

**María Luisa Femenías**  
(Compiladora)

## Perfiles del feminismo iberoamericano

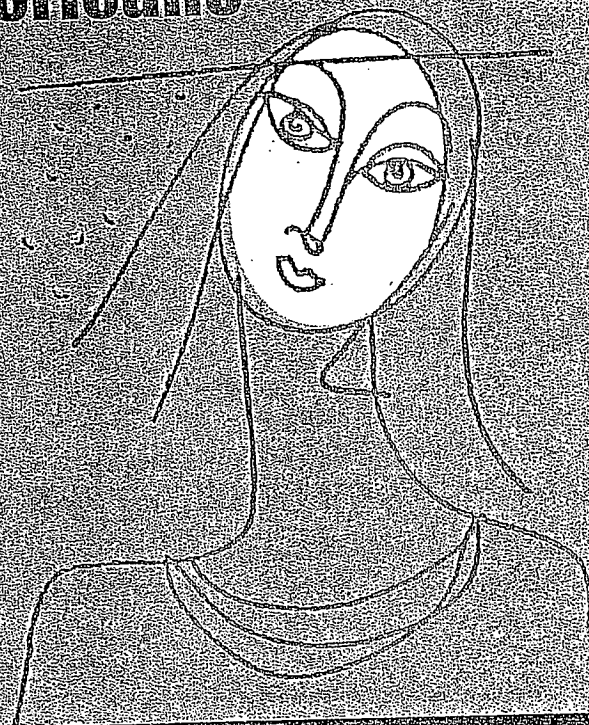
Cualquier discusión internacional sobre el feminismo en América Latina debe, en principio, enfrentar el presupuesto de que el feminismo es una teoría o una ideología "importada" o, más precisamente, un producto colateral e indeseable de la influencia angloparlante de los últimos años. Sin embargo, en América Latina las raíces son mucho más profundas. Sin necesidad de apelar, como suele hacerse, a Sor Juana Inés de la Cruz, al menos desde el siglo XIX, las mujeres hispanoparlantes cuentan con teorías feministas propias, sea defendidas por mujeres o por varones. Esta compilación intenta mostrar —como su título indica— de qué modo se han construido algunos perfiles autóctonos a lo largo de su historia. Sólo así es posible explicar también la expansión del pensamiento feminista iberoamericano, su potencia y su creatividad.



  
CATÁLOGOS

**María Luisa Femenías**  
(Compiladora)

## Perfiles del feminismo Iberoamericano



  
CATÁLOGOS

partiendo de las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida para poder plantear un proyecto crítico de transformación de la sociedad que incluya tanto a las mujeres marginadas como a las de las otras clases sociales.<sup>129</sup>

<sup>129</sup> Para una fundamentación filosófica de la relación entre el género, lo simbólico y las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida véase Butler (1998, 39-40).

## EL FEMINISMO MÚLTIPLE: PRÁCTICAS E IDEAS FEMINISTAS EN AMÉRICA LATINA

Francesca Gargallo

(Universidad Nacional Autónoma de México)

La historicidad de las ideas que rigen la actuación del feminismo latinoamericano es de crucial importancia ahora, cuando la aparente homogeneidad del feminismo como movimiento libertario que enfrentaba el sexismo disparador de la subalternidad de las mujeres (1970) y como movimiento social en construcción (1980) ha estallado en una multiplicidad de posiciones 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.<sup>130</sup>

<sup>130</sup> Durante el tercer coloquio nacional de Filosofía llevado a cabo en Puebla del 3 al 7 de diciembre de 1979, las filosofas mexicanas Eli Bartra y Adriana Valdés afirmaron 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 este sistema que no solo es clasista, sino también sexista, racista, que explota y oprime de múltiples maneras a todos los grupos fuera de las esferas de poder*. En Graciela Hierro (editora). *La Naturaleza Femenina. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 129.

La actual diversidad de posiciones asumida abiertamente desde 1993, en el *VI Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe*, no es, sin embargo, particularmente novedosa en América Latina. Por un lado, todas las corrientes que se explicitaron en El Salvador, aunque enfrentadas en términos éticos y culturales sobre las formas de hacer política de las mujeres, tenían la mira puesta en la actuación pública, relegando los ámbitos de los afectos, la sexualidad y la corporalidad, como espacios sociales en transformación, a una nueva intimidad protegida, despolitizada. A la vez, en las dos décadas anteriores América Latina no había pensado su actuación feminista de manera unívoca: en el Chile devastado por la dictadura pinochetista, Julieta Kirwood y Margarita Pisano, a mediados de los ochenta, desarrollaron una visión política de la autonomía feminista que se cuajó en el lema "Democracia en el país, en la casa y en la cama"; aún antes, en los setenta, la práctica feminista de la autoconsciencia que llevó a muchas latinoamericanas a reflexionar sobre su identidad femenina, cuestionando el condicionamiento al que fueron sometidas, y asumiendo lo colectivo, lo social y lo político implícitos en las dimensiones personales, convivió con prácticas más "militantes", propias de mujeres de izquierda que nunca salieron de sus partidos, y de progresistas que no pasaron por la autoconsciencia, pero 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 sobre "Feminismos y Filosofía", durante el *IX Congreso de la Asociación Filosófica de México*, el feminismo no es un discurso hegemónico, pues tiene tantas corrientes como las que pueden surgir de los cuerpos sexuados en la construcción de las individualidades.<sup>131</sup> El feminismo es el reconocimiento de una subjetividad en proceso, hecha de sí y nos, fluida, que implica la construcción de formas de socialización y nuevos pactos

culturales entre las mujeres. Aunque según la Dra. López, en América latina, existe una separación entre la militancia feminista y la académica —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, estaba afirmando la historicidad de las diferencias feministas en el continente.

