

MUJERES EN REVOLUCIÓN

COORDENADORA
UN FEMINISMO CUBANO
SOCIALISTA

COMPILACIÓN
Karima Oliva Bello



KARIMA OLIVA BELLO (La Habana, 1982). Doctora en Psicología por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Licenciada y Máster en Psicología por la Universidad de La Habana. Docente y Coordinadora Académica en cursos de pregrado y posgrado en instituciones de Educación Superior en Cuba y en el extranjero. Articulista en la prensa cubana y otros medios del país.

Mujeres en Revolución

Coordenadas para un feminismo cubano socialista

compilación

Karima Oliva Bello



una editorial latinoamericana

Derechos © 2022 Karima Oliva Bello
Derechos © 2022 Ocean Press y Ocean Sur

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, conservada en un sistema reproductor o transmitirse en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia, grabación o cualquier otro, sin previa autorización del editor.

ISBN: 978-1-922501-58-5

Primera edición 2022

PUBLICADO POR OCEAN SUR
OCEAN SUR ES UN PROYECTO DE OCEAN PRESS

E-mail: info@oceansur.com

DISTRIBUIDORES DE OCEAN SUR

América Latina: Ocean Sur • E-mail: info@oceansur.com

Cuba: Prensa Latina • E-mail: plcomercial@cl.prensa-latina.cu

EE.UU., Canadá y Europa: Seven Stories Press

• 140 Watts Street, New York, NY 10013, Estados Unidos • Tel: 1-212-226-8760

• E-mail: sevenstories@sevenstories.com



www.oceansur.com

www.facebook.com/OceanSur

Índice

Palabras introductorias	1
Vilma Espín	
Hemos asumido e interpretado la esencia de los más revolucionarios y avanzados postulados del feminismo socialista	37
La construcción de una fuerza política y el orgullo de ser cubanas	42
Hemos elegido a plena conciencia: ¡socialismo pase lo que pase!	46
Vivir Quintana	
Canción sin Miedo	52
Marielle Franco	
¿Cuántos más deben morir para que se acabe esta guerra?	54
Marcela Lagarde y de los Ríos	
¿A qué llamamos feminicidio?	56
Gloria Muñoz	
Flores en el desierto	64
Sylvia Marcos	
Feminismos ayer y hoy	67
Berta Cáceres	
Tenemos el desafío de seguir concretando esta rebeldía	91

Fanny Edelman	
Feminismo y Marxismo	97
Breny Mendoza	
El esfuerzo por producir pensamiento feminista latinoamericano	106
Angela Davis	
Por un feminismo contra el capitalismo, el colonialismo, el racismo y el hetero-patriarcado	131
Yuderkys Espinosa	
Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad	135
Celenis Rodríguez	
Mujer y desarrollo. Un discurso colonial	163
Clara Zetkin	
Proclama del Día Internacional de la Mujer	177
Alba Carosio	
Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano	180
Claudia A. Damiani	
La guerra también tuvo nombres de mujer	211
Claudia Korol	
Feminismo de corazón socialista e internacionalista	223
Yamila González Ferrer	
En este país se trabaja con seriedad, no con oportunismo	229

PALABRAS INTRODUCTORIAS

El deseo que inspira esta antología es el de provocar una reflexión de largo aliento en Cuba en torno al inmenso desafío de construir una sociedad más justa, segura, inclusiva y equitativa para las mujeres. Es también, por supuesto, el deseo de invitar a la práctica militante en ese sentido.

En el curso de la Revolución Cubana se inscribe una de las tradiciones de lucha por los derechos de las mujeres más potente en la historia de América Latina y del mundo, con importantes logros efectivos en cuanto a nuestra emancipación y a la dignificación de nuestras vidas. Lo que Fidel Castro llamó que sería —y ha sido— una revolución dentro de la Revolución.

Se unen en este libro las voces de mujeres muy fuertes; solo algunas, porque felizmente hoy son muchas las que trabajan para forjar la igualdad. El criterio de selección de los textos ha respondido a la intención de entretener miradas diferentes, desde lugares y experiencias de lucha diversas en América Latina, para una aproximación compleja a la cuestión feminista. Pero, sobre todo, una aproximación políticamente comprometida con la rebeldía, con la creación de lo alternativo en medio de la resistencia antisistémica, con la denuncia y la derrota de los peores feminicidas que actualmente existen: el capitalismo y el hetero-patriarcado.

Son textos feministas que brindan un referente desde donde se puede valorar la experiencia de lucha de las cubanas por sus derechos, que se ha dado en el marco de un movimiento anticapitalista, anticolonialista y profundamente popular de largo alcance: la Revolución que triunfó en Cuba en enero de 1959.

Un referente que nos sirva para continuar trazando vínculos con colectivas feministas y movimientos de mujeres de nuestra región y otras partes del mundo, a partir de principios y ansias comunes, aportando nuestra experiencia y valiéndonos de herramientas conceptuales para hacer una crítica de ella.

Por último, un referente desde donde las formas de organizarnos en Cuba y nuestras prácticas, que han tenido en la labor de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) un liderazgo fundamental, puedan fortalecerse de frente al propósito de seguir trabajando por un futuro mejor para nosotras.

En esta introducción no presentaré los textos que conforman la antología siguiendo su orden de aparición en el libro: dialogaré con las autoras proponiendo un eje de coordenadas que me ha servido para pensar en posibles rutas para los feminismos en Cuba comprometidos con el proyecto socialista. Queda a las lectoras y lectores adentrarse en los artículos luego, encontrarse con las voces poderosísimas de las mujeres que habitan estas páginas, interactuar con ellas, siguiendo el trayecto que cada quien encuentre mejor.

Muchas jóvenes cubanas hoy se reconocen feministas. Investigadoras en temáticas de género, académicas, realizadoras, periodistas, artistas, cuentan con una importante trayectoria que puede ser entendida en clave feminista, porque ha sido producida desde una identificación orgánica con el feminismo. La agenda tan importante que lleva hacia adelante el país en materia de igualdad de género en la actualidad, gracias al Programa Nacional de Adelanto de las Mujeres, la Estrategia Nacional de Lucha contra la Violencia y el Anteproyecto del nuevo Código de las Familias, es también una apuesta feminista.

Este libro se inspira en la tesis de que al trabajo de nuestras instituciones y organizaciones le favorecería la producción de un feminismo nuestro, que sepa injertar (en el sentido con que Martí

empleó el término) las tendencias más revolucionarias de los movimientos feministas a escala regional y global. Una de las formas más estratégicas en que pudiésemos coronar la obra valiosísima de más de seis décadas de tantas mujeres en Cuba que dirigen, trabajan, investigan, escriben, hacen periodismo, enseñan, movidas por la igualdad de género, sería la producción, sistematización y el reconocimiento de un pensamiento social crítico que sea feminista, en la misma medida en que sea revolucionario.

La presente antología comienza abordando la relación de la FMC con el feminismo. En definitiva, la FMC es la organización que ha liderado y coordinado desde su surgimiento en la década del sesenta del siglo pasado, la lucha de las mujeres cubanas por la igualdad. Este es un libro que se inspira en la labor de tantos años de la organización y que asume una postura militante desde sus filas, con el conocimiento de que en el momento de guerra comunicacional que vivimos, nuestras organizaciones están bajo un fuerte asedio mediático y una de las formas en que podemos contribuir con ellas, es brindarles, desde el compromiso, una mirada crítica que pudiera fortalecerlas y que puede enfocarse, en muchos sentidos, como un ejercicio autocrítico, porque nosotras también formamos parte de nuestras organizaciones.

No se trata de sostener un relato estado-céntrico a ultranza. Se trata de reconocer que en un mundo donde una de las debilidades más evidentes que afecta al activismo político de izquierda es la atomización, y el capitalismo en su fase neoliberal se ha encargado de hacer estallar sistémicamente las formas de articulación colectiva, vaciarlas de su sentido político, nuestras organizaciones son el principal recurso con que contamos para defender y construir el socialismo.

