

María Luisa Femenías
Universidad Nacional de La Plata

Esbozo de un feminismo latinoamericano

Resumen: *¿Existe un feminismo latinoamericano? Creemos que sí, y que tienen sus propias raíces y su propio perfil, que abrega de las múltiples corrientes teóricas y filosóficas de los desarrollos actuales del feminismo. Creemos además que la situación periférica del continente le permite tomar y situar diversas lecturas, trazar redes conceptuales y aceptar el desafío de pensar y plantear sus propios problemas. Este artículo pretende dar cuenta de algunos de esos desafíos y recorridos.*

Palabras clave: *feminismo; Latinoamérica; teoría; localización; situación.*

Copyright © 2007 by Revista Estudios Feministas.

1 Un territorio poblado

¹ Una versión más extensa se encuentra en mi libro *El género del multiculturalismo* (FEMENÍAS, 2006).

¿Se abre paso el feminismo latinoamericano con un perfil propio?¹ Sabemos que buena parte del feminismo "Occidental" nos ve como "lo Otro" y buena parte del pensamiento postcolonial también. Entre ambos polos se extiende el espacio ocupado por "las mujeres latinoamericanas". Creemos que es posible trazar nuestro propio perfil entre los países hegemónicos y los países postcoloniales. Por un lado, América Latina nace de las propias contradicciones de la Ilustración y de su afán por constituirse autónomamente. Los países que actualmente la integran se originan y se estructuran en tanto Estados modernos sobre las bases filosóficas de un ideario cuyas nociones fundantes son la igualdad, el universalismo y la libertad. Por otro, la sociedad latinoamericana está fundada sobre tres raíces poblacionales fundamentales: la autóctona indígena, la europea "blanca" y la "negra" (a las que más recientemente se sumaron migraciones asiáticas); donde las cuestiones propias del feminismo postcolonial, del multicultural, del ecofeminismo, del pensamiento de la subalternidad, adoptan el diseño de las políticas de la identidad.

En pocas palabras, al marco formal igualitario y universalista, al que responden en mayor o en menor medida todas nuestras constituciones – que ha resultado históricamente insuficiente –, debemos sumarle un conglomerado de cuestiones *materiales*. Sobre todo, en la medida en que el proclamado universal pocas veces se aplicó distributivamente por igual a todos los miembros de la sociedad, discriminando por sexo-género, por etnia y por clase. Como bien sabemos, esto ha sido también así respecto de las mujeres de los países hegemónicos, pero nuestro caso no es exactamente paralelo y nuestras particularidades merecen destacarse. En principio, porque los mecanismos de inclusión / exclusión de las mujeres han seguido un derrotero propio atravesado fundamentalmente por la diversidad étnica y cultural (incluida la religión) muchas veces enmascarada como si de cuestiones de económicas o de clase se tratara. Asimismo, la libertad y la independencia que los estudios de las historiadoras muestran respecto de las vidas de las mujeres latinoamericanas incluso durante la colonia no guarda equivalencia con los países hegemónicos.

En consecuencia, al sexismo originario de las Constituciones Modernas, debemos sumarle modelizaciones excluyentes no-formales. Esto quiere decir que, la sola superación, reforma o compensación del segregacionismo naturalizado que apela a la diferencia de los sexos no es suficientemente explicativa. En la mayoría de los casos, la discriminación se potencia en términos de sexo-etnia y la exclusión e invisibilización de grupos no sólo depende de diferenciaciones por sexo sino fundamentalmente en virtud de su pertenencia a una cierta etnia-cultura. En ese sentido, plantear el problema del “sexismo”, del “tema negro” o del “problema indígena” obliga a reconocer también el papel histórico desempeñado por las estructuras patriarcales, sean blancas o no, sobre la población en general y las mujeres (sea cual fuere su color) en particular y de manera conjunta.

Actualmente, América Latina ha logrado que los derechos de las mujeres alcancen una visibilización relativamente importante. No obstante, los Estados sólo los reconocen parcialmente y los hacen efectivos menos aún, llegándose a niveles alarmantes de incumplimiento en directa vinculación a las zonas de intersección étnico-cultural. Por eso, basados en el ideario feminista, planteos deconstructivos recientes han abierto líneas comprensivas de singular riqueza. Brindan además bases sólidas para la implementación de prácticas y políticas suficientemente convocantes y coordinadas, que tienden a aunar reconocimiento y justicia distributiva, necesarias ambas

para el logro de un equilibrio inestable, que contribuya a tejer las tramas de un universal real.