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 organizadas alrededor de los valores familiares (pobladoras, madres de desaparecidos políticos, etc.) y contra aquellas que las consideraron parte de un movimiento de las mujeres, invisibilizando la radicalidad feminista.

<sup>131</sup> Debido a la interlocución entre las feministas y algunos filósofos, éstos han incorporado la teorización acerca de la liberación de las mujeres y lo político corporal a la filosofía de la liberación. El doctor Horacio Cerutti, entonces presidente de la Asociación Filosófica de México, en constante diálogo con feministas como Ofelia Schutte, Graciela Hierro, Aralia López, Margarita Pisano y yo, 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. Así mismo organizó por primera vez una plenaria sobre filosofías indígenas. La interlocución es un aspecto de las prácticas filosóficas que debemos estudiar históricamente. Todos los filósofos que han analizado positivamente, desde la antropología filosófica, dialogaban con mujeres cultas, desde Poulain de la Barre con las preciosas, hasta Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti con las feministas latinoamericanas.

Toda esta diatriba ha marcado a tal punto el origen del feminismo latinoamericano contemporáneo, que sus ecos todavía 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>132</sup> 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 definir la desgarrada identidad de las mujeres conflictuadas por la pertenencia a clases, etnias y sistemas valóricos diferentes. La propia realidad y el inicial conflicto entre las feministas que a principios de los setenta se encontraban en la búsqueda de sí mis-

<sup>132</sup> Desde 1993, la polarización de las diferencias sobre los aspectos éticos de la política de las mujeres (y de su financiamiento) llevó a un debate sobre la "verdadera" identidad feminista latinoamericana. En el salvador muchas de las feministas que laboraban en las ONGs fueron calificadas de "institucionalizadas", mientras reivindicaban para sí un "feminismo de lo posible". Las feministas radicales e independientes se autodenominaron "autónomas", mientras las demás las definían de "utópicas". 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, pág. xi, afirmaba para descalificar las posiciones de las feministas autónomas que la utopía es el recurso de los débiles que, cuando no sabe 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, de 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 las expertas de las políticas sobre mujeres. Sostenemos que estas instituciones no son neutras, que pertenecen a un sistema y lo sostienen, y que el dinero pasa a ser entonces 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.

mas, han originado dicha tendencia. Estas han provocado también que el interés de 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>133</sup> A la vez, una de las primeras manifestaciones 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>134</sup>

De hecho, el feminismo latinoamericano debe ser entendido como proyecto político de las mujeres y como movimiento social, a la vez que como teoría capaz de encontrar el sesgo sexista de toda teorización anterior o ajena a ella. Como lo definía en 1987 Julieta Kirkwood, *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. El feminismo es, entonces, un conjunto de conocimientos (o intentos) de y desde las mujeres y comprometido con estas, junto con ser un cuerpo de entendimientos es acción transformadora del mundo*.<sup>135</sup>

<sup>133</sup> Hierro, G. *Ética y Feminismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985; *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, México, Fuego Nuevo, 1989; *Ética de la Libertad*, México, Fuego Nuevo, 1990.

<sup>134</sup> Bedregal, X. (Comp.) *Ética y Feminismo*, México, La Correa feminista, 1994, p. VIII.

<sup>135</sup> Kirkwood, J. *Feminarios*, Santiago de Chile, Documentas, 1987, p.108.

La historia de las ideas feministas latinoamericanas está ligada al quehacer político de sus autoras: mujeres que han transitado de la revolución mexicana a los nacionalismos, de las dictaduras a las formas de gobierno validadas por elecciones, pero no democráticas en términos de participación en las decisiones económicas y políticas, y sobre todo de la crítica al liderazgo y las jerarquías de la tradición política masculina<sup>136</sup> a la "importancia de la integración de las mujeres a la producción a través de programas de desarrollo para enmendar la pobreza"<sup>137</sup> y a los "talleres de formación de dirigentes".<sup>138</sup>

En estos transcurso, la teoría feminista latinoamericana ha creado significaciones distintas, y a veces opuestas, a las de dominación masculina, manteniendo 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

<sup>136</sup> Queríamos todo nuevo, queríamos que las relaciones fueran nuevas, las formas de trabajo, las formas de relacionarnos, queríamos cambiarlo todo. En: Gabiola, E., Largo, E. y Palestro, S. *Una historia necesaria. Mujeres en Chile: 1973-1990*, Santiago de Chile, 1994, p. 135.

<sup>137</sup> Murguialday, C. y Vazquez, N. *Sobre la escisión vital de algunas feministas centroamericanas (ni militantes obedientes ya, ni feministas declaradas todavía)*, Nicaragua, Mimeo, abril 1992, p. 22. Se trata de dos feministas mexicanas que buscaban abiertamente el liderazgo en Centroamérica a través de una política feminista de lo "posible" dentro de la corriente mayoritaria en la región, el feminismo de los sectores populares.

