Bartra, cuando define al feminismo como una conciencia crítica radical, la forma más elevada de la teoría de los derechos humanos, una política de la idea<sup>15</sup>. Yo misma he escrito que los derechos humanos son “una ética de la persona total”<sup>16</sup>, pues tienen que ver con la definición del ser humano e “inciden en el proceso de transformación de la sociedad monosexuada, hacia un sistema de autoridades legítimas bisexuadas, femeninas y masculinas, cuya justificación sea el respeto a las personas, sus formas de convivencia, sus derechos sociales y la paz. Sin el menor afán de exageración, puedo afirmar, en mayo de 2000, que sólo las mujeres feministas hemos iniciado el camino hacia semejante cultura de los derechos humanos”<sup>17</sup>. Y Urania Ungo lo ha subrayado: el feminismo se plantea “una desalienación, una visión teórica y una práctica política nacida de la propia reflexión sobre las propias condiciones”<sup>18</sup>. En efecto, las acciones positivas, la atención a las mujeres, la formulación de demandas específicas, la construcción de espacios de refugio para las mujeres golpeadas, violadas, víctimas de la injusticia, la construcción de guarderías les corresponde a las instituciones del estado y no al movimiento feminista. La práctica feminista debe tender a la transformación de las mentalidades que permiten los abusos del poder de género (en el sentido de poder social y simbólicamente asignado a los roles masculinos).

En los últimos cinco años, la certeza que siempre expresé de que el feminismo es una idea actuante, una política y una “propuesta civilizatoria”<sup>19</sup> ha desembocado en la crisis del feminismo institucional. Mucho más que las críticas de las

feministas autónomas, la evidencia de que la vieja estructura patriarcal ha ido mutando, “desdibujando sus límites y posibilitando mucho más la ejecución del poder para quienes lo controlan”<sup>20</sup>, ha llevado a algunas feministas del movimiento reivindicativo a cuestionarse sobre sus métodos y sobre el rumbo que ha tomado su activismo político público.

Existe una real pobreza conceptual entre las mujeres encerradas en las ONG asistencialistas que confunden el trabajo con la elaboración teórica y la política de las mujeres y una pobreza práctica entre la mayoría de las académicas. Las feministas más claras de esa tendencia, afirman que no han renunciado a la autonomía de su pensamiento. La experta peruana Virginia Vargas en el Foro Mundial Social de Porto Alegre en enero de 2001, no logró ya identificar la presencia pública de algunas, su salida a los foros internacionales, su comparecencia en el escenario político, con el avance de la idea feminista en América Latina. Asimismo, la identidad fija de las mujeres feministas criticada por las Cómplices en 1993 ha sido cuestionada hoy aun por una mujer que nunca ha escondido su afán de “liderar” el movimiento institucional como Marta Lamas, quien afirma que es una “creencia” que a partir de un solo aspecto de la propia identidad se puede armar todo un posicionamiento político: “La identidad está traspasada o cortada por varias líneas. Eres mujer, y además tienes una identidad de clase, una identidad religiosa, una identidad política; y esta identidad múltiple, multifacética, va a ir corriéndose de acuerdo a la coyuntura en la que te mueves”<sup>21</sup>. La presencia en Estados Unidos y en ciertas corrientes latinoamericanas del movimiento gay y lésbico de una teoría queer<sup>22</sup>, que se plantea trabajar la política sexual desde la libertad de un sujeto sin identidad fija, lleva a Lamas a afirmar que las feministas deben estar conscientes de que por mucho que ya se hayan rebasado los roles y los estereotipos rígidos (¿los géneros?, me pregunto yo), no todo es cambiante (nuevamente: ¿los

géneros?). “Las identidades son fijas y flexibles al mismo tiempo, cambiables e incambiables. Nos constituye la ambigüedad, la paradoja, y eso es algo que nos cuesta mucho trabajo aceptar a los seres humanos. Tenemos que entender que la cuestión de la identidad implica un trabajo político sobre nosotras mismas, un trabajo de nuestra subjetividad. Y que aun así habrá rasgos que no podremos cambiar”<sup>23</sup>. ¡Una postura sorprendentemente flexible para una defensora del igualitarismo moderno, totalmente antiutópica pero “débil”!<sup>24</sup>