2 Tráfico de teorías

² LIMA COSTA, 2002.

Para un mejor desmontaje de los mecanismos de exclusión tendiente a comprender nuestra situación histórica y actual, ejerceremos el "tráfico de teorías", tal como lo denomina la estudiosa brasilera Claudia de Lima Costa.² En verdad, ya la emancipación de América Latina toda tuvo ese sello. El desplazamiento del ideario de los centros a las periferias da cuenta de la habilidad geopolítica y transnacional de leer, escribir y enriquecer las teorías que siempre tuvieron sus habitantes. Habilidad ejercida por las mujeres con resultados fundantes, ricos, aunque aún dispersos y con éxito diverso. Traficar teorías implica una práctica que quiebra – en su reapropiación – los modelos originales, enriqueciéndolos. Desde otros contextos, en palabras de Sophie Bessis, es un modo de *aculturar el universalismo*; un modo de apropiárselo.

Si las teorías se trasladan de modo directamente proporcional a su grado de generalidad, apropiárselas implica un proceso de producción de nuevos significados *contra la indiferencia, el monopolio o la hostilidad* (Bessis). Por eso, gracias a tales traslados y al vínculo que se establece entre las teorías y los subalternos, se produce un *lugar de apropiación* que da por resultado la fractura radical del discurso hegemónico originario, a los efectos de su revaloración y de su resignificación contextualizada. Esa es la función de los *lugares matriciales* de los habla Homi Bhabha o de las *zonas de contacto* en palabras de Claudia de Lima Costa o de la *frontera* según Gloria Anzaldúa. Todos constituyen puntos de saturación que favorecen la traducción de significados en términos de alteración y reacomodación.

Justamente, el des(re)encuentro de las teorías feministas más heterogéneas se produce como respuesta a diferencias de etnia, de clase, de orientación sexual, de nacionalidad, de lenguaje, de tradiciones. El minucioso trabajo de traducción, de citación de resignificaciones, de ruptura de contextos y de reincorporación de conceptos marca el lugar del *derecho a la producción de saberes*, como diferente de la repetición. Se trata de un lugar legitimador que nos instituye también en "juezas" de nuestras prácticas, de los bagajes de conocimiento y de los estilos específicos. Donde el tráfico de teorías contribuye también a la conformación de un espacio único (no homogéneo), y a la vez propio, desde donde analizar críticamente nociones y posiciones. Desde este punto de *clivaje, pueden*

examinarse las heterorepresentaciones del poder patriarcal tanto como las del feminismo hegemónico, para dar cuenta de las potenciales traducibilidades y negociaciones.

¿Desde donde ejercemos el derecho a la producción de saberes? ¿Cuál es nuestro lugar de clivaje en el conflictivo espacio público mundial? Nuestra respuesta apela al *locus* y al *ubi* de nuestra condición geo-socio-política, a nuestra conciencia de real contribución al discurso feminista y al modo en que nos permite organizar explicaciones alternativas en términos de contribuciones teóricas que favorezcan la mejor elaboración, clarificación y comprensión de tesis ajenas tamizadas por nuestra *experiencia crítica*. Tales conocimientos – posicionados, parciales, localizados – admiten la posibilidad de conexiones en sistemas dislocados que den mejor cuenta de nuestra situación. Por eso, un primer paso es revisar nuestras propias contribuciones teóricas resignificadas. El siguiente es denunciar el problema de la *inaudibilidad* y de la *intransitabilidad* de nuestras propuestas dentro mismo del territorio latinoamericano, en la medida en que su posición “igualitaria” no es ni equivalente, ni equipotente, ni simétrica, ni recíproca.

Justamente, ese es uno de los rasgos de subalternidad. Aunque hayamos elaborado estrategias comprensivas tendientes a la acción, la resignificación, la autoafirmación y el rechazo a las heterodesignaciones, el primer obstáculo que enfrentamos es la dificultad del *tráfico teórico* por nuestros propios territorios. Porque, como nuestra experiencia crítica enseña, los circuitos son radiales y van de los centros hegemónicos a los subalternos; rara vez a la inversa; rara vez se desplazan sólo por ejes subalternos.

