

TODAS MUJERES PERO DIFERENTES

Gioconda Espina
Universidad Central de Venezuela

RESUMEN

Definida ella misma como una feminista de la igualdad **en** la diferencia, la autora repasa los argumentos fundamentales para promover un feminismo «mestizo» (como dijo Gloria Anzaldúa) que a partir del «sujeto mujer verosímil» (Amorós, 1997) se abra (no las de por incluidas, no las «tolere» magnánimamente) a las diferencias de clase, orientación sexual, etnia, edad, oficio, etc. Esas diferencias deben ser asumidas sin prescindir del hecho básico que nos es común para ganarle terreno al patriarcado, el hecho de ser todas mujeres; cuando se deja de lado lo común se atomiza la lucha vindicativa y se pone en peligro las reivindicaciones alcanzadas hasta hoy. Por otra parte, el costo de no abrirse a las diferencias ha sido la desertión de las que no se sienten identificadas sólo como «la sujeto mujer» para quien los grupos de mujeres han venido legislando, como si todas fuéramos idénticas. La orientación teórica de la autora suma la de las filósofas feministas Celia Amorós y Amelia Valcárcel, así como la de Chantal Mouffe –quien hace una propuesta al activismo fundada en cadenas de equivalencias de diversas identificaciones, entre mujeres y otros colectivos– y la de María Luisa Femenías, quien ha planteado desde la filosofía de género (no dice feminismo filosófico, como Amorós y Valcarcel), una militancia de «nosotras mujeres latinoamericanas», nosotras «las otras de las otras» del Otro hegemónico.

Palabras clave: *feminismo de la igualdad, feminismo de la diferencia, feminismo ilustrado, modernidad.*

ABSTRACT

Considered herself as a feminist of equality in the difference, the author reviews the core arguments to promote a «half-breed» feminism (as put by Gloria Anzaldúa) which from the «probably woman subject» (Amorós, 1997) be opened up to the differences of class, sexual trend, race, age, occupation, etc. These

differences must be assumed not forgetting the basic fact common to all of us, useful to win before the patriarchy, that is, the fact of being women; whether the condition of being common is put aside then occurs that the demanding struggle splits and the successes gained up to the present become endangered. On the other hand, the cost to be paid off when closing the acceptances to differences has been the escape of women not identified only as «woman subject» for whom the groups of women have legislated, just as if women were all identical. The philosophical orientation of the author embraces the ideas of feminist philosophers Celia Amorós and Amelia Valcarcel, as well as the ones of Chantal Mouffe –who offers to the activism a proposal based on equivalences in chains of diverse identifications, made between women and other collective sets– and also the approach made by María Luisa Femenías, who establishes from the gender philosophy (she doesn't say philosophical feminism, as Amorós and Valcarcel do) a militancy of «we, Latin American women», we «others among the others» of the hegemonic Other.

Key words: *Feminism of equality, Feminism of difference, Illustrious feminism, Modernity.*

Celia Amorós, filósofa española que se define a sí misma como existencialista, coordinó por más de una década (comenzó el 86) el Seminario Permanente “Feminismo e Ilustración”, en el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Parte de sus reflexiones sobre el problema fueron publicadas en *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y modernidad* (1997). Para las mujeres, dice de entrada Amorós, emanciparse de la subordinación pasa por un proceso de cuestionamiento de la desigualdad que les ha sido asignada a partir de la diferencia sexual y otras adscripciones como la clase o la etnia. Y esto “implica una capacidad crítica de distanciamiento, de objetivación, de tantear alternativas y redefiniciones” (Amorós, 1997:20). Es precisamente por esta capacidad “de recreación de las significaciones dadas que definiríamos al sujeto” (Ibíd.: 21). De una vez enfila la carga contra las feministas seducidas o casadas con el pensamiento postmoderno (o postestructuralista): al dedicarse a la deconstrucción del sujeto no han deconstruido más que lo que podría llamarse “la versión inverosímil del sujeto de la modernidad” (Id), versión impregnada de un sesgo masculinista y al que en trabajos anteriores ha llamado “sujeto iniciático (...) sin madre y salido de madre (...) inengendrado y generador de todo sentido” (Id). ¿Cómo podríamos emprender esa resignificación si esas mismas signifi-