Ahora bien, y a pesar de los avances legales logrados por el movimiento feminista igualitario y las funcionarias con quienes pacta sus políticas, en México, ha quedado evidente con la victoria electoral de un partido de la oposición después de 72 años de gobierno del Partido Revolucionario Institucional, el 2 de julio de 2000, que la política de demandas es siempre una apuesta a lograr ser escuchadas por el poderoso, por quien es capaz de recuperar, funcionalizar, absorber mediante un diálogo aparente las necesidades de quienes pueden convertirse en sus aliadas. Las demandas se dirigen, para bien o para mal, a quien controla el poder. Y demandar implica pactar, reducir el propio ideario, evitar la confrontación. A pesar de que Elena Tapia y su equipo, feministas de la alianza política de mujeres “Diversas”, se presentaron -y ganaran- en listas de la oposición, las más destacadas figuras del feminismo igualitario mexicano (tanto de ONG de mujeres como de instituciones académicas) ni siquiera supusieron que el partido oficial pudiera perder las elecciones: buscaron alianzas con sus representantes femeninas, dialogaron con sus sectores “pensantes”; en fin, apoyaron sus candidatos para seguir demandándoles “mejoras” a la condición de las mujeres en la sociedad (mejoras que, de obtenerse, les garantizarían cuotas de poder político e intelectual). Al no denunciar la responsabilidad patriarcal del sistema, la explotación global de las



trabajadoras en las zonas libres de impuestos, la omisión en la procuración de justicia, perdieron su nexos con la transformación feminista de las mentalidades y fueron incapaces de defender un espacio de autogestión. En 2003, apenas se van reponiendo de la pérdida de su referente de poder conocido e intentan un acercamiento con las feministas “autónomas” históricas, sin percatarse que aun éstas han sido rebasadas por los acontecimientos y que hoy anhelan fortalecer un movimiento rebelde de mujeres más que inspirar a feministas de las que se separaron en el pasado. Sólo algunas expertas con pasado feminista se enfrentan hoy al intento de una nueva vía política, deslindándose apenas de la izquierda poscomunista ya tradicional. Con una renovada fuerza, critican los discursos liberales en economía y conservadores en el plano de la relación entre los ámbitos públicos y privados de la nueva derecha, por ejemplo las mujeres que se reúnen alrededor de Patricia Mercado para la formación de un partido de tintes feministas y ecologistas y de nombre populista: “México Posible”.

El horror de las prácticas represivas llevadas a cabo durante diez años por el gobierno de Alberto Fujimori en Perú, aminoró en ese país la tendencia descrita por el caso mexicano, porque todas las feministas tuvieron que defender los derechos humanos de las mujeres y por lo tanto no pudieron creer en la retórica del desarrollo y la “nueva” condición de las mujeres. Sin embargo, esa tendencia es común al feminismo institucional de la mayoría de los países latinoamericanos. Las repercusiones de la recesión económica y la crisis política en la vida de las mujeres de Argentina, Brasil, México y Perú (y de las hambrunas en Centroamérica), ponen en evidencia cada día más la pobreza conceptual de una política de las identidades, dirigida exclusivamente al sector público para que reconozca el liderazgo de algunas y deje de hacerlas invisibles dentro del sistema.

## Notas al capítulo XIX

1 Manifiesto de las Cómplices a sus compañeras de ruta. Este manifiesto firmado en octubre de 1993 por Margarita Pisano, Ximena Bedregal, Francesca Gargallo, Amalia Fischer, Edda Gabiola, Sandra Lidid y Rosa Rojas, fue presentado en el VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en Costa del Sol, El Salvador, en el mes de noviembre, dando pie a una discusión que se prolongaría más allá del VII Encuentro (1997), creando una falsa dicotomía entre las “institucionalizadas”, la versión latinoamericana de las igualitarias europeas –con las cuales están en contacto- y las “autónomas”. Las institucionalizadas mexicanas llamaron “utópicas” a las autónomas en 1997, definiendo a la utopía como una falta de congruencia política. Esta dicotomía ha llegado a la desacreditación violenta del grupo contrario. La agresiva editorial de Debate feminista. La escritura de la vida y el sueño de la política, año 8, Vol. 15, México abril de 1997, p. xi, afirmaba para descalificar las posiciones de las feministas autónomas que la utopía es el recurso de los débiles que, cuando no saben salir del paso, recurren a ella. “El exceso del discurso utópico, agregaba la editorial, liquida la posibilidad de amar lo posible, y sin algo de adhesión a lo posible, la búsqueda de lo posible, no podemos hacer de la política una dimensión humana”. Poco antes las autónomas habían expresado: “Se ha tratado de hacernos aparecer descalificando a las mujeres que trabajan dentro del feminismo institucionalizado. Lo que sostenemos es que estos lugares se autoproclaman representantes de las mujeres y del movimiento feminista y se constituyen en los expertos de las políticas sobre las mujeres. Sostenemos que estas instituciones no son neutras, que pertenecen a un sistema y lo sostienen y que el dinero pasa entonces a ser un instrumento político”. Permanencia voluntaria en la Utopía. El Feminismo Autónomo en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Chile 1996, México, La Correa Feminista, 1997, p.56. Todavía en 2001, las autónomas centroamericanas para desacreditar a las filósofas igualitarias españolas Celia Amorós y Amelia Valcárcel, las llamaban “neocolonizadoras” y a sus alumnas, “neocolonizadas”.