Por eso, los discursos alternativos apuestan a desvelar la asimetría *real* de nuestras posiciones por sobre la retórica de la igualdad y de la universalidad, no para rechazarlas, sino para exigir las efectivamente. Apuestan también a mostrar las barreras materiales que impiden su real usufructo. Apuestan incluso a desarticular los modos – localizados y situados – de la exclusión. Asimismo, apuestan a explicar cómo las fracturas del campo social en estratos de subordinación étnica, sexual, etaria, religiosa, económica etc., se potencian en la opresión de género. Inversamente, muestra también los modos en que la subordinación de género potencia la exclusión cultural, étnica, sexual, económica, etc. conformando entramados complejos de subordinación que se imbrican mutuamente.

Nuestros discursos alternativos favorecen la ruptura político-epistemológica de los contextos naturalizados y abren espacios de comprensión y de resignificación. Al hacerlo, generan espacios diversos para pensar, explicar

y dar voz propia a las múltiples fuerzas étnicas, sexuales, económicas, culturales que se precipitan en el lugar de lo nuevo. Como no hay explicaciones simplistas ni transformaciones que no requieran comprensión de conjunto, los procesos de cambio implican, al mismo tiempo, mayor conciencia de sí y mayor reconocimiento del Otro/a, en un continuo interjuego. La conciencia del anclaje subalterno permite incluso la creación-resignificación-traducción de prácticas de agenciación activa y de contribuciones que –gracias Encuentros como este – *deambulan* por los territorios latinoamericanos, constituyendo un espacio común que no invisibiliza las diferencias. Se trata de una fuerte resignificación de teorías y de conceptos que facilitan, en conjunto, prácticas novedosas y efectivas.

3 Políticas de localización – situación

Esto hace manifiesto que las “mujeres de América Latina” *somos* también *nosotras* en la doble subalternidad de latinoamericanas y de mujeres y en el privilegio de tener conciencia de que somos *Las Otras* de los discursos hegemónicos. Esta obviedad muestra, sin embargo, *nuestra marca efectiva de la marginalidad* en términos de lo que Bhabha denomina el *preciso* lugar de la *experiencia crítica*. Geográfica y económicamente *excéntricas o descentradas*, las mujeres de América Latina, en general, quedamos adscriptas no sólo a una construcción política inserta en el eje Norte-Sur, sino también a un constructo socio-político que los discursos hegemónicos ontologizan. De ese modo borran nuestras diferencias individuales y colectivas, nuestra historia, nuestras idiosincrasias regionales, etc., para culminar en una imagen monolítica que es, por definición y en general, lo “Otro” devaluado, exótico o inquietante: es decir el lugar heterodesignado *donde no queremos estar*.

Porque ese es el sitio donde los discursos hegemónicos ratifican la *esencial inconvertibilidad del Otro/a* en un semejante *materialmente* equivalente; lugar que debe quedar vacío. Así, estar en un *locus inesperado* – en ese lugar donde no se espera que estemos – nos inscribe ya – desde el principio – como sujetos-agente. Desde ese punto de mira, nuestra “imprevisibilidad” típica puede leerse, por un lado, como una forma de resistencia a la inscripción completa y acabada según un ideal sumiso y doméstico; pero, por otro, también como ejemplo de una experiencia crítica, marginal y periférica, que rechaza el lugar de Otra exótica y emocional que se nos prescribe.

Precisamente, ese es uno de los filos de la paradoja. Otro es el del discurso que nos heterodisigna en términos de universalismo igualitario formal y de subalternidad material. Con todo, aún así, es necesario mantener la ficción política “mujeres de América Latina” en tanto aglutina y potencia nuestros modos posibles de acción política y de generarnos identidad visible en tanto polo de identificaciones múltiples. Se trata de la creación – de la autodesignación – de “mujeres de América Latina” como una *comunidad imaginaria o ficcional* autodesignada más allá de las diferencias, más allá de las devaluaciones. Se trata de un invento estratégico ficcional que permite generar, encauzar y defender esfuerzos y energías.

Si la cartografía mundial pone a las “mujeres de América Latina” en la ambigua frontera de los bloques geopolíticos, de los lugares que son o bien *un reflejo* de los centros hegemónicos o bien su *crispación reactiva* (en palabras de Bessis), en tanto constructo auto-diseñado, nosotras nos oponemos con una identidad que admite otra manera de mirar. Es decir, que da cuenta de nuestra experiencia crítica *dislocada* en tanto nos constituimos en *otras inadecuadas* que emergen precisamente donde los discursos hegemónico no nos esperan.