caciones nos constituyen? La pregunta la hace Amorós aludiendo indirectamente a la definición de inconsciente del psicoanalista Jacques Lacan en el *Seminario 11* (1964) que muchas teóricas feministas asumen (Lucy Irigaray, Chantal Mouffe, Judith Butler, Rosi Braidotti), es decir, que el inconsciente es el efecto del lenguaje en el sujeto. Si el sujeto es puro efecto del lenguaje que a todos nos precede ¿cómo podría el sujeto resignificar a ese lenguaje que lo afecta? Desde luego, coincidimos con quienes reivindican la resignificación del lenguaje que tramita al que Lacan llamó el Otro radical, que incluye el conjunto de tradiciones, usos, costumbres, leyes, normas, religiones, etc que llamamos cultura y que recibimos al nacer. En la acción política feminista que modifica al Otro queda implicada, a largo plazo, la resignificación del lenguaje que nos afecta a cada sujeto del inconsciente. Sólo hay que revisar la historia para constatarlo. La misma Amorós se refiere a ello cuando recuerda que el sujeto moderno que surge con la Ilustración y al que va a referirse en forma pormenorizada en este libro de 1997, “se generó históricamente en el proceso de descodificación de la antigua sociedad estamental” (Amorós, 1997: 25), de manera que cabe esperar un “florecimiento de una nueva cultura del sujeto” (Id). De hecho, dice, “la teoría que genera nuestro movimiento (...) presiona cada vez más sobre las concepciones androcéntricas vigentes e induce (...) actitudes reflexivas en los medios académicos, tanto en la docencia como en la investigación, así como en los espacios de discusión cultural y socio-política” (Ibíd.: 26). La autora asume la definición sartreana de sujeto, más bien con la del segundo Sartre y no con la de *El ser y la nada*, a la que habría que depurar de algunos restos “iniciáticos” para presentarla como “verosímil”. Esta sería la definición de un “sujeto (...) como capacidad de trascendencia” (Ibíd.:30), un sujeto capaz de tomar la distancia necesaria, cuestionar y resignificar lo que le viene dado por el Otro, ajustamos nosotras.

En la revisión de la larga antesala de la Ilustración, la autora acuerda con Miguel Cereceda que Christine de Pizan (1364-1430, autora de *La ciudad de las damas* y amiga de Juana de Arco) fue la primera “mujer sujeto”, entendiendo por tal la que “tuvo acceso público de la palabra, vedada tradicionalmente a las mujeres” (Ibíd.:57), lo cual no significa que usara esa palabra para ir más allá de la queja o para plantear la vindicación de las mujeres, particularmente vía la educación, que es lo que hará más de trescientos cincuenta años después Mary Wollstonecraft, la primera “mujer sujeto” que hace un uso político de la palabra contra la discriminación, más allá de la queja, en 1791. Por eso y al contrario de Cereceda, no considera que el primer texto

feminista sea el de Pizan, pues entiende feminismo como “un tipo de pensamiento antropológico, moral y político que tiene como su referente la idea racionalista e ilustrada de igualdad entre los sexos” (Ibíd.: 70) y aunque tampoco diría que fue feminista Wollstonecraft, pues no se le puede pedir al autor o autora de una obra que, además, haga un uso público de la palabra, a la obra de Wollstonecraft ella la colocaría, pues, bajo la rúbrica de las “vindicaciones” y no de la queja. Esta diferencia vale también hoy en día: no toda la escritura de mujeres que se escribe hoy es vindicativa, hay más bien mucha queja y, con frecuencia ni eso, diría yo. Pero aunque a la literatura ni a sus autores no se le puede clasificar como feministas, a menos que ellos lo hagan personalmente, lo que el feminismo hace, lo que las feministas hacen, es plantear la vindicación en público; en el punto de la vindicación coinciden con las obras de algunas escritoras y escritores que no se definen a sí mismos como feministas.

Amelia Valcárcel, filósofa, catedrática de la Universidad de Oviedo, una de las invitadas al seminario de Amorós en la Complutense e interlocutora suya hace décadas, al tiempo que coincide en relación al origen moderno del feminismo agregará el mismo año 97, en *La política de las mujeres*, que la “mujer sujeto” ejercerá la ciudadanía en buena parte de Occidente apenas en los años cercanos a la segunda guerra mundial, entendiéndolo como ciudadanía su núcleo, es decir, el derecho a elegir y ser elegida para las instituciones del Estado. Fue un largo recorrido de la Pizan a la ciudadana que, en medio, dejó algunas cabezas en la guillotina francesa y revolucionaria.