<sup>138</sup> Cf. *Identidad y Liderazgo. Sistematización de una experiencia de formación de dirigentes*. México, Débora ediciones, 1992. El Taller Nacional de Formación de Dirigentas fue organizado por seis organizaciones no gubernamentales, tres de las cuales se definían feministas. Su propósito era ensayar formas de promover la superación personal y los procesos de organización de las mujeres que luchan por mejorar sus condiciones de vida y las condiciones de la sociedad en su conjunto. Cf. p.3.

crítica a la heterosexualidad normativa.<sup>139</sup> A la vez, ha sido doblemente influida por corrientes feministas y de liberación de las mujeres europeas y estadounidenses, y por la transformación de estas en instrumentos aptos para explicarse la revisión que estaban —y están— llevando a cabo de las morales sexofóbicas y misóginas en latinoamericanas, mestizas y de los pueblos indoamericanos contemporáneos, morales atravesadas por el catolicismo y la maternidad solitaria, histórica, y actualmente, 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). No obstante, es imprescindible hacer notar que las críticas a los conceptos y categorías feministas europeas y estadounidenses han acompañado toda la historia del pensamiento en América Latina, porque es imposible recuperar universales para interpretar sociedades donde no hay unidad política de base. Cada tema que se enfrenta conceptualmente fragmenta las categorías interpretativas por la complejidad de los problemas concretos.

La convivencia en el ámbito latinoamericano de una militancia feminista que ha transitado, y constantemente transita todos los sentidos de una lucha emancipatoria, a la afirma-

<sup>139</sup> Para una historia del discurso feminista en América latina, Cf. Fisher, A. *Feministas Latinoamericanas: las nuevas brujas y sus aquelares*. Tesis de Maestría en Ciencias de la comunicación. México, Facultad de Ciencias Políticas, UNAM, 1995. Desde la perspectiva del feminismo de los sectores populares, que en los noventa se convirtió en feminismo de lo "posible" de lo "público político", cf. 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, aunque reconoce algunas diferencias.



ción de una esencial diferencia positiva de las mujeres con respecto al mundo de los hombres, a la "teoría de géneros", confrontando tanto las experiencias políticas de la izquierda con algunos de cuyos planteamientos económicos, ecológicos y laborales coincide, como los nuevos retos que las políticas internacionales de financiamiento presentan a su autonomía, y de ideas filosóficas feministas que se nutren de los avatares del movimiento, a la vez que de los planteamientos generados en otras regiones del mundo, ha llevado al feminismo latinoamericano a la urgente necesidad de 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.

Cuando, en 1997, la filósofa española Celia Amorós planteó que el feminismo debe entenderse como un proyecto emancipatorio 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 puede llamarse feminista, sólo una corriente estuvo de acuerdo con la primera afirmación, pero todas rechazaron la conclusión última.<sup>140</sup> 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 construirla, las lesbianas organizadas, las teólogas, y aún las políticas interesadas exclusivamente en la mejora inmediata de las condiciones de las mujeres, todas se definen a sí mismas como feministas, aunque agreguen a ese calificativo general subcalificativos.

<sup>140</sup> Amorós, C. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997, p. 70.

El nombre no está en juego, pues. En la década de 1990, las latinoamericanas que asumen una "perspectiva de género" en sus estudios sin asumirse, a la vez, como feministas son pocas y, en la mayoría de los casos, empleadas de agrupaciones sociales ligadas a las iglesias, a los partidos políticos y a algunos sindicatos. En las universidades así como en los colectivos y grupos de mujeres, las feministas pueden o no asumir la categoría "género" para estudiar la propia realidad, pero esta se subsume respectivamente: en la aceptación de un mundo binario ligado dramáticamente a la jerarquización de los sexos en el imaginario y la realidad social, o en el rechazo a una categoría que ata a las mujeres al poder ejercido por y desde el colectivo masculino impidiendo una visión femenina de la identidad humana desligada de la competencia o la complementariedad con la construcción masculina del mundo, con los hombres.

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 heterorealidad", 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, si no coinciden con ellas, las combaten como herejías, como desviaciones de un canon que intentan precisar una y otra vez sin lograrlo.

Temo que esta actitud no puede ser entendida fuera del contexto económico actual de algunas organizaciones no gubernamentales de mujeres ligadas a la lucha contra la violencia, al derecho a la reproducción libre y escogida, y a la ampliación de los derechos humanos de las mujeres. Estos grupos se han nucleado alrededor del pensamiento algunas intelectuales feministas, sobre todo sociólogas, sicólogas y antropólogas, que, según sus propias palabras, convirtieron rápidamente la categoría género "en uno de los cimientos con-

ceptuales" conque construir sus argumentos políticos.<sup>141</sup> Así lograron que las financiadoras internacionales no cuestionasen su representatividad feminista, aunque trabajaran como cualquier grupo asistencialista interesado en el sector femenino de la población.

Sin embargo, tanto ellas como las feministas de los grupos autónomos, que no consiguen grandes financiamientos y que pretenden "cambiar la vida, transgrediendo el orden establecido por lo aberrante del mismo",<sup>142</sup> enuncian sus contradicciones como un problema teórico, pero no intentan una elaboración histórica de las influencias recibidas de su propio transcurso y de las influencias externas, ni de las formas cómo ciertas ideas son aceptadas —aunque provengan de corrientes feministas ajenas a la realidad latinoamericana— para justificar ideológicamente momentos muy circunstanciales. En otras palabras, no analizan las contradicciones presentes en las ideas rectoras de sus prácticas feministas porque tienden a reducir las a categorías "calificativas" de la corriente que las utiliza en el discurso político y que rechazan vehementemente o se defienden acriticamente.

En la década de los setenta, el feminismo latinoamericano ya tenía historia. Quizás las organizaciones de mujeres en México, en los años treinta, habían exigido del cardenismo el derecho a voto y a la participación política activa; que en Colombia, en 1912, se manifestaron a favor de los derechos civiles de la mujer casada; que en Ecuador, en 1928, demandaron

<sup>141</sup> Lamas, M. (Comp.) *El Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa-Programa Universitario de Estudios de Género, 1996, p. 10.