En Cuba, los derechos efectivos (resultado del desmontaje radical del capitalismo, dada la transformación socialista), que favorecieron a los grupos históricamente explotados y excluidos

4 Mujeres en Revolución

—incluyendo a las mujeres—, y las conquistas que luego se alcanzaron como resultado de la agenda de trabajo de la FMC en particular —y de otras instancias del Estado cubano—, en el plano sociopolítico, económico, cultural, legislativo, no se demeritan por el hecho de que la organización no se declarase feminista en su origen.

Cuando vemos los cambios que tuvieron lugar en la vida de las mujeres cubanas, a partir del triunfo de enero de 1959, masivamente convocadas a luchar, estudiar, trabajar, pudiéramos traer a colación las palabras de Fanny Edelman en *Fragmentos de Feminismo y Marxismo. Conversación con Claudia Korol* (2001) que incluyo en esta selección de textos, refiriéndose a las tantas mujeres argentinas que desde disímiles frentes luchan contra el capitalismo:

[...] sin conocer su condición de género, cada una de ellas la practica y se afirma como sujeta social cuando trasciende el ámbito privado y se apodera de la acción pública. ¿No son ya el símbolo de una nueva mujer que nace en ellas? Cuánto coraje, cuánta fuerza nos transmiten esas *vidas* que combaten por una verdadera vida.

El triunfo de la Revolución transformó la vida de las mujeres cubanas. Conseguimos superar una condición contra la cual hoy batallan y por la cual hoy pierden la vida amplios sectores de mujeres en nuestra región y en el mundo, que tiene que ver, ante todo, con la condición de clase y raza subalternas, entrecruzadas con la condición de género. ¡Pusimos a raya el capitalismo! Y digo pusimos, porque no fueron los hombres solos, las mujeres estuvieron junto a ellos en el primer frente de lucha.

Los relatos de Claudia Damiani en *La guerra también tuvo nombres de mujer*, situados en el contexto histórico de la invasión mercenaria por Playa Girón, en abril de 1961, ponen el foco sobre la participación de las mujeres cubanas en esa gesta histórica, en la

que se produce la primera derrota del imperialismo en suelo latinoamericano.

Cira, una de las protagonistas de este entrañable pasaje de nuestra historia, narrado por Claudia Damiani:

[...] Nació mujer, campesina y pobre en 1921, cuando no existía más opción que ser la esposa joven de un abnegado guajiro, barrerle el bohío, parirle y compartir el hambre hasta la muerte. Aun así, alcanzó el sexto grado en Jagüey y, tras casarse, se fue con su esposo Pablo a Caletón, en la Ciénaga, donde tuvo tres hijas.

Tal vez, Cira nunca previó que sus opciones se ampliarían y que sus hijas no estarían condenadas, por su origen y sexo, al hambre, la ignorancia y la esclavitud del hogar. Pero si no lo previó, al menos lo buscó activamente, porque desde la clandestinidad se incorporó al movimiento revolucionario.

La historia de Cira, fue la de muchas cubanas. Hoy podríamos juzgar las decisiones que se tomaron en la época, lo cierto es que la emancipación en clave de género y la participación en la defensa del socialismo, se dieron orgánicamente entrelazadas. Como se entrelazan actualmente, a lo largo de todo el continente, la lucha por la igualdad de género y la lucha contra el avance del capitalismo, en la agenda de múltiples organizaciones de mujeres y movimientos feministas populares.

Las cubanas nos podemos reconocer en las entrañables palabras de Fanny Edelman, cuidadosamente seleccionadas para este libro, al referirse al movimiento de mujeres argentinas, porque vencer al capitalismo ha sido en sí mismo, uno de nuestros logros fundamentales.

Pienso que deberíamos poder expresar en nuestro discurso a las mujeres que cuando cuestionamos en cada toma de tierra, en cada corte de ruta, en cada lucha contra la explotación, la impu-

nidad, la marginación y la exclusión, estamos impugnando una política que agrava, perpetúa y profundiza las desigualdades sociales, en un país expropiado por el gran capital transnacional, infectado de injusticia, de racismo contra nuestros hermanos y hermanas de los países vecinos, racismo que nos agrede a nosotros mismos; una política que destruye el trabajo, la salud, la educación, que priva de futuro a la juventud, incuba las enfermedades de la miseria, transfiere por generaciones la pobreza y la indigencia, destruye la familia, en definitiva, hace de la vida solo desdicha y desventura.

Necesitamos problematizar y ejercer la crítica sobre el trabajo de nuestras organizaciones, pero no desde posturas deshonestas. Sin pecar de triunfalismos, cualquier cambio hacia mayor igualdad debe hacerse partiendo de reconocer lo que se ha conquistado gracias al socialismo y con la FMC liderando y coordinando el trabajo.

El hecho de que la FMC no se declarase feminista debe analizarse desde una perspectiva socio-histórica. Respondió a una decisión táctica,¹ en función, en primer lugar, del panorama global del movimiento feminista en la época en que surge la organización, diferente al de la actualidad, en que las corrientes de feminismos populares cuentan con una historia y una presencia más sólida que la de entonces. En segundo lugar, y creo que es esta la cuestión más importante, se debió al contexto revolucionario particular que se vivía en Cuba, no a una falta de reconocimiento de la causa feminista, ni a una falta de identificación con el feminismo.

En la entrevista concedida por Vilma Espín a la periodista griega Elizabeta Popogay, en febrero de 1989, la entonces presidenta de la FMC expuso con claridad: «hemos asumido e interpre-

¹ Esto es un criterio personal a partir de una investigación documental sobre el surgimiento de la organización.

tado la esencia de los más revolucionarios y avanzados postulados del feminismo socialista». Vilma aclaraba así su posición.

Ante la pregunta, «¿Cree en el movimiento feminista del mundo?», ella respondió sin dejar margen a dudas:

Creo particularmente en los grupos feministas que vinculan la solución de la opresión de la mujer, de la liberación de la mujer, con la liberación de todos los explotados y los oprimidos, de los discriminados, lo cual significa abordar los problemas de la actualidad – tanto económicos como sociales, problemas culturales e ideológicos – bajo un prisma de análisis de clase, de sexo y de raza.

Estoy convencida de que los problemas de la mujer no pueden verse aislados de los otros problemas sociales, no pueden analizarse fuera del contexto económico, ni al margen de determinadas situaciones histórico-sociales. Por tanto, tampoco los problemas de la mujer pueden solucionarse solos, descontextualizados.

Vilma reconoce públicamente su identificación con el feminismo socialista y el valor de aquellas mujeres de una

[...] solidez teórica, política e ideológica admirables y también con una decisión y valentía dignas de resaltarse cada vez que existan oportunidades. Alexandra Kollontai, Inessa Armand, las hermanas de Lenin – Ana Elizárova y Mariya Ilichna Ulianova –, su compañera Nadiezhda Krupskaya y tantas otras, pioneras en el combate por el socialismo y en el trabajo para edificar una sociedad nueva.

En la Cuba de enero de 1959, el derrotero más importante para garantizar un horizonte de mayores derechos para las mujeres y otros grupos sociales históricamente excluidos, era hacer y defender la Revolución. El movimiento de mujeres que surgía con la

Revolución debía estar integrado orgánicamente a ella. El socialismo era la condición de posibilidad para conquistar derechos efectivos y, por tanto, su construcción pasó a ser uno de los ejes estructurantes del movimiento de mujeres. La labor de la FMC no podía limitarse a una agenda sufragista o parlamentaria, agotarse en reclamos de mayor representatividad o en cruzadas identitarias. La lucha de las mujeres en Cuba necesariamente debía comprometerse con una pauta más radical: la lucha de clases, la defensa del socialismo.