Leyendo la definición de feminismo por Amorós, podría pensarse que las teóricas de la diferencia (también llamadas postmodernas o postestructurales, aunque la sinonimia no siempre es posible) no cubrirían los requisitos para llamarse feministas, aunque Amorós escribe que se trata de un pensamiento “que tenga como *referente* la idea racionalista e ilustrada de la igualdad entre los sexos”, lo cual podría significar promover la profundización de esa idea o deconstruirla, que es precisamente lo que proponen las teóricas de los diversos feminismos de la diferencia, la mayoría de cuyas voceras –y al igual que muchas de las voceras de la igualdad– son originalmente egresadas de las escuelas de filosofía y, no pocas de las que citaremos aquí, lectoras atentas del psicoanálisis, especialmente de Jacques Lacan. Sin embargo, Amorós no deja lugar para la duda y más adelante ratifica que en su definición ha quedado planteada su tesis: el feminismo es un producto moderno y, precisamente por eso, no puede hablarse ni de un feminis-

mo premoderno ni de un feminismo postmoderno en el sentido en que lo plantean algunas teóricas: ruptura radical con el paradigma moderno. Si eso es lo que plantean, agrega Amorós, sería mejor entonces que no se calificaran como feministas, como ya han decidido algunas de ellas, que han resuelto calificarse como postfeministas o pensadoras de la diferencia sexual.

Amelia Valcárcel, propone una definición mucho más precisa que la de Amorós. A lo largo de su libro de 1997 podemos comprobar que para ella el feminismo “es heredero directo de los conceptos ilustrados y es un movimiento ilustrado él mismo” (Valcárcel, 1997:55), es “el único internacionalismo que queda en pie” (Ibíd.: 80), “es también una ética” (Ibíd.:83), es “una filosofía política de la igualdad” (Ibíd.: 91), “es una tradición política” (Ibíd.:99) con tres siglos encima y, a partir de los años 60-70 del siglo XX, es “de izquierda”, pues este feminismo que nos concierne hoy “pertenece a la acepción franfortiana (...) que vincula política a poder” (Ibíd.: 100), de manera que el feminismo es “una ideología” (Id) y va a seguir siéndolo; por último, dice, el feminismo “es la punta de lanza, teórica y agitativa, de un movimiento” (Ibíd.:189) que, entre muchos problemas tiene que aprender a “gerenciarse”, pues los planteamientos teóricos siguen siendo percibidos por la mayoría como incomprensibles, cuando no herméticos y –desde luego– es difícil su aplicabilidad práctica, lo cual lleva a la ausencia de gratificación individual y al descompromiso, lo que explicaría la poca duración promedio de las organizaciones feministas y la discontinuidad en la acción que se revitaliza con la inminencia de un gran problema que toca a sus puertas. Este balance sintetizado del feminismo de España para 1997 podríamos suscribirlo en Venezuela en el mismo año y hoy, diez años después, pero este no es un asunto a tratar aquí.

El feminismo ilustrado contra el naturalismo y el esencialismo

Los autores ilustrados plantean la inviabilidad de la desigualdad, “No están aceptando un mundo que esté dividido, están constatando que (...) la división es inaceptable” (Valcárcel, 1997:55). Pero lo que les parece inaceptable es la división entre los hombres o, más bien, entre los ciudadanos, que tampoco son todos los hombres. Y es que la idea de ciudadanía está vinculada no sólo con el sexo sino con la propiedad. Ser ciudadano para los ilustrados es ser hombre y propietario. Esto es lo que protestará después ante la mayoría jacobina triunfante de la Revolución de 1789 Olympe de Gouges, en la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* de 1791: que se amplíe

la ciudadanía a las mujeres, que tendrían pagar impuestos a cambio de los beneficios que les garantiza el Estado. Y es esto lo que denuncia Mary Wollstonecraft en la *Vindicación de los Derechos de las Mujeres* en 1792. Profundizar la revolución extendiéndola a las mujeres y a los no propietarios, ilustrar la Ilustración, como dice Amorós. Ampliar la igualdad y la libertad del *slogan* de 1789.

Podría decirse que Jean-Jacques Rousseau, uno de los precursores ilustrados de la democracia ha sido también el teórico más influyente hasta hoy en día, de la idea de que la extensión de la igualdad a las mujeres no es posible, considerando que la división de los sexos no es de orden político sino “natural”. Así que no es de extrañar que los primeros textos vindicativos de la “mujer sujeto” se hayan referido explícitamente a sus textos y, más específicamente, al capítulo quinto de *Emilio*, una suerte de manual de educación de las niñas, adolescentes y mujeres representadas por Sofía. Para Valcárcel, “Si Wollstonecraft no fuera rousseauiana su *Vindicación* no habría sido posible” (Ibíd.: 59). Pero Rousseau triunfó y la vía del naturalismo que abrió Montesquieu y él reabrió con éxito, floreció hasta hoy. Entre muchos representantes el naturalismo encontró en el siglo XIX a uno de los más notorios, Shopenhauer, quien habla de <lo hembra>, y “su continuidad a lo largo de todas especies naturales. <Lo hembra> es una esencia dentro de la estrategia reproductiva (...) Dicho de otra forma más brutal: la continuidad de una mujer y (...) una vaca es mucho mayor que la que existe entre una mujer y un varón” (Ibíd.:61).