<sup>142</sup> *Op. Cit.*, "Permanencia voluntaria en la utopía", p. 27.

ante la Corte la aplicación de sus derechos políticos;<sup>143</sup> que, por 1880, en Brasil conformaron asociaciones de mujeres abolicionistas (de la esclavitud), publicaron un periódico francamente feminista, *A familia*, y propusieron la reforma de su modo de vestir;<sup>144</sup> que en Chile, en los sesenta, lucharon por la consecución de sus derechos, poniendo de manifiesto las distintas formas de opresión jurídica, económica y política;<sup>145</sup> no tuvieran una conciencia explícita de la necesidad de desconceptualizar lo femenino como naturaleza en la dicotomía mujer-hombre construida por las culturas patriarcales sobre y contra su cuerpo sexuado. Sin embargo, ya eran movimientos feministas que reivindicaban transformaciones sociales y políticas tendientes a revertir la opresión, la subordinación y la explotación de las mujeres, con base en una idea de justicia entendida como igualdad de derechos y en una idea nacional que las llevaba a reivindicar personajes de culturas prehispánicas, de la época colonial o de la lucha independentista con quien identificar su importancia femenina. Es interesante, que desde un aspecto no puritano, sino de abnegación patriótica, desde los finales del siglo XIX las mujeres mexicanas planteaban su igualdad o 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 del 1848, ellas eran las que habían dado a sus hijos a la patria, en la invasión francesa, ellas eran las que no se casaban con los sol-

<sup>143</sup> Velazquez Toro, M. (Comp.). *Las mujeres en la historia de Colombia*, 3. Vol. 1, Bogotá, Norma, 1995, pp. 183-228. Vol. 1, "Mujeres, Historia y política".

<sup>144</sup> Lavrín, A. (Comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 319-320.

<sup>145</sup> 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. Gabiola, E. et al. "Una historia necesaria. Mujeres en Chile: 1973-1990", *Op. Cit.*, pp. 23-24.

dados de Maximiliano; ellas eran las que no bebían con el enemigo, no bailaban con él, no imitaban sus costumbres, etc.<sup>146</sup>

La gran diferencia de las expresiones feministas anteriores y el feminismo que empieza a expresarse en la década del 1970 en América Latina es el descubrimiento de las mujeres de su "mismidad". A la construcción de la mujer como la otra (naturaleza, regalo que intercambian entre sí los hombres, castrada, impura), las mujeres responden encontrando los valores de la humanidad en sí mismas y desenmascarando la construcción patriarcal de la superioridad del hombre sobre la mujer y la naturaleza. El feminismo abandona las tácticas explicativas y fomenta el encuentro entre las mujeres como sujetos, sino de su historia total, sí de su rebelión presente, de su proceso de liberación.

En 1950, a sólo dos años de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, al 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

<sup>146</sup> El patriotismo femenino no deja de estar inserto en una cultural patriarcal, pero para muchas mujeres fue la primera manifestación de su conciencia política. En México, la liberal más vehemente e "indigenista" fue Laureana Wright González, que de 1887 a 1889 dirigió, *Las Violetas del Anáhuac*, en cuyas páginas censuró la política de Porfirio Díaz y planteó el problema del sufragio femenino, defendiendo la igualdad de ambos sexos. Así mismo hay que revisar los artículos del *Album de la Mujer*, dirigido por la española Concepción Jimeno de Flaquer, y que salió de 1883 a 1890 en la Ciudad de México; y del *Correo De Las Señoras*, que, en 1875, dirigía el liberal Adrián M. Rico.

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 consumirse —y consumirse— en ella.*<sup>147</sup> Aralia López ha insistido mucho en que Rosario Castellanos pertenecía tanto al ámbito de la filosofía como al de la literatura, aunque públicamente trascendió más en esta última.<sup>148</sup> Esto implica que ha sido mucho más leída y que ha influido a 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>149</sup> Esto es, 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.

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>150</sup> Una parte importante del feminismo mexicano consideró que esta frase condensaba sus anhelos: se trataba de la tarea de construir una nueva identidad femenina, diferente de la que había sido edificada por la cultura patriarcal hegemónica. La metodología grupal que utilizaron para inventarse, creando de paso una nueva visión del mundo y del hacer política, fue la autoconsciencia o proceso de significación de la conciencia femenina.

<sup>147</sup> Castellanos, R. *Mujer que sabe latín...*, México, SepSetentas, 1973, p. 19

<sup>148</sup> López, A. "Rosario Castellanos: lo dado y lo creado en una ética de seres humanos y libres". En: *Política y Cultura*, N° 6, primavera 1996, México, Universidad Autónoma de Metropolitana, p. 78.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>150</sup> Castellanos, R. *El eterno femenino*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 194.



En México, grupos de feministas de autonomía radical, como *La Revuelta*, así como feministas incapaces de romper su militancia en la izquierda (comunistas y trotskistas, principalmente), y feministas cercanas a la academia, se empezaron a reunir 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, 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, alejaron a las mujeres de la cultura específicamente femenina, "propia de las mujeres", que los grupos de autoconsciencia 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, sin embargo, 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>151</sup> En Brasil, donde convivían feministas liberales, mujeres en la militancia de izquierda, decenas de grupos populares de mujeres ligados a los sectores progresistas de la Iglesia católica, un grupo de feministas radicales, blancas, urbanas y cultas, empezó a analizar y a hacer política entre ellas partiendo de la que existe una frontera absoluta 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 auto-

<sup>151</sup> Gabiola, E. et al. *Una Historia necesaria*, Op. Cit., p. 63; Palestro, S. "Mujeres en Movimiento. 1973-1979". *Documento de Trabajo. Serie de Estudios Sociales, n 14*, Santiago de Chile, FLACSO, septiembre de 1991.