Esta postura conlleva implícita dos principios de total vigencia hoy: primero, la necesidad de no divorciar la agenda por la igualdad en Cuba, en cualquiera de sus órdenes, del proceso revolucionario y de la defensa de la vía socialista; segundo, la necesidad de no importar la agenda de otros contextos de manera acrítica, sin tomar en cuenta las características propias del nuestro. Esta misma postura veremos que la defienden hoy muchos feminismos populares en nuestra región como una posición anticolonialista.

Tampoco podía desgastarse la organización en una confrontación con los hombres, como si hubiese algo esencialmente antagónico en ellos. Con muchos compañeros se compartía, codo a codo en el combate, por la soberanía nacional y la justicia social. Debilitar la unidad necesaria en ese frente, atomizando y divorciando las agendas de las diferentes fuerzas que debían confluir en defensa de la Revolución, no era un camino viable. Se apostó por un proceso de reeducación de las mujeres, de las familias, de los hombres y, sobre todo, se desarrollaron acciones concretas que fueron transformando la dinámica objetiva de la vida cotidiana y el rol de las mujeres en la sociedad, con un impacto significativo en materia de emancipación.

Es claro que las cubanas nunca hemos estado ante un camino llano en la conquista de nuestros derechos. La situación que narra Sylvia Marcos en *Feminismos ayer y hoy* (2016) al referirse al origen

del feminismo mexicano, considero que es una circunstancia crucial y común por la que han atravesado históricamente muchas mujeres dentro de los movimientos revolucionarios, incluida las cubanas:

Así, el feminismo mexicano tiene desde sus inicios un doble rostro: por un lado, cuestiona los roles de sumisión y dependencia asignados a las mujeres por ideologías patriarcales en la sociedad en su conjunto y, por otro lado, cuestiona también, al interior de las organizaciones de izquierda, la reproducción de estas normas hasta entre aquellos que se proponían luchar en contra de la explotación y opresión de los desposeídos por el capitalismo. Es en el dilema inicial de esta militancia que se ha gestado el movimiento feminista de izquierda mexicano [...]

Me arriesgo a asegurar que no pocas mujeres en Cuba han sido víctimas de formas de violencia simbólica y psicológica por sus compañeros de trabajo y lucha en estos más de 60 años, sin mencionar las violencias en el seno de su vida privada. Esa es una realidad que no tenemos cómo eludir.

Las microviolencias están tan naturalizadas como parte de la cultura hetero-patriarcal, tan enraizadas en los hábitos, como señalara Pierre Bourdieu en *La Dominación Masculina*, que muchas veces ni mujeres ni hombres son totalmente conscientes de hasta dónde los determinan.

Sylvia Marcos, con el peso en la pluma que caracteriza a las feministas mexicanas de su generación, en la genealogía del feminismo mexicano que conforma la antología, nos recuerda que las relaciones de género

[...] son también relaciones de poder y se refieren a sometimientos, subordinaciones, desequilibrios entre hombres y mujeres. Es importante conocer las formas en que la construcción social

y cultura de las relaciones de género permite, a través de la socialización, que los mandatos sociales sean internalizados y considerados «naturales». Hablo de lo que he llamado la «naturalización» del género.

Aún hoy muchos compañeros consideran que con haber hecho la Revolución y haber eliminado la explotación con base en el trabajo fue suficiente. Se representan el 8 de marzo como una jornada para «regalarle una flor a otra flor», «celebrar la delicadeza y entrega total de las mujeres», o «agradecer el sacrificio de las heroínas en el trabajo y el hogar», sin tener conciencia de los estereotipos que están implícitos en todas esas imágenes y del costo físico, emocional y de realización personal-profesional que implican en la vida de una mujer.

Vilma fue una luchadora incansable para que dentro del Partido y el Gobierno se comprendiese la especificidad de la lucha por la igualdad de género, que tenía que tener su propio espacio y no podía subsumirse dentro del movimiento revolucionario general. La presidenta de la FMC defendía el cambio cultural y de mentalidades que debía llevarse a cabo entre los propios revolucionarios para superar las bases estructurales, simbólicas y materiales del patriarcado.

La expresión de Fidel Castro, una revolución dentro de la Revolución, sintetiza de manera clara el enfoque que marcaría la agenda de trabajo de la FMC y constituyó, a la vez, una visión avanzada, radical, dialéctica y compleja del carácter que debía tener la lucha contra la discriminación de género.

Los discursos de Vilma durante las primeras décadas revolucionarias, en esta misma línea, destacando la necesidad de un análisis bajo un prisma de clase, de sexo y de raza, marcaron una postura pionera en nuestra región. Se antecedió en su sentido revolucionario, popular, anticolonialista, a las actuales corrientes

de los feminismos populares, anticapitalistas y descoloniales del Abya Yala. De hecho, muchos de estos movimientos de mujeres se reconocen en la Revolución Cubana y encuentran en ella una inspiración.

La FMC desde sus orígenes participó en los encuentros regionales de mujeres de manera activa, estando al tanto de las problemáticas que padecían las latinoamericanas, lo que aumentó la conciencia de la necesidad de defender el socialismo cubano.

Más de medio siglo después de la fundación de nuestra organización, sería muy estimulante y revitalizador para ella, apropiarnos del imaginario feminista e integrarlo a nuestra filosofía de trabajo. Nuestro discurso político necesita ir más allá de una declaración de principios respecto a la Revolución y el Partido. Aunque necesitamos que tales principios sigan siendo efectivos como parte de los ejes estructurantes de la identidad y la labor de la organización, esta se vería fortalecida con la inclusión de los saberes y el universo de sentidos que los feminismos han producido. El panorama regional y mundial ha cambiado. En la actualidad, muchos movimientos de mujeres y tendencias feministas se producen desde la izquierda revolucionaria, con un sentido anticapitalista.

Reconocerse en el feminismo, constituye una ventaja de cara a actualizar el liderazgo de la FMC ante las nuevas generaciones de mujeres cubanas, que buscan con inquietud referentes feministas, están conectadas globalmente y pueden acompañar la agenda de los movimientos feministas del mundo entero desde un dispositivo móvil, están asimilando una narrativa con enfoque de género, van ganando conciencia de género y desean participar políticamente desde ese lugar.

Incluso, entre aquellos sectores de mujeres entre los que no existe una cultura feminista, la organización pudiese ser vanguardia, marcando una pauta verdaderamente revolucionaria. Me atrevo a aseverar que ninguna otra organización de mujeres en

América Latina cuenta con mejores condiciones para poder integrar en una misma agenda interseccional, el trabajo contra todas las formas de discriminación y violencia contra las mujeres, con el apoyo de todo el aparato de un Estado socialista. No se está haciendo mención a algo nuevo, esta condición ha definido el trabajo de nuestra organización desde sus inicios y marca el sentido con que fue creada.

Investigar o educar con enfoque de género, llevar adelante programas que favorezcan la igualdad es importante, pero también precisamos militar en la causa feminista y repolitizar el trabajo por los derechos de las mujeres en Cuba. ¿Podemos comprometernos políticamente con radicalizar la revolución cultural y epistémica en Cuba hacia la igualdad de género? Estamos en condiciones de hacerlo, formando una militancia de mujeres que no solamente sea comunista, sino también feminista, o al menos, que exprese una genuina preocupación y sensibilidad respecto al tema. Los feminismos brindan un arsenal de recursos teórico-conceptuales de gran valor para poder comprender el hetero-patriarcado y superarlo.

Por otra parte, en el contexto nacional, ante el protagonismo que van ganando las redes sociales como espacios para la fabricación de estados de opinión, la contrarrevolución ha producido un feminismo liberal que necesitamos confrontar con un relato feminista diferente. Los temas de los cuales no nos ocupemos serán utilizados por quienes desean una transición hacia un periodo posrevolucionario en Cuba, para bombardear la opinión pública nacional con matrices de opinión que descalifican al sistema político y demonizan la gestión del Estado, parapetadas detrás de la causa feminista.