Nos instituímos, entonces, en *enunciadoras alternativas* y damos cuenta del *lugar* de las traducciones-recreaciones como del *sitio* que favorece nuestra emergencia como *sujetos feministas complejos*. Porque, la “traducción” no se limita al mero proceso lingüístico; implica el problema de la interpretación. En tanto sujeto-agente emergente como traductora e intérprete privilegiada de traducciones y de interpretaciones previamente sedimentadas y naturalizadas, nos convertimos en hermeneutas que oponemos a la recepción de “verdades naturalizadas”, la producción de “verdades” parciales, locales, alternativas, disruptivas, no estereotipadas. Nuestra historia de desplazamientos, (e)(in)migraciones, reacomodamientos territoriales, circulación de significados, resistencias, traducciones culturales, resilencias, etc..., se han cristalizado en actos de enunciación cultural, en los que irrumpimos como portadoras de *identidades mestizas*.

4 Identidades negociadas – identidades mestizas

El deambular de teorías – del que hablábamos más arriba – y la triple raigambre de la población latinoamericana (india-blanca-negra) exige un breve *elogio de la impureza*, puesto que no podemos ni negar ni desconocer la “impureza” que anida en nosotras.

³ LUGONES, 1999.

Una conocida investigadora argentina – radicada hace muchos años en EEUU, María Lugones – revisa la dicotomía “pureza” / “impureza” con lo que denomina una *imaginación híbrida*.³ Al hacerlo, muestra cómo las políticas vinculadas al ideal de la “pureza identitaria” implican diferenciar y separar (*to apart*), a los “puros” de los “impuros” e involucran, al menos, alguna forma de discriminación cuando no de segregación (*apartheid*). Muestra también cómo, en muchos casos, distintos modos de “hibridación” o “mestizaje” – como preferimos denominarlo – pueden ser entendidos como otros tantos modos de resistencia a las políticas de la pureza. Es decir que, el mestizaje implica una forma actuada de resistencia a los mandatos de la pureza, en principio, étnica.

Porque, bajo la ficción privilegiada de la pureza – que intenta controlar la explosión de heterogeneidades, de multiplicidades y la variabilidad *ad infinitum* de individuos encarnados – se genera la *ficción política* de la unidad. Allí es donde quien se autoinstituye en *portador/a de la pureza* exhibe – según Lugones – su *peculiar carencia*. Carencia que reside justamente en estar fuera de la historia, fuera de la cultura, fuera de la sociedad; en fin, fuera de la vida. Paradójicamente, el/a portador/a de la pureza se autoconstituye de modo conflictivo ante lo que realmente es: un individuo/a, atravesado por un sexo-género, una etnia, una cultura, una religión, un conjunto de creencias, un deseo, un cuerpo sexuado, etc. En ese sentido, se autoengaña instituyéndose – con mala fe sartreana – en portador/a privilegiado/a de “pureza”, negando lo que efectivamente es: un ser “impuro”, “mestizo”, “nacido de mujer”, tal y como todo/as nosotras/os.

⁴ BENHABIB, 2005.

Se entiende, en consecuencia, “mestizo” no sólo en un sentido biológico (tradicional) sino, fundamentalmente, en uno cultural (y religioso). De modo que las *políticas del mestizaje* implican el rechazo implícito o explícito a considerar “no pertinente” o “no perteneciente” a cualquier ser humano del planeta. Implican la necesidad y el deber – en el sentido desarrollado por Seyla Benhabib en *Los derechos de los otros* – de bregar por *vidas vivibles* para todo/as; de instrumentar modos de proveer Derechos (y su cumplimiento) para todos.⁴ Porque, el mestizaje como *lugar* real y simbólico *de la ambigüedad* supone, al mismo tiempo, el abandono de las políticas que se basan en dicotomías excluyentes y en esquemas rígidos.