reflexivo, o lo margino por la definición que hicieron las mujeres militantes de la liberación sexual como una contradicción secundaria, una lucha pequeño burguesa, fundamentalmente 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 treinta por ciento de mujeres en las filas del ejército Sandinista de Liberación Nacional también dificultó la existencia de otras formas de encuentro entre mujeres, aunque después de la victoria sandinista sobre el régimen somocista, su historial revolucionario les ofreció una rica experiencia de política emancipativa.<sup>152</sup> En Perú, Costa Rica, Colombia y Venezuela a pesar de enfrentar diversas situaciones políticas y económicas, el feminismo radical se expresó en grupos de autoconsciencia, a la vez que importantes sectores de mujeres se reunían para discutir las problemáticas políticas de su país y manifestar su solidaridad con la lucha de las mujeres en los países en guerra o con gobiernos militares.

Una categoría se generalizó para dilucidar el sexismo que fundamenta la cultura dominante, para explicar quién y cómo se había dividido la sociedad en un grupo superior masculino con poder y grupos inferiores oprimidos, el patriarcado. Desde el IIº *Encuentro feminista de América Latina y el Caribe*, que se efectuó en Lima, Perú, en 1982, el patriarcado fue una catego-

<sup>152</sup> 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 armadas se reclutan en su zona de residencia entre aquellas que todavía no han ejercido la maternidad y aquellas que han superado la etapa del maternazgo.

ría con que las feministas latinoamericanas explicaron la realidad entera: éste era el responsable de la heterosexualidad compulsiva, de la represión y la doble moral sexual, de la subordinación de las mujeres, de la violencia contra las mujeres, de la prohibición del aborto y del maltrato de los niños, amén que de la guerra y las formas de injusticia social, todas ellas construidas sobre el modelo de dominación de los hombres sobre el cuerpo y las voluntades de las mujeres. Con anterioridad, la costarricense Sol Arguedas había presentado una ponencia en el Año Internacional de la Mujer, en 1975, en México, titulada "Origen histórico-económico de la servidumbre femenina", en la que planteaba 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, a su sexualidad, a su economía y a las características femeninas de la sociedad.

En los setenta, las feministas eran jóvenes mujeres de veinte años que se alimentaban de sus experiencias en las movilizaciones estudiantiles y de motivaciones autónomas, que reivindicaban las relaciones de amistad y subrayaban la centralidad de la libertad femenina, la solidaridad entre mujeres y la sexualidad. En los noventa, las feministas tienen/tenemos cuarenta y más años. El feminismo latinoamericano fue envejeciendo a la par que sus militantes, que a su vez accedieron 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>153</sup>

<sup>153</sup> 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 y las represiones de los años setenta, haya significado una entrada tardía de las mujeres a la autoconsciencia o a las políticas reivindicativas.

La desantificación de la maternidad en América Latina, convulsionada por las represiones militares y rescatada políticamente por las actuaciones de los Comités de Madres de Desaparecidas/os, nunca 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, en los setenta, la maternidad y la supuesta naturalidad de los valores maternos fueron cuestionados en América Latina. Muchas madres descubrieron en la autoconsciencia que no habrían ejercido la maternidad de saber que podían evitarla sin dejar de ser mujeres; las jóvenes rechazaron su "destino" de futuras madres; se planteó la separación de los conceptos de mujer y de madre y la mexicana Marta Lamas definió las funciones de educadora, alimentadora, cuidadora, o "maternazgo", como un trabajo que mujeres y hombres pueden asumir por igual; por ello, el estado debe reconocer los derechos laborales de quien lo asuma. 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, de la independencia femenina.

El cuerpo de la mujer se "desmaternizó", la función reproductiva y la salud individual se separaron, y los proyectos de vidas 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 la nueva Ley General de Población que "toda persona tiene 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 de despenalización del aborto*, donde se sostuvo que la interrupción del embarazo era una decisión exclusiva de la mujer y que debía ser libre y gratuita en todas las instituciones de salud pública. En los años siguientes, las feministas mexicanas utilizaron todos los medios simbólicos, por ejemplo manifestarse por la maternidad voluntaria el Día de la Madre o vestirse de negro en señal de luto por todas las mujeres muertas en abortos clandestinos, 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 liberación del aborto, mientras hoy la vida privada se retrae por la tendencia feminista de insertar a las mujeres en la comunidad política. La política de lo público ha pasado a tranquilizar los ámbitos privados, pues al conquistar la representatividad, a ganar cuotas y visibilidad política, las feministas resguardaron su cotidianidad del análisis y recayeron en la familia como espacio de complementariedad y como refugio. Las no-madres por definición libertaria se han refugiado en la maternidad como último reducto de los afectos.

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, hay una tendencia a asumir la maternidad como un derecho a una forma de vida válida para las mujeres, heterosexuales y, últimamente también las 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 hacia el enfrentamiento con los patrones reproductivos de la sexualidad y de una omnipotencia conservadora, la del poder creador de la gestación, se empezó a elaborar cuando, en la década

de 1982-1992, el conservadurismo político encontró en la pandemia SIDA y en la crisis del sistema soviético sus mejores aliados.<sup>154</sup>

La irrupción del miedo a la sexualidad entre las y los jóvenes era algo totalmente desconocido a las feministas de los setenta que enfrentaban morales sexuales tradicionales con un desparpajo fecundo, irreverente, deconstructivo de las formas de represión y violencia contra la sexualidad femenina, que no pasaba por la posesión y el control masculino. Las prácticas preventivas del Síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida, el Sexo Seguro, implican un discurso sobre los riesgos de la sexualidad que es, a la vez, un discurso machacón, repetitivo, castrante sobre la sexualidad, muchas veces emitido por progenitores y maestros asustados. El placer que provocaba el estallido de la moral convencional en cada beso y cada abrazo extramarital ha desaparecido en la normalidad coital de las relaciones entre adolescentes; se ha convertido en una censura de la heterosexualidad experimental y múltiple, que parte importante de las y los jóvenes rechaza.