No es el caso de todos los activismos que han surgido en la arena del feminismo. Hay colectivos de jóvenes con una agenda feminista de izquierda, que simpatizan con el proceso revolucionario y defienden el socialismo cubano. Producen habitualmente contenidos comunicacionales para el entorno mediático, pero en

los últimos tiempos han proyectado acciones en el espacio físico, con motivo, por ejemplo, de la reciente jornada por el 8 de marzo.

La importancia de estos colectivos que surgen al calor de las redes sociales es que sirven de espacio para la participación y revitalizan el tejido político, la cuestión es que la atomización de las formas de participación política comprende un riesgo medular para el proceso revolucionario.

La solución no creo que esté en negar estos colectivos. El problema es, por una parte, si nuestras organizaciones serán capaces de ejercer un liderazgo tan efectivo que pueda articularlos y, por otra parte, si estos grupos serán capaces de anteponer la integración y la agenda colectiva, a sus intereses particulares. Se trata de un tema complejo que no es objeto de la presente antología, pero al que hago referencia, porque brinda una visión del escenario que vivimos y de la importancia de fortalecer el trabajo de nuestras organizaciones como garantes de la unidad, lo cual requiere que no las dejemos en una posición de desventaja, desfasadas frente a los imaginarios que se van produciendo en la actualidad.

El feminismo no es un bloque homogéneo. Existen posturas feministas alineadas con el capitalismo y sus estructuras de dominación de clase y raza, en la medida en que reivindican derechos que en sociedades excluyentes solo se hacen efectivos para determinados grupos de mujeres, desconociendo el análisis de condiciones estructurales y sistémicas de fondo, que mantienen sumidas en la más dura violencia a muchas.

Estos feminismos pueden incluso, hablar en términos de inclusión, derechos, justicia social e igualdad, pero sin comprometerse con una crítica de las estructuras de dominación capitalistas que producen las desigualdades. Entonces, no basta con que abracemos la causa feminista, como si se tratase de un llamado universal esencialmente justo y noble, al que naturalmente, debemos

responder. Al feminismo, como a la democracia, necesitamos ponerle apellidos.

La diferencia entre los feminismos liberales y los feminismos populares la explica la activista argentina por los derechos de las mujeres Claudia Korol, en la entrevista *Feminismo de corazón socialista e internacionalista*, concedida al periódico *Granma*, en noviembre de 2020, que se puede leer en las páginas de esta antología:

[...] En síntesis, hay una gran diferencia entre los feminismos populares y los feminismos liberales: los primeros entienden que no hay solución real a las violencias que sufrimos como mujeres y como pueblos, sin revoluciones anticapitalistas, anticoloniales, antipatriarcales, antimperialistas, feministas y socialistas; los segundos están disputando una cuota de poder dentro del sistema de opresión. De ese modo sus logros se vuelven privilegios que oprimen a otras mujeres, o que se desinteresan de sus dolores, de sus luchas, de sus esfuerzos de sobrevivencia.

Korol describe cómo funciona el sistema de organizaciones que como la Fundación Nacional para la Democracia (NED), según sus siglas en inglés, la Open Society y otras, van produciendo un feminismo que opera como un mecanismo injerencista de propaganda política liberal y desestabilización social en aquellos territorios que son de interés estratégica para el gobierno de Estados Unidos:

Sabemos que estos magnates financian activismos para desestabilizar revoluciones como en Cuba, y que tratan de disfrazarlos de «acciones humanitarias», tras las banderas de los derechos humanos, y ahora de las luchas feministas o ecologistas. Es un dinero invertido en la contrarrevolución, que busca «desprenderse» de sus sectores más rancios, para embanderarse con los colores pálidos de la posmodernidad. Se trata del

intento de colonización de las subjetividades, y especialmente de la manipulación de quienes irrumpen en la lucha política sin memoria de experiencias anteriores. El acceso a las redes sociales, su inmediatez, su impunidad, facilitan estos modos de intervención.

Esto no ha estado pasando únicamente en Cuba, la feminista argentina nos cuenta cómo es una realidad que enfrentan los feminismos genuinamente populares en nuestra región:

En nuestros países, sus acciones tienden a estimular los feminismos liberales e individualistas, rompiendo los movimientos, las redes y las solidaridades. Pero nosotras no nos confundimos. La memoria histórica de las mujeres del pueblo nos enseña: uno, a conocer cómo actúan los enemigos y, en particular las agencias ligadas a la inteligencia de EEUU; dos, a saber que los derechos humanos, los derechos de las mujeres, de las disidencias, los derechos de la naturaleza, van a ser defendidos por los pueblos en lucha; y tres, que no vamos a terminar ni a mitigar las violencias estructurales sin revoluciones antipatriarcales, anticapitalistas y anticoloniales, porque son estos sistemas de explotación, opresión y dominación, las fuentes de las mismas.

[...]

Los feminismos populares reivindicamos las revoluciones que nuestros pueblos han venido realizando en Nuestra América. Revoluciones antiesclavistas, independentistas, de liberación nacional, del buen vivir, socialistas. En estos tiempos se abre camino con mucha fuerza la dimensión feminista de estas revoluciones.

Justamente, una de las tesis del feminismo liberal en Cuba es que el país comparte los mismos niveles de violencia y desprotección que afectan a las mujeres en otros países de nuestra región. Este es un análisis sesgado, que pasa por encima de importantes

consideraciones socio-históricas y de contexto. Lo que no cuentan las feministas que sostienen esta postura, es que lo que sí compartimos en el escenario cubano con los feminismos populares en América Latina, es que tenemos que convivir con la instrumentalización del feminismo que llevan a cabo determinados sectores reaccionarios, como parte de una agenda intervencionista.

Recientemente, circuló en las redes sociales en Cuba un caso de denuncia de acoso que fue seguido de la solidaridad de mujeres, colectivas, personalidades, etcétera. Lo interesante es que, con cada episodio mediático de este tipo, en el que marcan tendencia los medios subversivos, sin ser los únicos que se pronuncian, surge la matriz de opinión de que hay que desideologizar la lucha contra la violencia de género.

Debemos hacer un análisis crítico hasta las últimas consecuencias sobre cómo dentro de nuestro sistema se reproducen focos de violencia, no pueden quedar impune los implicados, pero eso no significa desideologizar la lucha. Necesitamos un feminismo que sepa orientarse y comprometerse políticamente, no solo de cara a casos puntuales (aunque cada caso cuenta), sino de cara a las contradicciones sistémicas que actualmente enfrentamos las mujeres en el mundo.

Cuando Breny Mendoza describe la proyección de los feminismos hegemónicos en América Latina durante la década del noventa, confiesa que lo más preocupante para ella era «la visión de túnel que a todas luces manifestaban, [...] en sus análisis del estado neoliberal». La causa la adjudica a que «no tenían a su alcance un pensamiento crítico que pusiera en cuestión los matices coloniales, racistas y heteronormativos de los nuevos estados capitalistas en su supuesta transición democrática».

Las feministas peruanas, y las latinoamericanas en general, mostraban un intenso activismo político, pero descuidaban el desarrollo de un pensamiento político propio. En segundo

lugar, sus esfuerzos se agotaban en los discursos sobre derechos: del derecho «a tener derechos», a construir ciudadanía y a una política de presencia; pero estos discursos estadocéntricos de corte liberal que echaban por la borda sus raíces más marxistas y dependentistas estaban desprovistos de un análisis del Estado que ayudara a prever los peligros de negociar con un Estado que se perfilaba neoliberal.

[...]