2 Julieta Kirkwood, Ser política en Chile, op.cit., p.25

3 Manifiesto de las Cómplices a sus compañeras de ruta, Ob. cit., p.1.

4 Ibidem, p.2

5 Ibidem, p.3

6 Ximena Bedregal, Amalia Fischer, Edda Gabiola, Francesca Gargallo, Margarita Pisano, *Feminismos cómplices. Gestos para una cultura tendenciosamente diferente, pre-libro de La Correa Feminista*, Coedición México/Santiago de Chile, 1993

7 *Ibíd.*, p.7

8 Para la historia del movimiento lésbico en América Latina y su relación con el feminismo, véase Norma Mogrovejo, *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, México, Plaza y Valdés Editores, 2000. Para un acercamiento a la teoría: Jules Falquet, *Algunas teorías lésbicas. Luchas y pensamientos de las lesbianas*, s.p.i, 2002 (contacto: juliosorro@yahoo.com) y Ochi Curiel, "Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité", en *Nouvelles questions féministes*, vol. 20, n.3, 1999, pp.49-62. Acerca de una literatura lésbica y su relación con los derechos humanos de las lesbianas, cfr: Consuelo Rivera Fuentes, "Auto-retrato de un cuerpo o la vida exterior: Lesbianas en Acción, Hijas de la Luna y otras", en *Revista del Cesla*, n.3, op, cit., pp. 137-144.

En la actualidad los movimientos lésbicos latinoamericanos comparten ciertas actuaciones con los feministas, que acompañan y de los que, al mismo tiempo, se separan. *Lesbiradas* (Colectivo de Lesbianas Liberadas) de Guatemala y *Telemanitas* (Colectivo de videastas lesbianas), en México, se relacionan con las feministas y los grupos de mujeres, ofreciéndoles sus conocimientos y espacios, a la vez que hacen trabajo de defensa de los derechos de las lesbianas y los gays, de manera bastante autónoma. Hay también lesbianas en la política institucional (en México, Patria Jiménez y Enoé Uranga han utilizado una plataforma lésbica para obtener sus diputaciones), publicaciones lésbicas (entre las más importantes *Labia* en Perú y *Les Voz* en México) y colectivos en redes muy institucionalizadas. Sus aportes al feminismo son fundamentales, pero muchas veces para ser aceptados deben renunciar, esconder o moderar su radicalidad lésbica. Por ello, para algunas, el feminismo es un movimiento ajeno a su horizonte reivindicativo y de intereses.

9 Para evitar las prácticas académicas poco amistosas y patriarcales de los congresos, los simposios y los debates, algunas feministas sugirieron modos de reunión que remitieran a la constante comunicación informal entre mujeres. El conversatorio, del verbo conversar, implica una reunión para hablar familiarmente entre varias mujeres. La conversación no admite ningún pedantismo, subraya la familiaridad entre discípulas, la cercanía con las “maestras” y la posibilidad de plantearse un objeto de interés común.

10 *Ética y feminismo*, Ob. cit., pp. 72-76

11 Ibid, pp. 36-39

12 Ibid., p.34

13 Ibid., pp.3-10

14 Ibid., pp.11-22

15 “Tres décadas de neofeminismo en México”, Ob. cit., p. 56

16 Francesca Gargallo, *Tan derechas y tan humanas. Manual ético de los derechos humanos de las mujeres*, Ob. cit., p.11

17 Francesca Gargallo, “Hay que ser humana para tener derechos. Un acercamiento a la historia jurídica de las mujeres”, en *Los momentos y el parteaguas*, Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos A.C., México D.F., núm.3, verano de 2000, p.4

18 Urania Ungo, *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*, Ob. cit., p.182.

19 El concepto es de Margarita Pisano, que lo viene utilizando desde principios de 1990.

20 Margarita Pisano, *El triunfo de la masculinidad*, Ob. Cit.

21 Dulce María López Vega, entrevista a Marta Lamas, “La política de la identidad y su faz vengadora”, en *Libido. Publicación lésbico gay y de diversidad sexual*, núm.2, México, septiembre 2001, p. 16

22 La Teoría Queer escapa voluntariamente a cualquier definición, pues se sustenta en lo “raro”, lo que sale de la norma, lo que contradice una identidad sin fundar otra. Es una teoría de las identidades (sexuales) múltiples así como de la no identidad. Nace en el ámbito de reflexión homosexual, pero no se reduce a él, sale, vuelve a entrar, construye puentes, revienta fronteras. Queer es una mujer transexual que se enamora de otra mujer, un heterosexual no violento, una lesbiana con su mejor amigo, las y los bisexuales, una niña enamorada, un anciano que reivindica su derecho a un cuerpo amado. Incluye la promiscuidad y la castidad, el placer individual y grupal. Y un sinnúmero de etcéteras.