Esta actitud ha orillado a la mayoría de las feministas heterosexuales a la soledad y a una ruptura generacional con las mujeres más jóvenes. Perdida la militancia como espacio

<sup>154</sup> 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 difundido: *El Cáliz y la Espada*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1990, plantea una posición ética de no-jerarquización sino de vinculación entre los sexos, 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 antimaternal de aquellas que quieren vivir su sexualidad de manera laica, no procreativa, libertaria. Este libro ha tenido una enorme difusión en toda América Latina entre 1990 y 1995.

de interacción/creación entre amigas, enfrentan un vacío de relaciones amorosas horizontales que la existencia de hijas o hijos exacerba en lugar de paliar, como si el feminismo les hubiese dado pocas oportunidades al cambio de las relaciones sexo-afectivas. Asimismo, un sector del feminismo que durante dos décadas criticó el consumismo por cercanía a la cultura popular, por ideales políticos o por motivaciones ecologistas, ha accedido hoy al mundo del consumo como forma de desencanto y como rendición a la cultura dominante. ¿Por qué derroteros han pasado el pensamiento y la acción feministas para llegar a esta crisis de las individualidades?

Los cambios de las actitudes feministas con respecto al mundo político y social están muy ligados al rechazo que los partidos políticos de izquierda manifestaron siempre hacia la autonomía de las feministas y que, a finales de los setenta, empezaron a ofrecer argumentos a un malestar difuso por la falta de relación con las "otras" mujeres y de acción social. Según la argentina Susana Vidales, el movimiento feminista no incidía en la lucha de las mujeres ni en la sociedad porque la dinámica era "todavía interna".<sup>155</sup> Como ella, la peruana Virginia Vargas opinaba que para *politicizar el malestar de las mujeres frente a situaciones de vida subordinadas y a arreglos de géneros antidemocráticos, el clima interno que subrayaba con fuerza la identidad feminista en los setenta tuvo que reorientarse en los ochenta hacia la organización de su propio espacio para lograr una visibilidad como fuerza autónoma en la sociedad, para "exigir ser oídas"*.<sup>156</sup>

<sup>155</sup> Vidales, S. "Ni madres abnegadas, ni Adelitas" en *Críticas de la Economía Políticas. Edición latinoamericana. La mujer: trabajo y política*, 14/15, México DF, Ediciones El Caballito, abril-julio 1980, p. 267.

<sup>156</sup> Vargas, V. "Los nuevos derroteros de los feminismos latinoamericanos en la década de los 90. Estrategias y discursos." *Op. Cit.*, p. 2.

Los núcleos temáticos sobre los que se articulaba el pensamiento feminista de los primeros años resultaron de repente poco atractivos para mujeres que, cada vez más, deseaban permear la cultura entera en su específico reclamo de igualdad jurídica, económica y de oportunidades educativas y políticas. La práctica de la autoconsciencia, como forma de relación entre mujeres, empezó a derivarse en una necesidad de acción social. Algunas feministas que habían definido lo político de la construcción de la intimidad y la privacidad como espacios ajenos al derecho público, centrándolo en un conjunto de asuntos de interés exclusivamente femenino, y manifestándolo en organizaciones feministas estrictamente autónomas, a principios de los ochenta empezaron a considerar *a los partidos políticos, a las leyes y al Estado como terrenos potencialmente viables para promover cambios en la situación de la mujer*.<sup>157</sup>

El resultado de esta tendencia se tradujo en la reorganización de los colectivos feministas en grupos de debate público, en organizaciones que recogían las demandas del movimiento de mujeres y que intentaban influenciar sus reivindicaciones, en activistas que se sumaron a las actividades a los procesos electorales para presionar que se adoptasen 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 confusión entre el espacio de trabajo y la militancia que, lejos de enriquecer el movimiento, redujo la dinámica libertaria del feminismo a la pro-

<sup>157</sup> Álvarez, S. "Los feminismos latinoamericanos se globalizan en los noventa: retos para un nuevo milenio", mimeo, 1998; la versión original de este artículo está publicada en Inglés en: *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movement*. Boulder, Westview Press, 1997, p. 5.

ducción de conocimientos catalogables y homologables a las moderadas propuestas políticas que la tendencia neoliberal de la economía consideraba aptas para la democratización del subcontinente.

En este contexto, las feministas latinoamericanas necesitaron descartar las categorías interpretativas que evidenciaban la corporalidad de las propuestas éticas del feminismo, que subrayaban el absurdo de un universalismo construido sobre los hombres como centro del sistema, que denunciaban la imposibilidad de una democracia que no respetara las diferencias sexuales, étnicas y económicas, y que se pensaban desde la central feminidad del ser sexuado que las formulaba. La grupalidad de los centros laborales dificultó la cohesión de las integrantes, las aisló en una *praxis* poco reflexiva y marcó la competitividad, en el marco de las búsquedas de financiamiento, entre mujeres organizadas.