El liberalismo feminista latinoamericano de los años noventa no estaba para nada en condiciones de entender la sinergia que se daba entre los sistemas de opresión de raza, género, clase y heteronormatividad dentro de la colonialidad de poder. Le faltaban las herramientas teóricas. Por eso se limitó a la demanda de derechos y reconocimiento formal-legal por parte del Estado, contribuyendo de esa manera a una sistemática disociación de la opresión de género de otras formas de opresión que el Estado latinoamericano ejerce para la colonización interna de la sociedad. El feminismo latinoamericano hegemónico sostuvo, asimismo, una concepción de derechos cuasi neoliberal e individualista, donde la raza, la heteronormatividad y la clase aparecen como irrelevantes para la ley; donde la libertad se define con un lenguaje neutral de elección libre.

La ceguera epistémica (que responde también a una postura ideológica), de las feministas liberales para atender las cuestiones sistémicas de fondo y comprometerse con la crítica al capitalismo o la defensa del socialismo, centrándose únicamente en el reclamo de determinados derechos formales, también ha sido un elemento rector de las asalariadas de la NED y las aliadas de la Open Society en Cuba.

La violencia de género ha sido uno de los tópicos más manipulados para incidir sobre la opinión pública al interior y exterior de la Isla. La contrarrevolución ha inducido la idea de que

las mujeres en Cuba nos encontramos totalmente desamparadas frente a un escenario de incontrolada violencia e impunidad.

Con esto, intentan conectar con determinados sectores de la población cubana que, obviamente, se pueden sentir identificados con una problemática tan sensible y, al mismo tiempo, buscan llamar la atención de la opinión pública internacional en torno a un tema que tiene pegada en las agendas del debate público global, induciendo prejuicios sobre nuestra realidad.

Fuerzan una analogía con la situación de violencia que enfrentan las mujeres en otras regiones. Mencionan las cifras de crímenes contra mujeres en Cuba de manera descontextualizada. Hiperbolizan algunos acontecimientos sacados de contexto, mientras desconocen todo el trabajo que se realiza. Manejan con sensacionalismo los casos de violencia. No ponderan un abordaje histórico y sistémico. Relativizan siempre los efectos del bloqueo sobre nuestras vidas, una de las causas estructurantes de la crisis económica y sus derivaciones sociales, tanto como relativizan los logros del socialismo cubano en materia de equidad, derechos y garantías de seguridad para las mujeres. En ese sentido, más que de una postura crítica, se trata de hacer propaganda política contra el sistema mediante el uso de una retórica liberal.

Uno de los ejes más importantes para la descalificación de la gestión estatal ha sido la inexistencia de una Ley integral contra la violencia de género. Yamila González Ferrer en su artículo en *Granma* de marzo de 2021, *En este país se trabaja con seriedad, no con oportunismo*, denuncia la forma como se ha producido mediáticamente este reclamo:

¿Qué se pretende al señalar como bandera la inmediata aprobación de una Ley integral contra la violencia de género, sin considerar todo cuanto está haciéndose en este ámbito? ¿A dónde apunta la exigencia de declarar un estado de emergencia en Cuba por violencia de género? ¿Por qué quieren mostrar al

mundo una imagen de impunidad, como si las mujeres cubanas estuviésemos desamparadas ante situaciones de violencia? Esta es la idea que quieren promover, por más alejada que esté de la realidad.

La fabricación mediática de un «escenario de impunidad», junto al manejo sensacionalista de los casos de violencia, se han utilizado como resortes para inducir a un paro de mujeres en Cuba que no ha tenido poder de convocatoria. Al respecto, Yamila González Ferrer declara:

Pretenden que importemos acriticamente formas de lucha de otros contextos, obviando las condiciones sociohistóricas de nuestro país, nuestra tradición de lucha por los derechos de las mujeres, las estrategias de trabajo que están creadas, que están en curso y en constante perfeccionamiento. Pareciera que solo sucede en Cuba lo que determinadas voces del escenario mediático publican en las redes desde escritorios bastante distantes de una intensa cotidianidad de trabajo. Es una manera de deslegitimar la labor de muchos años en este y otros asuntos concernientes a la igualdad de género. Les mueve el protagonismo, sembrar la desunión y apuestan por desacreditar y destruir este proyecto social para ganarse un espacio «cuando la Revolución se venga abajo».

Apenas dos días después de que la Televisión Cubana escalara en la muestra de evidencias que vinculaban a los convocantes de la marcha contrarrevolucionaria del 15 de noviembre con grupos y personajes terroristas de la mafia anticubana de Miami y organizaciones vinculadas a la CIA, eliminando cualquier duda que pudiese existir sobre el carácter ilícito de esta convocatoria, anunciaron en su plataforma en Telegram un diálogo sobre la violencia

de género en Cuba. No es casual que así sea, estaban utilizando el tema para blanquear el trasfondo del grupo.

Mientras el feminismo liberal trabaja para la reinstauración del capitalismo en Cuba, la cual sería una vía de retroceso en materia de igualdad. Yamila González Ferrer es categórica al afirmarlo:

En el caso de Cuba, una de las garantías más importantes en ese camino de lucha por la igualdad de género y contra la violencia hacia las mujeres y las niñas es la defensa de la Revolución y el Socialismo, la sostenibilidad de nuestro proyecto de justicia social. Ninguna ley podrá ser efectiva para todas si no defendemos estas condiciones de posibilidad. Países que cuentan con leyes integrales contra la violencia de género cuentan también con terribles cifras de feminicidios, porque las mujeres son víctimas de violencias estructuradas por el capitalismo.

En el texto de 2005, *¿A qué llamamos feminicidio?*, Marcela Lagarde y de los Ríos desarrolla la definición del concepto de feminicidio para dar cuenta de la situación particular en que son asesinadas las mujeres en Ciudad de Juárez, México. Describe, a todas luces, una situación de múltiples violencias estructurales y sistémicas ante la presencia de un Estado que se desentiende de su responsabilidad de velar por los derechos, la vida y la seguridad de las mujeres. La autora apunta cómo:

son asesinadas mayoritariamente niñas y mujeres con alto grado de inseguridad, vulnerabilidad vital y nula protección social e institucional, en zonas de devastación social donde predominan la inseguridad, el delito, una convivencia marcada por la ilegalidad, los poderes fácticos, el desbordamiento de las instituciones y la ruptura del Estado de derecho.

Esta es la situación de amplios sectores de mujeres en nuestra región. Si quedasen dudas, la autora continúa explicando el contexto social en que la categoría feminicidio adquiere sentido, para nombrar el último eslabón de una cadena de brutales violencias simultáneas:

En la mayor parte de las entidades federativas en que hay focos rojos de asesinatos de niñas y mujeres es muy alto el de hombres; en ese sentido, es alarmante la situación de inseguridad prevalente y la violencia está en todas partes. Se suceden hechos violentos por doquier que alcanzan a personas ajenas a la violencia. Los asesinatos dolosos están asociados a la delincuencia organizada, al tráfico de personas, drogas, armas, dinero y mercancías, así como al secuestro y la violencia policiaca, militar y paramilitar que culmina en asesinatos.

Estas formas de violencia se dan en el marco de un alto rango de exclusión, marginación, explotación y extrema pobreza de las mujeres, base de índices elevados de morbilidad y mortalidad femenina como la materna e infantil debidas al crecimiento precario, la desnutrición, los padecimientos y las enfermedades no atendidas.

Estamos entonces, ante uno de los flancos más mortales del capitalismo neocolonial. No puede explicarse la violencia que se ejerce sobre estas mujeres, sin tomar en cuenta el entrelazamiento entre su condición de género, de clase subalterna y su condición étnica y racial: es una «matriz de opresión».

No se trata solamente de la acción de un misógino, alentado y legitimado por un imaginario machista, y protegido por una sociedad cómplice que vira el rostro hacia otro lado. Se trata también de un sistema que, a través del funcionamiento de su institucionalidad, ininterrumpidamente va entrampando la vida de las mujeres en una urdimbre de violencias hasta la muerte.

Claudia Korol lo ilustra con su proverbial sapiencia en las siguientes palabras:

Las violencias de género son mecanismos estructurales que reproducen el sistema de opresión patriarcal –la dominación de los varones sobre las vidas y los cuerpos de mujeres y disidencias sexuales.