El desafío más importante que se nos impone es detectar y urgir en las intersecciones donde color, clase, religión, etnia, sexo-género potencian la exclusión y generan distorsiones ajenas a poblaciones con más altos grados de homogeneidad. Sobre todo, obliga a generar

teoría para comprender y desmontar los modos en que racismo y sexismo se potencian en nuestros territorios, para buscar soluciones alternativas que favorezcan reconocimiento, redistribución y convivencia. Porque sólo desvelando el subtexto de género-etnia, con sus dobles criterios políticos y morales, es posible hacernos cargo de buena parte de la socio-historia del Continente y de muchas de las violencias actuales contra las mujeres. Sobre todo, porque complejas tramas de poder económico y político evitan recordar su origen en la esclavitud e invisibilizan el poder absoluto de los amos sobre el cuerpo de esclavas y esclavos, haciendo *inexplicable* la obviedad de la mestización, a la que se evita mencionar como a un tabú. La hacienda es un remanente de este modelo.

* * *

La transversalización de las estructuras patriarcales con la variable étnica está dando lugar a un número creciente de trabajos que contribuyen a nuestra mejor comprensión del problema. Son bien conocidas, por un lado, las publicaciones de Gloria Anzaldúa, Silvia Rivera Cusicanqui y Marisol de la Cadena y, por otro, los aportes de Ochy Curiel, Marie Ramos Rosado y Rita Segato. Todos ellos brindan un bagaje comprensivo original sobre el tema. Sus escritos se proponen examinar y dar cuenta de la situación particular de grupos precisos de mujeres de América Latina, de los grandes movimientos populares indigenistas, de las líderes indígenas, de la situación de subalternidad de las mujeres negras respecto de las blancas, de los prejuicios que deben enfrentar las “mestizas” tanto frente a “puras” indígenas o negras como blancas y, por supuesto, frente a los varones en general y a los varones y mujeres blancos en particular. Las contribuciones de estas autoras permiten diseñar un mapa de los modos de mestización colonial y postcolonial, que pone al descubierto la rigidez racista de nuestras estructuras sociales, que se proclaman igualitarias, y los mecanismos de encubrimiento de la exclusión de género, potenciada étnica o culturalmente.

En otras palabras, estas autoras a pesar de sus diferencias teóricas y temáticas, aportan como eje comprensivo el triángulo: reconocimiento – universal – particular. Al hacerlo, desvelan la opresión simbólica del “imaginario” blanco como universal sustitutorio, donde la *etnización* se entiende en términos de inferiorización, marginalización y / o criminalización de varones y mujeres, en general, que generan discriminaciones invisibilizadas por sobre las solidaridades (sororidades o fraternidades) de

sexo-género. Favorecen así la comparación entre derechos enunciados y ejercidos, poniendo al descubierto diversos niveles de conflicto tanto identitario como de lealtades. En síntesis, el "mestizaje" señala el sitio de la falta de homogeneidad social y las diferencias de espesor del universal igualitariasta. Si en el siglo XIX, las anarquistas de la *Voz de la Mujer* denunciaban la tragedia del *igualitarismo burgués*, cabe denunciar todavía la *tragedia* de su *racismo*.

Pero – subrayémoslo – el mestizaje señala, a la vez, el sitio de lo novedoso, de la *poiesis*. Mostrar la heterogenidad de la sociedad, más que bregar por la fragmentación social y el rechazo al universal y al ideal igualitario, alerta sobre las tensiones que el desconocimiento de la intersección género-etnia genera. Muestra también cómo la "igualdad" se tornó muchas veces invisibilización de las inequidades étnicas y culturales, y cómo la desconfirmación "de/la otro/a" implicó brutalmente la negación de su persona y de su historia. Asimismo, llama la atención sobre el largo camino que nos falta por recorrer para que la igualdad se construya junto con la *alteridad* radical, la *extranjería inquietante* y los modos desestabilizados de etnia y de género.

Sólo comprendiendo esta sumatoria de aspectos, pueden entenderse algunas complejas situaciones de marginalidad. No es simplemente una marginalidad económica; implica la falta de visibilidad y de representación. Por eso sólo la redistribución económica – fundamental – no es suficiente. Por eso también, el éxito de los modelos políticos que conceden importantes cuotas de reconocimiento a los sectores más "impuros" de la sociedad.

Paradójicamente, la reducción (o anulación) de la importancia de la intersección etnia-género crea "lo diferente" como *identidad de resistencia* (muchas veces ontologizada) opuesta a lo "uno blanco", con una dinámica afín a la dicotomía puro / impuro. Con la misma lógica, se crean fronteras entre lo auténtico y lo inauténtico; lo leal y lo traidor. Porque, ¿No es acaso la de La Malinche una "traición" a la pureza étnica?