Este proceso debe ser valorado por la relativa visibilización y comprensión social de los fenómenos de opresión de las mujeres. La apertura hacia formas de trabajo grupal entre mujeres u sobre problemáticas exclusivamente femeninas, pero con características "comunes" —horarios, jerarquías, salarios, especializaciones, etc.— facilitó la aceptación por parte de estados que querían deshacerse de sus responsabilidades sociales que los centros laborales feministas atendieran a las víctimas de violencia, las necesidades de educación sexual, los análisis de la situación de los derechos humanos de las mujeres, e impulsaran los cambios necesarios para su modernización en las leyes y en las políticas públicas.

Cada grupo de trabajo abrió un escenario para el despliegue de sus actividades, sin embargo para ocultar la falta de un método de interpretación de la realidad, apeló a la razón, la sensatez, la capacidad investigación de aquellas mujeres que cuestionaban el sesgo patriarcal de la filosofía, las ciencias políticas y la antropología. Una feminista marxista como Marta

Lamas, en 1989, pudo afirmar que si bien existía un "feminismo a ultranza", la sociedad debía dirigir su mirada hacia "otro feminismo que ha logrado abrirse campo en las universidades, en la política y en muchas otras partes".<sup>158</sup>

La categoría con la que el feminismo latinoamericano buscó su ingreso en el saber institucionalizado, para de ahí justificar sus acciones sociales, provino del feminismo estadounidense.<sup>159</sup> Desde 1986, las antropólogas mexicanas empezaron a difundir el texto clásico de Gayle Rubin sobre "Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo" y a plantear la importancia de la categoría de "género", transliteración de *gender*, para analizar las diferencias aprendidas socialmente entre los sexos.<sup>160</sup> Pronto las sociólogas defendieron la categoría de género como una herramienta de análisis que permitía un rigor científico mayor a la omniabarcativa y poco definida categoría de patriarcado y la demasiado sexuada palabra "mujeres". El género les permitía entender la interacción hom-

<sup>158</sup> Galeana de Valdés, P. *Seminario sobre la Participación de la Mujer en la vida Nacional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p.3.

<sup>159</sup> Hablo aquí de la academia, pero no quiero obviar que todo saber tiende a la institucionalización, pues busca establecer una regla para su comprensión e insertarse en un código simbólico. La construcción de normas, aunque contraculturales, es decir contrarias a las jerarquías dominantes, llega a institucionalizar el deseo, lo encauza, le da pautas para comportarse y por lo tanto lo descorporaliza, buscando su legitimación frente a un saber institucional de minoría que se vuelve siempre más radical en su rechazo a las diferencias con el pensamiento dominante, y también siempre más cerrado. En otras palabras, aun la mirada del feminismo radical, cuando se asemeja demasiado a la mirada del micropoder de la alternatividad, institucionaliza la rebeldía minoritaria, construye la institucionalidad de la secta. Cf. Gargallo, F. *Institución dentro y fuera del cuerpo*, mimeo, ponencia presentada en la Universidad Nacional, San José de Costa Rica, 24 de junio de 1997.

<sup>160</sup> Nueva Antropología, *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. VIII, N° 30. "Estudios sobre la Mujer: problemas teóricos", México, Noviembre de 1986.



bres-mujeres en la sociedad, volviendo a imponer la figura masculina a los estudios feministas. *Los estudios de género tienen como objetivo comprender y explicar las relaciones sociales a partir del hecho de que los cuerpos humanos son desiguales y que la mujer tiene una condición subordinada.*<sup>161</sup> Entre las filósofas, la descorporalización, confundida con la simbolización, de lo sexuado a través de la categoría de género adquirió rasgos metafísicos: *trataré de caracterizar al cuerpo como ámbito de la diferencia sexual; al espíritu como ámbito de la constitución del género.*<sup>162</sup>

La "perspectiva de género" —aparentemente aceptada por todas las feministas para analizar las formas de simbolización, representación y organización de las relaciones sociales desiguales entre las mujeres y los hombres— permitió que la cooperación internacional impulsara la conformación de redes de grupos de mujeres a nivel latinoamericano, en su afán de juntar propuestas acordes a sus ejes de financiamiento. "Género" empezó a significar cada vez más "mujeres" y perspectiva de género se utilizó como perspectiva femenina sobre un determinado tópico. Las redes deslegitimaron, mediante el uso de esta única categoría, las diferencias entre feministas y coparon los espacios de reflexión sobre los temas formulados/impuestos por la cooperación internacional. Asimismo, nuclearon el pasaje, a principio de la década de 1990, del feminismo de acción social al feminismo de políticas públicas dentro del ámbito de las instituciones nacionales e internacionales: luchas por las cuotas en los partidos, cabildos de mujeres, participación en las actividades de las Naciones Unidas, obtención de Secretarías u oficinas de la Mujer en la mayoría de los Estados latinoamericanos.

<sup>161</sup> de Barbieri, T. "Certezas y malos entendidos sobre la categoría de Género", en: IIDH *Serie Estudios de Derechos Humanos*, Tomo IV, México, 1996.

<sup>162</sup> Fort, L. "La liberación de lo simbólico". En Hierro, G. (comp.), *Filosofía de la Educación y Género*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997, p. 95.