El patriarcado en Nuestra América tiene íntimos lazos con el sistema de explotación capitalista, imperialista y colonialista. Las feministas comunitarias han dado cuenta del modo en que el patriarcado occidental, establecido a sangre y fuego con la conquista y colonización, reforzó el patriarcado existente en las comunidades originarias. El colonialismo, la esclavitud, la servidumbre, han sido sellados en el Abya Yala con la violencia sexual, volviendo los cuerpos de las mujeres trofeos de guerra.

También se agravó la situación en los territorios indígenas y campesinos, habitados por comunidades que defienden los bienes comunes, la naturaleza, el ambiente, debido a las políticas de saqueo, contaminación y destrucción llevadas adelante por las transnacionales, y por empresas locales. Las mujeres están en la primera línea de la defensa de los territorios. Por eso se descargan sobre ellas todo tipo de violencias, amenazas, intimidaciones, desprestigio, chantajes, y si no se pueden doblegar, el sistema acude al crimen, al feminicidio político, como lo hemos visto en los casos de Berta Cáceres (Honduras, lideresa del Copinh, asesinada en 2016), Macarena Valdés (Chile, asesinada en 2016), Marielle Franco (Brasil, asesinada en 2018) y Cristina Bautista (Colombia, asesinada en 2019), entre muchas defensoras de tierras y territorios, muertas, amenazadas, presas.

Cuando se dice que en Cuba las mujeres no mueren exactamente en las mismas condiciones, no se está minimizando la gravedad de cada muerte por causa de un episodio de violencia de género. Se trata de apartarse del reduccionismo que supone comparar cifras

de la realidad cubana con la de otras realidades en abstracto. Necesitamos poner en perspectiva, un abordaje sistémico, contextualizado, socio-histórico, que permita ir a las causas profundas del problema e identificar formas de luchas más efectivas en nuestro contexto.

En el caso cubano la lucha pasa por defender el socialismo como condición de posibilidad para estar en mejores condiciones de eliminar la violencia, aspecto del que no desean hablar las feministas liberales en Cuba. No desean concluir que el socialismo nos hace falta cuando están labrando para destruirlo.

Sylvia Marcos en el maravilloso texto de 2016, *Feminismos ayer y hoy*, sostiene cómo «el capitalismo, especialmente en su vertiente neoliberal, que absolutiza el libre mercado y requiere la explotación voraz de la naturaleza sin controles ni regulaciones constituye otro frente en que las demandas feministas deben de enmarcarse».

La autora llama la atención sobre la necesidad de «una configuración feminista en la cual el género sea una variable teórica más, pero que no debe ser separada de otros ejes de opresión. Los esfuerzos teóricos y las propuestas prácticas y organizativas en torno a las intersecciones, complican, pluralizan y particularizan el significado del concepto “mujer”».

En el artículo *Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad*, de 2019, Yuderkys Espinosa hace referencia a la influencia tan importante del feminismo negro estadounidense en la producción de los feminismos anticapitalistas y descoloniales en América Latina:

Sostengo que el giro que inaugura este feminismo subalterno de «mujeres» racializadas provenientes de la clase trabajadora en Estados Unidos solo fue posible gracias a que ellas lograron conceptualizar e introducir la categoría de raza como categoría histórica que viene a jugar un papel crucial en la acumulación

y la expansión capitalista. Esta categoría permite comprender la opresión que sufre una buena parte de las «mujeres»; opresión de la que la teoría feminista, eurocentrada, no ha podido dar cuenta.

Las feministas negras y de color nutridas por la experiencia del separatismo, el nacionalismo y la militancia revolucionaria negra y chicana bebieron de una teoría marxista radical y revisitada, que pudo relacionar clase y raza de manera efectiva. Esta relación permitió reparar en el sujeto subalterno producido por la expansión del capital a través de la empresa colonizadora; un sujeto racializado a efectos de justificar la superioridad blanca y que el pensamiento marxista no pudo teorizar sino limitadamente gracias a su fuerte compromiso con el programa moderno ilustrado.

Para la autora, un aporte fundamental de estas valientísimas mujeres, fue hacernos comprender:

- a) que las opresiones son múltiples y simultáneas;
- b) que ello conlleva pensar en la necesidad de una práctica y un análisis que aborde de forma integral estos sistemas de opresión, y
- c) que la lucha a favor de las mujeres negras deberá ser llevada a cabo por el movimiento feminista negro en alianza con los varones de su grupo.

[...] una sale convencida de que la política de las mujeres negras implica un compromiso con «la liberación de toda la gente oprimida», lo que implica una lucha tanto contra el capitalismo y el imperialismo como contra el patriarcado.

[...] la idea de diferencia sexual (como ficción reguladora y productora de materialidad), no trabaja de forma separada y está irremediabilmente co-constituida dentro de la matriz de poder, que es moderna y colonial y, por tanto, racista y capitalista.

Sylvia Marcos, por su parte, habla de «deslindarse del feminismo que solo ve la subordinación a los varones y deja de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje», para compartirnos la realidad de las mujeres de las comunidades indígenas zapatistas, coprotagonistas, junto a sus compañeros, de una lucha antisistémica por sus territorios y por la vida ante el empuje del neoliberalismo.

Mujeres que, a partir de sus prácticas, ancladas en cosmovisiones ancestrales y en el centro de un movimiento revolucionario, producen también una revolución epistémica, porque construyen un conocimiento que no es del registro del «saber sobre» tan característico de los entornos académicos, sino del registro del «saber cómo», dos epistemes que la autora considera antitéticas. Es interesante leer cómo las indígenas de las comunidades zapatistas han hecho una apropiación de las esencias del feminismo en cuanto a la reivindicación de la equidad de género sin importar ni mimetizar las narrativas de los feminismos hegemónicos.

En ese sentido, identifico tres puntos de encuentro entre el feminismo de abajo y a la izquierda de las mujeres dentro de las comunidades indígenas zapatistas, el feminismo negro estadounidense y el movimiento de mujeres cubanas dentro del proceso revolucionario: primero, la junción entre la causa feminista y la causa revolucionaria, la lucha de clases; segundo, la dualidad con los hombres, que no son vistos como enemigos, sino como compañeros, que desde ese lugar de compartir codo a codo una lucha deben ser interpelados y convocados a reaprender las formas de representarse y asumir las relaciones de género; tercero, aunque no hemos teorizado sobre el feminismo, en el curso de la Revolución ha existido mucho trabajo y muchas prácticas que apuntan más a un saber cómo que a un saber sobre.

Al mismo tiempo, algo debemos aprender de las indígenas zapatistas que aún es una tarea pendiente para nosotras: cómo tejer nuestra versión del feminismo.

Sylvia Marcos nos lo afirma con claridad,

[...] es crucial reinventar nuevas herramientas conceptuales que den cuenta de las formas específicas que cobra la opresión de género en contextos como el de las indígenas mayas, kichuas, aymaras, mapuches, por ejemplo. Además, cabe plantear varias preguntas: ¿Qué puede aportar el saber producido por un movimiento indígena al feminismo en tanto que teoría social crítica?

¿Qué puede aportar el saber producido por las mujeres cubanas en Revolución al feminismo en tanto teoría social crítica?

La preocupación por producir un conocimiento otro y la necesidad de una revolución epistémica es un lugar común en muchos feminismos del sur. Supone la crítica de los mecanismos de dominación ideológica y cultural que los centros de poder capitalistas han desplegado sobre los territorios colonizados y neocolonizados, y de manera general, sobre los grupos subalternos.

Para Yuderkys Espinosa «apenas estamos en pañales en la construcción de este nuevo marco analítico», «se trata de una tarea de reconstrucción epistemológica de todo lo que hemos sostenido hasta ahora para explicar el porqué y el cómo de la opresión».