América latina es "impura", es decir mestiza. En ese sentido, trabajar a partir de la noción de *identidades negociadas* puede resultar tan útil y esclarecedor como enriquecedor. Primero, porque es un hecho que no hay poblaciones "puras"; segundo, porque aún cuando las hubiera, los medios actuales de comunicación favorecen la "contaminación", de la que ninguna etnia, grupo o persona sale indemne. Librados a su propia dinámica, los

diversos grupos humanos siempre producen interacciones, generan solidaridades y tensiones, construyen contradicciones; se simbiotizan. Todo esto favorece la constitución de sujeto/as multiculturales, de identidades múltiples, capaces de desarticular las estructuras identitarias naturalizadas, y de promover fuertes cambios en sus grupos de pertenencia.

Que los sectores más progresistas de mujeres promuevan el debate ante la multiplicidad de opciones identitarias, supone ya abrir el juego a las "identidades negociadas" y al examen crítico de los rasgos que la "componen"; tarea de largo aliento que sin duda beneficia en grado sumo a las mujeres. En principio, porque favorece la experiencia crítica de revisar los mandatos de sexo-género / etnia / religión / función social / opción sexual / clase, etc. Además, porque quienes lo hacen, afirman su pertenencia "negociada" al conjunto que consideren más apto, donde en un proceso de autoafirmación se constituyen en el *locus* a partir del cuál como sujeto-agente-identitariamente-mestiza se manifiestan capaces de generar prácticas alternativas. Porque el tiempo del feminismo identitario (ontologizado y clausurado) se agota en la medida en que se construyan *lugares simbólicos* nuevos.

5 Visibilizarnos en el universal

Se sugiere a veces que no es pertinente introducir aspectos materiales cuando se aborda el problema de la igualdad y del universal. Sin embargo, el feminismo, desde sus orígenes, ha mostrado que esta crítica es no sólo pertinente sino necesaria. En efecto, una vez proclamada la igualdad universal, las mujeres tuvieron que "arrancarle" sus derechos (y poco a poco) al poder patriarcal ilustrado que se los negaba. Para ello, mostraron que su exclusión era sistemática y respondía a la materialidad ineludible de sus cuerpos, definidos como "de mujer" al nacer. De manera paralela, grupos específicos de mujeres (y de varones) étnicamente *marcados* tienen todavía que "arrancar" su igualdad si no al universal formal, sí al menos a los poderes racistas, emascarados en los discursos igualitaristas que proclaman el universal. En esos casos, no se trata de negar la igualdad o la universalidad (o desconocerlas) sino, por el contrario, se trata de instrumentar estrategias teóricas y prácticas efectivas para dar cuenta de la exclusión.

El reconocimiento formal de derechos – como sabemos – no es suficiente, pero constituye un punto de partida que sienta las bases para superar la inconmensurabilidad de las diferencias, constituyéndose

en un instrumento indispensable de los DDHH. En ese sentido, las leyes readaptan sus formas y sus contenidos a los intereses y a las necesidades de la realidad social, política y económica de una sociedad dada. Por tanto, su forma depende – bien lo sabemos – de la participación activa de las mujeres. Gracias a ello, han contribuido a construir espacios que recogen sus propias necesidades, objetivos e intereses pero aún de forma limitada.

El poder patriarcal, el racista y el económico se potencian con facilidad para hacer invisibles e inaudibles zonas *marcadas* de inclusión potencial en el universal. Precisamente, defendiéndolo, denuncian las intersecciones de etnia-sexo-clase como modos de negación del mismo. Y, al hacerlo, impiden elaborar mecanismos que favorezcan su cumplimiento efectivo. Muchas veces, para alcanzar la visibilización – que es justamente la denuncia de la exclusión – se apela a estrategias de autoafirmación identitaria *como sí* de identidades esenciales se tratara. Esta autoafirmación permite un *giro trópico*; una suerte de *trabajo de autoafirmación identitaria* que contribuye a erosionar las claves de la exclusión, para luego – en un segundo momento – erosionar también las pautas esencializantes que contruyeron *desde otro lugar* a una sujeto-agente *des-normativizada*; para resignificarse.