Las críticas a la categoría de género provinieron de feministas radicales, autónomas o universitarias, que la utilizaron por un corto tiempo. Sólo la filósofa mexicana Eli Bartra se rebeló desde un principio contra el ocultamiento de la creatividad de las mujeres que el término propiciaba, y siempre se negó a usarlo.<sup>163</sup> En lo personal, desde principios de los noventa, consideré mucho menos controladora la categoría de diferencia sexual, con su doble acepción de desigualdad patriarcal entre los sexos y de construcción feminista de un mundo en que la identidad humana, y su representación simbólica, se afirman desde la libertad plurisexuada.<sup>164</sup> Para la peruana Norma Mogrovejo, la perspectiva de género centra el análisis de la subordinación de la mujer en la construcción binaria varón-mujer y en la desigualdad social producto de las diferencias entre los cuerpos femenino y masculino. Lo cual lleva al pensamiento feminista a considerar *a la figura masculina como modelo de adecuación social y, por lo tanto, limita su análisis a los ámbitos de la heterosexualidad.*<sup>165</sup>

<sup>163</sup> Con respecto al arte y al momento creador, para Eli Bartra existen tendencias generales que diferencian lo hecho por hombres de lo realizado por mujeres. Cfr. Bartra, E., *Frida Kahlo. Mujer, ideología y arte*. Barcelona, Icaria, 1994, y Bartra, E. "Por las inmediateces de la mujer y el retrato fotográfico: Natalia Baquedano y Luceño González", en *Política y Cultura. Cultura de las Mujeres*, N° 6, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, primavera de 1996.

<sup>164</sup> Para mí es también fundamental reconocer que en América latina el pensamiento feminista está en relación con los pensamientos del mestizaje y que la diferencia sexual le permite la comprensión de las construcciones sexuadas de las mujeres y los hombres en relación con las otras diferencias (culturales, étnicas, de orientación sexual, etc.) y su ocultamiento por la cultura mestiza dominante. Gargallo, F. "La diferencia sexual", En: Cerutti, H. (coordinador), *Diccionario del Pensamiento filosófico latinoamericano*, México, UNAM, (en prensa).

<sup>165</sup> Mogrovejo, N. *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*. Tesis de doctorado en estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México D.F., octubre, 1998.

No obstante, es en el pensamiento de la feminista chilena Margarita Pisano, figura central del pensamiento autónomo que se explicitó en 1993 en el Salvador, donde se encuentra la crítica más importante a la categoría, desde la perspectiva de la historia de las feministas. Para Pisano, que fue una de las arquitectas más importantes de la Unidad Popular y que durante los diecisiete años de dictadura pinochetista dirigió la Casa de la Mujer La Morada en un barrio popular de Santiago y abrió una radio feminista, Radio Tierra, el feminismo es una propuesta civilizatoria que nace de la experiencia cíclica del cuerpo sexuado femenino. La acción feminista es una acción política y su teoría, una lógica política de las mujeres que permite analizar cualquier situación del patriarcado y de los ámbitos de resistencia y de creación de las mujeres. Su preocupación permanente por la construcción del movimiento feminista la ha llevado a buscar respuestas a las dificultades que el feminismo latinoamericano va teniendo y que nacen del olvido del cuerpo como "único instrumento con el que tocamos la vida".<sup>166</sup> Asimismo, en su pensamiento más reciente hay una insistencia en la necesidad de explicitar todo tipo de diferencia para poder llegar a un diálogo, diferencias políticas para poder negociar, pero también diferencias sexuales asumidas como la totalidad de las concepciones acerca del propio ser sexuado, sin jerarquización, para poder existir.

Todavía en 1995, Margarita Pisano escribía acerca de la importancia de la toma de conciencia de la opresión de género para que cada mujer se descubriera a sí misma y a las demás. No obstante, afirmaba que si las mujeres se quedaran en el descubrimiento de sí, no alcanzarían a leerse en la memoria

<sup>166</sup> Pisano, M. "...Y todas las alimañas que serpean la tierra. Derechos Humanos: una construcción cultural". En: *Mujer, violencia y derechos humanos (reflexiones, desafíos y utopías)*.

de las mujeres que las precedieron: *invisibilizan a las mujeres que con gran inteligencia y responsabilidad, irreverencia e insolencia, se atrevieron a pensar y elaborar utopías, a organizarse y luchar por ellas.*<sup>167</sup> No definía qué era la conciencia de género, pero claramente prefería hablar de mujeres al analizar la capacidad de producción cultural y de ideas del feminismo. Un año después, probablemente influida por las críticas que a la categoría habían levantado otras feministas radicales no insertas en redes de trabajadoras ni en ONGs (Amalia Fischer, en Brasil; yo en México, Urania Ungo en Panamá, etc.) y por la lectura de la catalana María Milagros Rivera Garretas,<sup>168</sup> Pisano analizaba los avances que ha significado la instalación de los estudios de género en la Academia, para concluir que *han tenido el límite de hacer un estudio sobre la mujer y no sobre el pensamiento crítico construido por las mujeres.*<sup>169</sup>

<sup>167</sup> Pisano, M., *Deseos de cambio o ¿el cambio de los deseos?*, Santiago de Chile, Sandra Lidid Editora, 1995, pp 73-74.

<sup>168</sup> Sobre todo: María Milagros Rivera Garretas, *Nombrar el Mundo en femenino*. Barcelona, Icaria, 1994, que ha tenido mucha difusión entre las feministas autónomas latinoamericanas por la crítica que, desde su posición de académica, ejerce sobre los ambientes intelectuales liberales académicos y sus mecanismos de revisión y reforma de la subordinación sociosimbólica de las mujeres. Esta historiadora catalana es además una de las académicas europeas que mayormente toma en consideración la producción teórica del feminismo autónomo latinoamericano, aunque difiera con él sobre ciertos tópicos, por ejemplo sobre la muerte del patriarcado planteada en el *Sottosopra Rosso* de la librería de las mujeres de Milán y que ha sido muy duramente criticado por Pisano.

<sup>169</sup> Pisano, M. *Un cierto desparpajo*, Santiago de Chile, Sandra Lidid Editora, 1996, p. 87.