Las teóricas feministas que proponen una maternalización de la sociedad, deberían pensar en la que podría ser su colaboración involuntaria con el pensamiento naturalista y esencialista rouseauiano y shopenhaueriano, así como en sus resultados justo en la dirección contraria a los logros de las igualitaristas que han conquistado desde el voto hasta el derecho a no tener un hijo no previsto. Por lo demás, es claro que tanta exaltación a la maternidad y al cuidado de la familia, tanto reencuentro con <lo hembra> ha encontrado muchos adeptos entre los hombres dentro y fuera de las academias, contentísimos de que todo siga más o menos igual con la bendición de las feministas llamadas “maternalistas” (Carol Gilligan en EEUU, Victoria Camps en España) que, ya lo hemos dicho antes, no son todas las únicas feministas de la diferencia, aunque son las feministas de la diferencia a las que más se refieren las igualitaristas Amorós y Valcárcel en los textos a los que nos estamos refiriendo, puesto que están interesadas en confrontar el pensamiento feminista con el naturalismo y el esencialismo. En su último libro, ganador del Premio Nacional de Ensayo de España en

2006, Celia Amorós se dedica largamente a analizar los fundamentos de esta corriente del pensamiento de la diferencia, al que coloca a la derecha del pensamiento de Luce Irigaray, pensamiento pionero de la diferencia sexual, y que en Italia estaría representado por Luisa Muraro y la Librería de Mujeres de Milán. Las feministas colocada a la derecha de Irigaray, afirma Amorós, hacen feliz al patriarcado y a la derecha, pues abandonando la polis a los patriarcas, en lugar de confrontarlos como Antígona o como Olympe de Gouges, y reivindicando lo esencialmente “nuestro”, nuestra supuestamente exclusiva capacidad femenina “para el cuidado de los otros” al que siempre hemos sido confinadas, terminan “convalidando el paro femenino, el subempleo, el trabajo a tiempo parcial o el precario, en suma, permitiendo o incluso alentando que proliferese ese caldo de cultivo de los sacrosantos valores de la diferencia sexual femenina que vienen a resumirse en: así se atiende mejor las casas y las familias” (Amorós, 2005: 279).

El esencialismo, dice Valcárcel, insiste en homogenizarnos cuando sabemos que no hay una esencia femenina que nos homogenice, que no hay “la mujer” sino mujeres diversas unas de otras. Al igual que no hay una esencia masculina, no existe “el hombre” sino hombres distintos unos de otros. Como en tiempos de la Revolución Francesa lo que las feministas quieren es que todos los seres humanos sean libres, iguales y solidarios. Pero eso no se va a dar por generación espontánea ni por decisión de una o uno que lo decreta, advierte Valcárcel, “para llevar a cabo esta tarea, la formación del <nosotras> es imprescindible” (Ibíd.: 80). Construir la individualidad es una tarea colectiva de <nosotras>, “el feminismo es el único internacionalismo que queda en pie” (ID), ratifica.

Como ya ha quedado dicho, más que la declaración de que el sujeto de la modernidad ha muerto o debe serlo, asumida por quienes se asumen como postmodernos, lo que plantea las filósofas feministas de la igualdad que venimos comentando es que “con la vista puesta en el sujeto autónomo instituido como referente normativo”, deben crearse “las condiciones políticas y sociales (...) para que este sujeto encuentre en las mujeres (...) un referente sociológico. Lo que se traduce en vindicaciones de autonomía económica, laboral, sexual y reproductiva, en articulación con una voz política propia” (Amorós, Ob.cit.: 316). En esa especie de paraguas que es el pensamiento posmodernista, debajo del cual se cubren, dice Amorós, varios tipos de plañideras que lloran varias muertes (de la historia, del sujeto, de lo universal, etc.) ¿cuál es la actitud que debe tomar el feminismo, que se ve tan desconcertado?, se pregunta. El feminismo se ha desconcertado con