Desde este lugar de lo nuevo, las críticas al *statu quo* generan una acción eficaz que favorece nuevas identificaciones en términos de apropiación selectiva de registros discursivos, funcionales para luchar por nuevos y diversos espacios de poder, de reconocimiento, de visibilización y de pertenencia. Desafiar los *mandatos* implícitos o explícitos de la no-visibilidad es constituirse en agente de cambio; en factoras de la apropiación socio-cotidiana de la ley. Aunque, como la exclusión de las mujeres en general sólo está siendo paliada relativamente, debemos estar alerta ante la crisis actual de las sociedades occidentales. El enmascaramiento en términos de derechos étnico-culturales y religiosos de los patriarcados fundamentalistas no debe pasarnos inadvertido. No sea que esta crisis *mundial* se “resuelva” (como históricamente ha sucedido tantas veces) en un *sexismo operacional* (no coherente), que restituya la *estabilidad perdida*, en términos de refuerzo del patriarcado, donde las mujeres y sus derechos – cuyo lugar siempre ha sido precario y en vías constantes de redefinición y de legitimación – quedarían severamente afectados.

6 La voz propia

*El lenguaje significa libertad. Porque, En un mundo donde el lenguaje y el nombrar son poder, el silencio es opresión y violencia. Tratemos entonces de transformar el silencio en lenguaje y en acción (en performatividad). Sobre todo, porque, la opresión no es la madre de la virtud – como nos sugieren desde hace siglos – sino, por el contrario, porque es la que nos desvía, la que socava nuestras fuerzas y la que nos mueve a odiarnos. Aunque, precisamente por eso, debe volvernos más realistas a fin de asumir que no sólo somos víctimas sino sobre todo responsables.*⁵ Estas son palabras que Adrienne Rich pronunció hace más de veinte años; pero que guardan aún significado para nosotras. Porque, si bien es cierto que *la palabra da libertad*, sólo puede hacerlo si surge resignificada a partir de la propia experiencia crítica, del análisis y de la comprensión de lo que se Bhabha ha denominado *patologías* de la periferia.

⁵ RICH, 1983, p. 83, y también RICH, 1986, p. 42.

Proponemos a continuación, y para concluir, un esbozo que de cuenta del feminismo latinoamericano como contribución original. “Original” en su doble acepción: de “origen” y de “originalidad”. Brevemente, respecto de la cuestión del “origen”, y si es que se trata de una cuestión pertinente – de lo que muchos filósofos sospechan –, cabe llamar la atención de que tanto en la versión protofeminista (con argumentos de tipo neoplatónico) de Sor Juana Inés, como en la versión, en veta ilustrada, de las mujeres que difundieron los ideales revolucionarios y se comprometieron con sus prácticas, se desarrolló – en paralelo a las grandes corrientes europeas y más tarde estadounidenses – un feminismo original y autóctono. Incluso, en ciertos aspectos, llegó a avanzar más que el desarrollado en el continente europeo, por lo menos hasta el período de entreguerras, y de la mano de modelos liberales, con todo lo que ello implica para América Latina.

Por eso, muy bien advierte Angelica Soldan – para el caso del feminismo mexicano –, que las actuales categorías hegemónicas euro-estadounidenses que marcan las “olas” del feminismo no permiten visibilizar adecuadamente las etapas del feminismo latinoamericano.⁶ Tales cronologías responden a procesos histórico-sociales e ideológicos diversos que, en la actualidad, se imponen debido, entre otros, a su hegemonía económica. Siguiendo los propios pulsos localizados, ni siquiera válidos para toda América Latina, nuestra experiencia feminista ha ido, respecto de las clasificaciones canónicas, a la vanguardia o a la zaga. Nuevamente aquí se impone una vez más la intersección sexo-etnia-clase

⁶ SOLDAN, 2004.

como clave teórica. Porque la transversalización de clase (que es en buena medida de etnia) genera una distorsión que excede las explicaciones lineales.

Se puede concluir, al menos provisoriamente, que los discursos identitarios – de etnia, de sexo-género, de clase – contrastan con el *ideal normativo a priori* y presuponen una definición de identidad alternativa que responde a una *ficción metafísica Otra*. Porque – como ya dijimos – la identidad encubre por naturalización conceptos inestables, que restituyen dinamismo al modelo. En otras palabras, la continuidad, la coherencia en el tiempo, la auto-identidad, el género o la etnia no son atributos analíticos de la persona o de los grupos, sino que se producen y se sostienen gracias a prácticas o bien regulatorias o bien contra-regulatorias. “Identidad” es entonces un concepto estabilizador: donde sólo hay cambio se genera como dispositivo *normalizador* que subsume las diferencias y crea la fantasía de la unidad.