Celenis Rodríguez en *Mujer y desarrollo. Un discurso colonial*, texto de 2014, habla justamente de producir conocimientos situados en nuestros contextos, comprometidos con nuestras propias circunstancias de vida, en lugar de importar las agendas producidas en otras realidades, incluso, cuando supuestamente son producidas para nosotras, en nombre del progreso.

A ninguna organización procapitalista estadounidense o europea, que tenga como fin la injerencia en nuestros asuntos internos, le interesa mejorar las condiciones de vida de las mujeres cubanas.

No tenemos por qué asimilar acríticamente el discurso desideologizante de las «sociedades abiertas», con su trasfondo neoliberal, por más progresista que pueda parecer.

El desarrollo como discurso colonial crea e impone sobre las poblaciones del tercer mundo un campo de interpretación o de inteligibilidad de sus vidas, sus relaciones sociales, económicas y culturales; estableciendo una manera de percibir el mundo y de autopercebirse como sujetos históricamente inferiores y, por tanto, incapaces de mejorar sus condiciones de vida, sujetos conscientes de que necesitan de la ayuda de los mejores, quienes no dudarán, dados sus altos valores morales, en iniciar una misión civilizatoria. De esta manera produce el discurso del desarrollo el sujeto de sus políticas.

Alba Carosio, en *Perspectivas feministas para ampliar horizontes del pensamiento crítico latinoamericano*, defiende la necesidad de seguir produciendo un pensamiento crítico, de impronta feminista.

El objetivo de las teorías y pensamientos críticos es explorar las vertientes del cambio social en sus proyectos y propuestas, de ahí que todo pensamiento crítico se ubica en las antípodas del pensamiento resignado y del trabajo intelectual que justifican el estado de cosas de las jerarquías, del capital, de la desigualdad y la ideología que sostiene los sistemas de poder. Por el contrario, se trata de un pensamiento propositivo que aspira a reinventar las emancipaciones sociales, busca prefigurar nuevos mundos posibles, así como quebrar consensos establecidos que, casi siempre, son conservadores.

Yuderkys Espinosa apunta cómo

[...] hay una tendencia dentro del feminismo y de otros movimientos sociales a minimizar el papel de la teoría en la producción de la práctica política. Esta manera de separar lo que

está unido, la teoría y la praxis, forma parte de un anti-intelectualismo que ha dejado intacto el campo de la teoría como un campo destinado a ciertas élites, que son las que al final siguen produciendo conocimiento con carácter de verdad; un conocimiento interesado en sus propios fines.

Se hace urgente la tarea colectiva de producir nuevas nociones y conceptos que nos ayuden a sistematizar y complejizar modelos propios de interpretación del mundo. Modelos que ayuden a llenar de imágenes, palabras, significados lo que para los sistemas de pensamiento contemporáneos ha sido silencio.

El pensamiento social crítico cubano en la actualidad, tiene la misión fundamental de continuar teorizando sobre el socialismo cubano, que ya cuenta con más de seis décadas de existencia y que se enfrenta hoy a un periodo de cruciales contradicciones. Teorizar no como un ejercicio que tenga su fin en sí mismo, sino como recurso para comprender nuestra realidad, elaborar sus contradicciones y poner en perspectivas los cambios que se necesitan, al fragor de la práctica revolucionaria.

El pensamiento de Fidel Castro y de Ernesto Che Guevara son de un valor inestimable, en la medida que elaboran con toda su complejidad, las contradicciones más trascendentales que afrontó la construcción del socialismo en Cuba durante la época que les tocó vivirlo. A la par, la obra de importantes intelectuales cubanos socialistas, vino a nutrir ese sendero de pensar y contar la Revolución, sus certezas, pero también, sus disyuntivas políticas, sociales, culturales, con una enconada autenticidad.

En la actualidad, esa labor tiene que ser continuada en condiciones mucho más adversas desde el punto de vista cultural, por encontrarnos en medio de una disputa de sentidos y una guerra de símbolos sin precedentes en la historia de la humanidad, contra toda orden de racionalidad que se oponga al capitalismo. Los

mecanismos capitalistas de dominación ideológica, de sujeción y control de las subjetividades, han alcanzado una probada eficacia.

También en Cuba se ha dado el caso de intelectuales que han abandonado la senda del marxismo para hacer propaganda política en las filas de la socialdemocracia, con la producción de una narrativa que no puede interpretarse más que como una plataforma de pensamiento para la reinstauración capitalista en la isla.

No tienen suficiente presencia en los planes y programas de estudio de nuestras carreras de Ciencias Sociales, no ya el marxismo, que en muchas aulas se estudia de manera superficial, sino los exponentes más importantes del pensamiento social crítico latinoamericano, anticolonialista y anticapitalista.

Las redes sociales y el alcance tan grande de la publicidad en el plano de la comunicación política, nos pueden hacer creer en el espejismo de que marcando determinadas tendencias con *hashtgs*, fabricando *influencers*, cazando lo *cool* y aumentando el número de seguidores de nuestras cuentas en Facebook, Twitter, Telegram, tenemos resuelto el problema de la hegemonía cultural e ideológica y hemos dado el golpe de gracia al capitalismo con sus propias armas.

No es menos cierto que la publicidad cumple una función y puede ser efectiva, pero debemos evitar complacernos con las burbujas de confort que hemos conseguido crear entre nuestros seguidores, en un territorio totalmente privado y controlado por los centros de poder capitalista de Occidente.

El 11 de marzo de 2022, en medio del escenario del conflicto entre Ucrania y Rusia, la periodista rusa Inna Afinogenova anunciaba en su cuenta de Telegram que su programa *Ahí les va* del canal Rusia Today (RT), con cerca de un millón de seguidores por todo el mundo, había sido sacado del aire, cancelado en YouTube y demás redes sociales, como parte de la escalada antirrusa de Occidente contra RT, contra medios que ofreciesen una versión contra-

hegemónica de los acontecimientos en Europa del Este. El hecho dejó por lo claro que la libertad con que operamos en las redes es una ficción y que, en última instancia, estamos en medio de una guerra mediática, asimétricamente sujetos a fuerzas mucho mayores que las nuestras y, además, totalmente en suelo enemigo.

Precisamos de la formación de una cultura crítica, que nos inmunice ante las sofisticadas técnicas contemporáneas de colonialidad del saber. Nada nos podrá ahorrar la responsabilidad de pensar, problematizar nuestra realidad, buscar las causas de fondo de los problemas, elaborar las contradicciones que se levantan en el camino hacia una sociedad más justa, poner Cuba en contexto y tomar partido.

El desarrollo del pensamiento social crítico cubano no puede quedar varado en un escenario en el cual todos estemos demasiado entretenidos cazando *likes* como para detenernos a estudiar, analizar, sistematizar, producir análisis orgánicamente vinculados a la práctica, que vayan calibrando el impacto de las medidas que se toman y produciendo un conocimiento que sirva de fundamento para el cambio.

Alba Carosio nos avisa:

El pensamiento crítico, más que de otro pensamiento, nace de una realidad concreta, por tal motivo, pensar desde nuestra América, como lugar y propósito, significa analizar las desigualdades e injusticias que caracterizan a nuestras sociedades, a la vez que recupera y consolida las resistencias y rebeldías de las innumerables insurrecciones populares. Por lo tanto, significa reivindicar una independencia epistemológica fundamentada en el enraizamiento con la geografía y la historia, latinoamericanizando el pensamiento y la cultura. Se intenta pensar la realidad desde América como lugar de origen y no como una reinterpretación de pensamientos hegemónicos. Es en la bús-

queda de una identidad propia donde radica su potencia y su capacidad subversiva y prefiguradora de futuros posibles.

El tema de la identidad es medular. El pensamiento hegemónico nos hace sentir culpa y vergüenza de nuestra disidencia, de ahí que siempre queramos emular con él. ¿Cómo ir desmontando desde lo hondo, ese sentido de lealtad con la ideología de la opresión? ¿Cómo sentir orgullo al quebrar los moldes del orden establecido e imaginar otros posibles?