este discurso que rescata “lo femenino sin las mujeres”, como ha dicho Françoise Collin (citada por Amorós: 343)) y que tuvo su más alto representante en Jacques Derrida. Este “filósofo travestido”, así como teóricas derridianas (Gayatri Spivak, Susan Beckman), dice Amorós, se aprovechan del prestigio femenino conseguido por las luchas feministas de tres siglos para volverlo contra el feminismo. De manera que Amorós no duda en sugerir a las seducidas por el discurso “post” o “posmo” que éste “no es un buen partido para el feminismo” (Ibíd.: 349) y que hay que estar en guardia y ser críticas con este pretendiente. El sujeto moderno no sólo no ha muerto, insiste, sino que para la resignificación que ella ha propuesto “requiere de un sujeto, si por tal entiende alguien que pueda interrumpir irreflexivamente la cadena del significado constituida tomando distancia crítica y ‘alterándola críticamente’” (Id).

El modernismo no ha concluido

Judith Butler es la teórica más influyente actualmente en los medios académicos de Latinoamérica, entre otras cosas por su rechazo a ser encasillada como *queer*, diferencialista, postfeminista o postmoderna y su decisión a confrontar su punto de vista en los escenarios más distintos. Lidia Puigbert, feminista española igualitarista, ilustrada, moderna, en los términos de Amorós y Valcárcel, le propuso un intercambio que inmediatamente aceptó, para discutir los puntos de coincidencia y de incompatibilidad de los feminismos. De entrada Butler, que había sido señalada como postmoderna, planteó lo que podría ser asumido por las feministas de cualquier parte del mundo y de cualquier tendencia en una discusión teórica: que lo que entiende como una conversación, un diálogo, es una en que ambas partes salgan era del diálogo como otra persona ¿no es así como debemos entender el “feminismo dialógico” del que hablaba su convocante? Dicho esto precisó que lo primero que tenía que aclarar es que no se considera una teórica postmoderna: “No sé qué es el ‘postmodernismo’ (...) sé que tiene unos significados en arquitectura y arte y (...) teoría social (...) pone en un mismo saco a un grupo de pensadores (...) muy diferentes, si no totalmente incompatibles” (Butler, 2001:78). Sin embargo, no definirse como postmoderna no la lleva a aceptar que “como feministas debemos identificarnos como modernistas” (Ibíd.: 79) por lo que propuso cambiar los términos del diálogo y que en lugar de hablar de modernidad versus postmodernidad se hablara de que hay varias formas de entender la modernidad y a veces no son compatibles. Por ejemplo, la forma en que los europeos vivieron la modernidad no fue la misma

para “las personas pobres, las ricas, por las propietarias, por las que surgían de la esclavitud o del trabajo esclavizado” (Ibíd.: 79).

Colocando la discusión hoy, citó a la feminista Gloria Anzaldúa, quien en su obra *Borderlines/La Frontera*, no se acepta sólo como “mujer sujeto” sino “por su propia capacidad de cruzar fronteras”, como chicana que es, como “chicana, mexicana, lesbiana, americana, académica, pobre, escritora, activista (...) para ella el sujeto es ‘múltiple’ más que unitario” (Ibíd.: 80-81). Posición similar a la de Gayatri Chakravorty Spivak, quien plantea la noción de “sujeto fracturado”.

Butler considera que la opinión de Paul Gilroy en *The black Atlantic* es muy útil para las feministas: los términos de la Modernidad pueden ser apropiados “para funcionar al servicio de una democracia más inclusiva (...) sería un gran error descartar el proyecto de la Modernidad” (Ibíd.: 86) pero, con Adriana Cavarero, recuerda que “hay otra ante nosotras, que no conocemos (...) que somos seres expuestos los unos a los otros por necesidad y que nuestra posición política consiste en cómo manejar esta necesaria y constante exposición” (Id). No es posible identificarnos completamente con ningún “nosotras mujeres” colectivo, como propone Valcárcel, porque “tu historia nunca es mi historia” (Id). Como vemos, la supuesta teórica postmoderna coincide con Amorós, Valcárcel y Puigbert en que la Modernidad no ha concluido, que el proyecto de la Modernidad es inacabable y que la prueba de que no ha concluido es que todavía “se priva a la gente de comida, cobijo, casa y trabajo, cuando se le separa a la fuerza de la familia” (Ibíd.:89). Sólo que el sujeto monolítico al que se refieren los Ilustrados debe revisarse críticamente, por no dar cuenta de las diferentes posiciones que un mismo sujeto tiene, además de la pertenencia a un sexo.