23 Ibidem, p. 19

24 Uso aquí el adjetivo débil parafraseando a Gianni Vattimo cuando define el pensamiento débil posterior a Nietzsche y Heidegger: un pensamiento que no admite una fundamentación única, última, normativa. G. Vattimo y P.A. Rovatti, El pensamiento débil



# SIN CONCLUSIONES

**N**o todo está perdido. Seguramente no puede revivirse el entusiasmo revolucionario posterior a 1968 en esta contrarrevolución neoliberal que busca desequilibrar todas las transformaciones hacia la libertad del individuo en sociedad, que se lograron en los campos de la educación, las relaciones interpersonales, la cultura, la administración de la salud. Sin embargo, afirmar sin más que los movimientos feminista, gay, sindical han muerto porque se han alcanzado sus objetivos es una falacia<sup>1</sup>. También lo es pretender, como sugiere Edda Gabiola, que la voluntad y el esfuerzo de algunas feministas puede hacer resurgir el movimiento.

El feminismo hoy más que nunca vive gracias a sus diferencias internas. Es un movimiento de movimientos, algunas veces en diálogo, otras enfrentados, la mayoría de las veces desconociéndose mutuamente. Esta situación hace revivir la importancia de las definiciones conceptuales y de las prácticas que éstas sustentan. Hoy en

día vuelve a ser fundamental el análisis de qué es lo universal y si existe, de cómo vivir la propia diferencia, de qué límites hay a la aceptación de la pluralidad, a las diferencias y contrastes que permiten la relación política con el pensamiento, para no caer en el pluralismo entendido como un estar juntas sin un motivo válido para esa unión.

Estoy convencida de que la utopía, a pesar de todos los límites que pueda tener el concepto, es el espacio ético por excelencia desde donde pugnar por una política de las mujeres que informe a la macrocultura de la supremacía masculina acerca de nuestras formas de interacción. Más aún ahora cuando el neoliberalismo está descubriendo el agua caliente, es decir que la filosofía práctica puede soportar su contradicción interna, pues la ética y la política muchas veces tienen finalidades discordantes.

Las feministas todavía debemos actuar la libertad femenina fuera de los ghettos que el sistema nos impuso cuando empezamos a manifestar nuestro afán de liberación. No se trata de insertarnos en el mundo masculino, sino de ser nosotras en la realidad social en la que nos toca vivir. Para nosotras esta realidad es Latinoamérica, con sus diferencias nacionales y regionales, con sus pueblos en lucha por lograr una verdadera descolonización, con su desastre ecológico en marcha, con sus aportes filosóficos y sociales, con sus feminismos que, todos, jamás han desligado su reflexión del quehacer político-social. Esta Latinoamérica donde a las mujeres no se les rinde justicia: castigadas más duramente que los hombres por un mismo delito, no tienen derecho a la legítima defensa en caso de intento de violación ni logran justicia cuando son asesinadas, mutiladas, torturadas. Esta Latinoamérica que Estados Unidos ve como "suya", como una esposa esclavizada, cuya para que le sirva, para que le dé



las y los trabajadores sobrantes con los que abaratar la mano de obra mundial, suya para que reconozca el valor universal de su dominación, suya para castigarla cuando se rebela.

La libertad femenina que las mujeres entre sí pueden ejercer en su realidad latinoamericana es la que nos va a permitir gozar de los derechos que las feministas aquí han logrado a lo largo de un siglo y medio de lucha. También nos permitirá gozar de los bienes materiales a nuestra disposición. Esto no significa que debemos lograr la libertad como si ésta significara apropiarse de derechos y riquezas, sino que como mujeres nos haremos del mundo sólo con nuestra libertad, con nuestro movimiento hacia el ideal contenido en la palabra libre, con acciones trascendentes y respeto a nosotras mismas.

## **Notas**

1 Como hacen Marta Lamas en varios artículos en *La Jornada* y Roberto González en *Después de la liberación*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2001



Este libro electrónico fue realizado  
por:  
fem-e-libros  
<http://www.creatividadfeminista.org>

México, 2004.