Como mera *ficción política*, la construcción de una *identidad feminista mestiza* provisoriamente hará posible nuestra auto-afirmación, en la medida en que en América Latina la variable étnica opera tanto como factor de cohesión y de reconocimiento como de fractura y de exclusión. Generar una identidad primaria mestiza implica abrir un *locus* que clive la contradicción universal / particular y la haga visible. Sobre todo, porque para las mujeres, la pertenencia étnica puede significar identidad pero también sobrecarga. La mayor parte de las mujeres no vive su identidad étnica o genérica como una *ficción política* sino, por el contrario, como una *naturaleza* ineludible y una sobrecarga que soportar.

En efecto, el subtexto identitario del género obliga a muchas mujeres a salvaguardar la identidad cultural en aras del honor de los varones del grupo y de sus tradiciones. De ese modo, las mujeres sufren *identidad adscriptiva*, directamente proporcional al déficit de subjetivización que se les reconoce, en tanto colectivo inferiorizado. Inferiorización que se cumple en un doble sentido: ante sus propios compañeros étnicos y ante varones y mujeres blancos en general. Ejemplos que confirman lo que estoy diciendo llenan los tribunales y las páginas de los periódicos, con escaso o nulo examen crítico de los varones.

Contrariamente, la capacidad de subjetivación y de agencia es directamente proporcional a la movilidad cultural y la posibilidad de ejercicio de la palabra y de la discursividad en el espacio público, con la consiguiente generación de alternativas a las estructura socio-políticas establecidas. De ahí la complicidad de los Estados – que en tanto continúan siendo patriarcales – tramitan las diferencias étnico-culturales mayoritariamente en beneficio

de los varones adscribiendo al modelo "étnico" las violaciones a los DDHH de que son objeto las mujeres.

El descentramiento que ofrecen las teorías a las que – muy brevemente – acabamos de referirnos beneficia y enriquece la comprensión de nuestras sociedades étnicamente complejas. Pone en palabras de mujeres, un conjunto de experiencias críticas de mujeres. Incluso permite iluminar el hiato que se abre entre las virtualidades emancipatorias de las propuestas universalistas y las posibilidades actuales de su implementación, mostrando los modos encubiertos en que opera la discriminación.

El panorama que hemos esbozado permite sostener – creemos que con suficiente fundamento – que el feminismo en América Latina tiene características y aportaciones propias, que lo hacen merecedor de especial interés. Nace de narrativas múltiples y tradiciones diversas que incluyen *ab initio* transversalizaciones de etnia, clase, género y religión, ajenas en otros contextos. La temprana recepción, traducción, discusión y reapropiación de teorías – que van desde la Ilustración a la postmodernidad – ha dado lugar también a una suerte de *locus catalizador* que favorece conceptualizaciones y las prácticas novedosas y alternativas. Esto constituye un real aporte al feminismo. Por tanto, contamos con elementos suficientes para dar respuesta teórica y práctica propia a los desafíos globalizados que nuestra situación impone.

El feminismo latinoamericano tiene *algo que decir y lo hace en propia voz*.

Referencias bibliográficas

- BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- FEMENÍAS, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Bernal: UNQUI, 2006.
- LIMA COSTA, Claudia de. "Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas". In: FEMENÍAS, María Luisa. *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos, 2002. p. 189-214.
- LUGONES, María. "Pureza, impureza, separación". In: CARBONELL, N.; TORRÁS, M. *Feminismos literarios*. Madrid: Arcos Libros, 1999. p. 235-264.
- RICH, Adrienne. *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona: Icaria, 1983.
- _____. *Nacemos de mujer*. Madrid: Cátedra, 1986.
- SOLDAN, Anagelika. "What time is it? Epoch Concepts as Ideological Constructs". In: *11th Symposium of the International Association of Women Philosophers*, Göteborg, June, 2004.

[Recebido em novembro de 2006
e aceito para publicação em dezembro de 2006]

Outlines of a Latin American Feminism

Abstract: *Does a Latin American feminism exist? We believe it does and that it has its own roots and profile which derives from different theoretical and philosophical lines of the most important feminist achievements. We also believe that the so-called peripheral situation of the continent allows to situate and locate different readings, draw conceptual maps and accept that feminism's own challenges. This paper intends to map out some of challenges and trajectories.*

Key Words: *Feminism; Latin America; Theory; Location; Context.*