Apropiárnoslas y resignificar las teorías útiles para América Latina

Esa voz única que hable a nombre de “nosotras” de la que habla Valcárcel en 1997 ¿a cuáles nosotras se refiere? Porque está claro que ninguna voz política puede hablar a nombre de todas las mujeres, pues no todas las mujeres tienen los mismos intereses de clase, de etnia, de orientación sexual, ideológicos, religiosos, etc. Este es el punto donde coinciden todas las feministas de la diferencia que, en cambio, divergen en todos los otros asuntos del análisis y de la propuesta para la superación de la subordinación por razones de sexo, orientación sexual y otras diferencias. Es cierto que –como le oí decir una vez a Amorós en Madrid– enfatizando en cada una de estas diferencias, en

detrimento del sujeto mujeres, el peligro político es atomizar tanto la lucha frente a lo que la filósofa argentina María Luisa Femenías ha llamado, partiendo de Khun, el “paradigma patriarcal dominante” (2006a: 46), que los representantes formales (institucionales) de este paradigma no lleguen siquiera a enterarse de qué es lo que demanda cada uno de esos colectivos de mujeres organizados alrededor de un rasgo que las diferencia de las demás o que, una vez enterados, la demanda feminista quede sepultada por la otra reivindicación y así muy poco sea el resultado para “nosotras mujeres”.

Pero también es cierto que hasta hace poco las reivindicaciones específicas de las afrodescendientes, las indígenas, las lesbianas, las desempleadas, las desplazadas, las jóvenes, las de la tercera edad, etc. no han sido consideradas en los colectivos de “nosotras mujeres” en muchos países, en los cuales el “nosotras mujeres” ha ocultado u obviado las diferencias que, por cierto, habría que destacar como otra (si no la principal) causa posible de la deserción de las organizaciones de mujeres. Es el caso de Venezuela, por ejemplo, en el que salvo excepciones que confirman la regla, la mayoría de las mujeres que han integrado e integran esos grupos son universitarias, profesionales, de clase media, con alguna o mucha experiencia política anterior, declarativamente heterosexuales y concentradas en las reivindicaciones legales, es decir, para todas “nosotras mujeres”. De ahí que en otro lugar (2007) hayamos hablado de un núcleo de igualitaristas protagonizando la lucha vindicativa de mujeres, recientemente rodeado de mujeres organizadas en torno a intereses específicos, sobre todo por orientación sexual. Eso nos obliga con más urgencia a darle la vuelta a la cuestión de las diferencias entre “nosotras mujeres”.

Femenías, otra de las invitadas al seminario de Amorós en la Complutense, lo intenta desde la filosofía feminista o, como prefiere llamarla, filosofía de género. Desde luego, este feminismo “mestizo”, de fronteras, como lo llamó la chicana Gloria Anzaldúa a quien Femenías también cita extensamente, sería el telón de fondo para la estrategia de ir deconstruyendo y desplazando el “paradigma patriarcal” que, dice, hace tiempo está en crisis precisamente porque “Intersecciones como las de clase, la religión, la opción sexual de *cada mujer* han pasado a un segundo plano visibilizándose en primer término las *identidades grupales* (...) De sujetos-mujeres individuales se está pasando a sujetos colectivos que parecen dar prioridad al grupo sobre el individuo” (Femenías, 2006 b: 97. *Cursivas mías*) y cada día aparecen nuevos reclamos identitarios.

Femenías recoge en su reflexión el temor de Amorós, en relación a la atomización de la lucha política de las mujeres contra la cultura patriarcal omniabarcante. Entonces, retomando las nociones de “políticas de la localización” de Adrienne Rich y de “saberes situados” de Donna Haraway, hace una propuesta que intenta combinar lo fundamental del feminismo de raíz ilustrada y el de las diferencias. Propone que entendamos aquí “localización” en un sentido geográfico y “situación” como vinculada a lo socio-discursivo político, en el sentido más amplio. Esto es importante, añade coincidiendo con Amorós, porque las más recientes corrientes *post* “representan una suerte de pérdida de la inocencia sobre las narrativas igualitaristas modernas (...) y constituyen nuestra posibilidad de discurso alternativo propio (...) Ni la localización ni la situación pueden (...) dejar de ser tenidas en cuenta como formas de inclusión/exclusión” (Ibíd.: 101).

Enseguida llega a donde esperábamos que llegara, es decir, a la revisión de ciertos aspectos de nuestra localización/situación como mujeres latinoamericanas. Los “otros” de los discursos hegemónicos somos los latinoamericanos, dice, así que “nosotras mujeres latinoamericanas” somos doblemente otras, como latinoamericanas y como mujeres adscritas a una construcción política general nominada América Latina, con una “Imagen monolítica que nos inscribe en lo exótico y/o en lo inferior, por definición” (Ibíd.:103).Paradójicamente, cree que es una imagen que hay que sostener políticamente, pues sabemos que siendo ficción el monolito sin diferencias “potencia los modos y las posibilidades de acción de las mujeres que vivimos aquí (...) nos facilita los modos de encauzar los esfuerzos (...) de sus mujeres y (...) sus habitantes” (Ibíd.: 103). Y a ese constructo heterodesignado como “Patria Grande” debemos “oponerle un constructo autodiseñado” (Ibíd.:104).

Para semejante tarea, debemos –una vez más– convocar al feminismo filosófico o filosofía del género en nuestra ayuda. Hay una herencia teórica de tres siglos en nuestro haber, una herencia que se creó resignificando cada vez las teorías patriarcales dominantes que “explicaban” la “natural” subordinación de las mujeres. Apropiarse de la producción teórica y la experiencia de las mujeres que viven en los centros hegemónicos y resignificar las corrientes del pensamiento patriarcal de esos mismos centros hegemónicos, no es una actitud colonizada de las feministas latinoamericanas, como ha sostenido, entre otras, la filósofa italiana radicada en México Francesca Gargallo (2004). Es, más bien, una decidida inserción en el linaje de las contestarias del mundo. Por lo demás, insertarse en el linaje de las teóricas feministas que viven confrontadas al paradigma patriarcal en los centros hegemónicos, es la única decisión

inteligente porque ¿sólo para no ser calificadas como “colonizadas” tenemos que descubrir cada mañana la razón de ser del agua tibia? Mejor averiguemos cómo podría ser usada de la manera más eficiente esa agua tibia en Latinoamérica, cómo podríamos emplearla para avanzar en medio de todas las diferencias que, al contrario de la imagen que acompaña al concepto monolítico “América Latina”, existen entre un país y otro, entre pobres y ricos de cada país, entre habitantes del mismo país por razones de sexo, orientación sexual, edad, etnia, etc. Por otra parte ¿Por qué no se llama “colonizados” a los pensadores latinoamericanos que siempre tienen a Chomsky, a Laclau o a Bourdieu en los labios?

No dejemos de citarnos a nosotras al referirnos a nuestra realidad, como solicita Gargallo, pero no evitemos citar a las otras que trabajan en Europa y EEUU sobre problemas que nos concierne a todas las mujeres con nuestras diferencias. Coincidimos, eso sí, con Gargallo en que el activismo (más que la producción teórica) latinoamericano ha sido cooptado hace décadas por los organismos internacionales que imponen su agenda a cambio del financiamiento a las organizaciones que la llevan adelante y que esto ha tenido el resultado de que las feministas estén cada vez más a espaldas de sus connacionales, a las que frecuentan apenas cuando las entrevistan para sus informes a las organizaciones que las financian. Cualesquiera que sean los resultados de esos informes, está clara la mínima o nula influencia que tiene ese trabajo encargado por las agencias en el diseño y aplicación de políticas públicas en cada país. Este es, sin duda, uno de los problemas que debemos enfrentar en esa tarea inmediata de reapropiación y resignificación de la teoría feminista actual, producida fuera y dentro de Latinoamérica.

Una tarea que, dice Femenías (una de las acusadas por Gargallo de imponer la categoría de género sobre la de feminismo, siguiendo el mandato de las agencias internacionales), no es nada fácil como puede parecer. Hay que seguir el ejemplo de Olympe de Gouges dos años después de la toma de la Bastilla, que escribió en femenino *La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* para denunciar la omisión de las mujeres que también tenían derecho a la libertad, la igualdad y la solidaridad. Para reescribir una declaración sexista, para apropiarse y resignificar una teoría, hay que estar convencidas de que “ciertas nociones, como representación o poder, implican no sólo sus usos patriarcales sino también sus usos feministas y sus posibilidades de *traductibilidad* y negociación, con las tensiones propias de cada caso” (Ibíd.:105. Cursivas mías). Esta traducción es, más bien,

una interpretación y ese nuevo espacio permite pensar y dar voz no sólo al “nosotras mujeres” al que se refiere Valcárcel, sino también pensar y dar voz a “las múltiples fuerzas raciales, sexuales, económicas, culturales, que se precipitan en el lugar de lo nuevo” (Ibíd.:106), lo cual demuestra que el género (entendido como relación social en la que se produce la subordinación) se “construye en niveles complejos de subordinación, que se imbrican” (Id).

Chantal Mouffe fue una de las primeras teóricas autodefinidas como feministas de la igualdad en la diferencia, ha hecho una propuesta sobre cómo podrían actuar las iguales en tanto mujeres pero con el respeto absoluto por las diferencias, en el progresivo desmantelamiento del “paradigma patriarcal” del que habla Femenías. Antes de referirnos a su propuesta para la lucha feminista, veamos cómo llega a su definición de feminista de la igualdad en la diferencia que asumimos. Si la categoría “mujer” no se corresponde con una esencia unitaria y unificadora, dice, entonces el falso dilema de feminismo de la igualdad versus feminismo de la diferencia se derrumba. No hay una esencia mujer como no hay una esencia varón, lo que hay “es una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencial sexual está construida (...) de muy diversos modos” (Mouffe, 1992/1999:112). La política feminista debe ser entendida entonces “como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas (...) Para mí el feminismo es la lucha por la igualdad de las mujeres. Pero ésta no debe ser entendida como una lucha por la realización de la igualdad para un definido grupo empírico con una esencia y una identidad comunes, las mujeres, sino más bien como una lucha en contra de las múltiples formas en que la categoría mujer se construye como subordinación” (Ibíd.: 126). Y, al contrario de Valcárcel, que define al feminismo actual como “de izquierda” por su origen frankfurtiano, Mouffe recuerda que el feminismo entendido como acaba de definirlo se enmarca en múltiples discursos: marxista, liberal, conservador, separatista-radical, democrático radical (aquí es que ella se inscribe), etc. “Hay (...) por necesidad, muchos feminismos” (Id).

Insiste Mouffe en la realidad de que cualquiera puede constatar en sí misma y a su alrededor: una misma mujer está en relaciones distintas con muchos otros individuos distintos y no siempre en esas relaciones está en posición de subordinación: puede estar subordinada como novia, esposa, empleada, etc. y ser dominante como patrona de la muchacha que trabaja por día o fijo en su casa, con sus empleados, etc. De manera que la identidad de cada “mujer sujeto” es siempre

precaria y la pluralidad de posiciones está en una constante subversión y sobredeterminación de unas y otras. La consideración de este “sujeto nómada”, como lo llama Rosi Braidotti (2004) es imprescindible para la lucha feminista y para cualquier otra. Desde 1985, Mouffe y Ernest Laclau, vienen planteando, agrega, “la necesidad de establecer una cadena de equivalencias entre las diferentes luchas democráticas, para crear una articulación equivalente entre las demandas de las mujeres, los negros, los trabajadores, los homosexuales y otros” (Chantal Mouffe, 1992/1999: 1112) y es precisamente en este punto en el cual ellos se diferencian de otros pensadores antiesencialistas o no esencialistas, para quienes “la dispersión de las posiciones del sujeto se transforma en una separación efectiva, como en los textos de Lyotard y (...) Foucault. Para nosotros, el aspecto de la articulación es decisivo” (Id).

La articulación es decisiva y, sobre todo, difícil. Pero no queda más que intentarlo. En Venezuela estamos dando los primeros pasos, tan pocos e inseguros que aún no podemos dar cuenta de resultados, pero en el sentido correcto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, Celia (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer, Madrid (Col. Feminismos, 41)
- _____ (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres*. Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer y Universidad de Valencia (Col. Feminismos)
- Butler, Judith (1990/ 2001). *El género en disputa*. El feminismo y la subversión de la identidad. México, PUEG/UNAM y Paidós (Col. Género y Sociedad No. 5)
- _____ (2001). “Encuentros transformadores”. En: Elisabeth Beck-Gernsheim, Judith Butler y Lidia Puigbert. *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona, El Roure. pp. 77-91.
- Espina, Gioconda (2007). “Un núcleo de igualitaristas rodeado de una amplia diversidad”. En: María Luisa Femeninas (Comp). *Perfiles del feminismo latinoamericano*. B.Aires, Catálogos. En imprenta.

- Femenías, María Luisa (2006 a). "Releyendo los caminos de la exclusión de las mujeres". En: ML Femenías. *Feminismos de Paris La Plata*. B.Aires, Catálogos.
- (2006 b). "Afirmación identitaria, localización y feminismo mestizo". En: ML Femenías. *Feminismo de Paris a La Plata*. B.Aires, Catálogos.
- Gargallo, Francesca (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Colombia, Ediciones Desde Abajo y Dpto. Ecuménico de Investigación.
- Lacan, Jacques (1964/1973). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Seminario 11). Paidós.
- Mouffe, Chantal (1993/1999). "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical". En: *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós (Col. Paidós, Estado y Sociedad No. 69)
- Valcárcel, Amelia (1997). *La política de las mujeres*. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer, Madrid (Col. Feminismos, 38).