En ese intento, vale afirmar, que el pensamiento social crítico cubano producido en Revolución, en parte está en deuda, hasta el día de hoy, con el enfoque de género y la causa feminista y será más crítico y más revolucionario, en la misma medida en que sepa elaborar e integrar en su curso, el horizonte de contradicciones, experiencias, puntos de vista, desconciertos, luchas, desafíos, de las mujeres cubanas desde la pluma y voz de ellas mismas, no solo respecto a su condición de clase y raza, sino también, su condición de género.

Carosio cita justamente a Roberto Fernández Retamar para llamar la atención sobre un hecho que no es privativo de Cuba:

Roberto Fernández Retamar en 2006, en su curso, luego libro, *Pensamiento de nuestra América*, decía «quiero llamar la atención sobre el hecho de que quizás este tema de la mujer es, en el pensamiento nuestro, el punto en que menos se repara». Y abundaba: «El intento de evaporación del papel de la mujer en la historia de que da testimonio este hecho, intento debido a la opresión en las sociedades masculinistas, que son la gran mayoría de las que han existido, es una cuestión a la que nosotros no podemos acercarnos sin vergüenza. Obviamente, cuando digo “nosotros” me refiero a los varones».

Por último, es una responsabilidad superar los discursos esencialistas y pensar en la diversidad de las mujeres cubanas que, como el resto de las mujeres en el mundo, no estamos sujetas a una condición universal.

Para Espinosa:

La imposibilidad de la gran teoría feminista de abandonar su mirada universalista y avanzar en una explicación compleja de la trama de opresión, a mi modo de ver, está relacionada con, por un lado, la reticencia a abandonar los viejos marcos interpretativos hegemónicos sobre los que se ha sostenido la teorización y la práctica feminista. Esta reticencia se sustenta en lo que nombraré como un «racismo del género». Es decir, una imposibilidad de la teoría feminista de reconocer su lugar de enunciación privilegiado dentro de la matriz moderno-colonial de género, imposibilidad que se desprende de su negación a cuestionar y abandonar este lugar a costa de «sacrificar», invisibilizando diligentemente, el punto de vista de «las mujeres» situadas en una escala menor de privilegio, es decir, las racializadas empobrecidas, dentro de un orden heterosexual.

Para mí esta imposibilidad del feminismo clásico de trascender su esencia clasista y racista, no solo se explica desde una imposibilidad de orden teórico. Es también expresión de la manera en que las feministas estamos objetivamente situadas en relaciones de clases y respondemos a intereses de nuestros grupos de pertenencia o identificación.

En ese sentido, tal vez en Cuba tengamos una oportunidad que no podemos soslayar: en tanto seguimos inmersas luego de seis décadas, en la construcción de un proyecto de sociedad que se propone avanzar hacia la superación de la división de la sociedad en clases sociales, la superación del racismo, de la homofobia, ¿cómo el pensamiento social crítico revolucionario y feminista pudiera vencer en la disputa de sentidos frente al capitalismo?

En Cuba hoy no pueden desconocerse los siguientes logros en materia de igualdad de género:

- La eliminación de la explotación con base en la clase y el trabajo, junto a la existencia de un marco jurídico importante de derechos laborales y de seguridad social efectivos;

- La existencia de una organización que representa a las mujeres cubanas, reconocida por el Plan de Acción Nacional de seguimiento de la Conferencia de Beijing de 1997 como un instrumento importante en la lucha por sus derechos, que une en la diversidad, concentra esfuerzos y es una interlocutora respetada y escuchada por el Estado;

- La creación de importantes canales de integración y participación social a través de un sistema de derechos y servicios básicos gratuitos de carácter universal que dignifican la vida de las mujeres en gran escala y permiten su integración al estudio y al trabajo, con gran protagonismo en la escena social;

- La existencia de derechos sexuales y reproductivos como el derecho al aborto con carácter gratuito;

- La existencia de una red de instituciones y centros de investigación encargados de desarrollar una importante labor de producción de conocimientos y sensibilización en torno a las problemáticas que afectan a las mujeres en nuestro país y el mundo desde una perspectiva de género;

- La existencia de un marco legislativo en materia de violencia de género que está en franco perfeccionamiento.²

- La aprobación por Decreto Presidencial de un Programa Nacional para el Adelanto de las Mujeres con carácter interseccional e intersectorial, y en el marco de este programa, la existencia de una Estrategia Integral de prevención y atención a la violencia de género y en el escenario familiar.

² Tomado de «Siete preguntas y respuestas sobre el feminismo», Karima Oliva, *La Jiribilla*, La Habana, 2020.

– Un anteproyecto de nuevo Código de las Familias con un carácter de vanguardia en materia de derechos e igualdad para todas las personas.

No obstante, siguen quedando desafíos importantes por delante:

– Radicalizar la revolución cultural hacia la eliminación de cualquier tipo de estereotipo y actitud misógina fundamentada en el hetero-patriarcado, con la participación articulada de las instituciones educativas, las organizaciones políticas y de masas y los medios masivos de comunicación, para quebrar los soportes simbólicos de cualquier forma de violencia contra las mujeres.

– La producción sistemática de estadísticas transparentes y análisis que permitan un mapeamiento de las desigualdades y las violencias, considerando las variables sociodemográficas y sociopsicológicas, para contar con una base de datos que posibilite comprender el alcance, las causas y la cualidad de los actos de violencia de género en el contexto cubano.

– El perfeccionamiento de los instrumentos legislativos en materia de violencias de género.

– La ampliación de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, incluyendo las mujeres homosexuales y trans.

– El perfeccionamiento de los mecanismos de debate y participación en las bases en torno a todos estos temas tan sustanciales, aprovechando la red de organizaciones políticas y de masas que existen, con un correlato del tratamiento sistemático de los mismos en los medios masivos, con carácter informativo y educativo.

– La ampliación de los estudios sobre los grupos vulnerables entre las mujeres cubanas a partir de la interseccionalidad de condiciones como el color de la piel, la posición en la estructura socio-ocupacional, la edad, la formación, el lugar de residencia, para el estudio y la comprensión de las condiciones que generan vulnerabilidad, como base del perfeccionamiento de las políticas

sociales relativas a la atención de estas vulnerabilidades, políticas que deben integrarse orgánicamente a la plataforma de cambios económicos en curso.

– El uso y perfeccionamiento de los instrumentos legislativos, educativos, institucionales, comunicacionales, comunitarios, políticos, de todo tipo, que brinda el proceso revolucionario cubano, para el combate sin descanso ni concesiones de cualquier gesto que evidencie que aún, entre nosotras y nosotros, respira el heteropatriarcado.

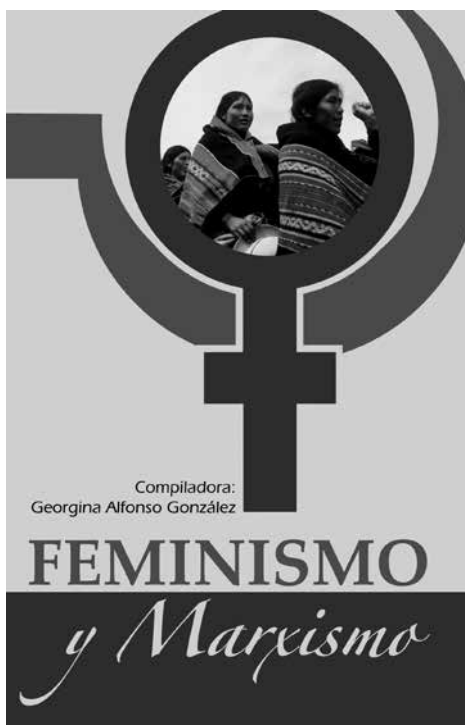
Como diría Vilma Espín, en el Informe Central al V Congreso de la FMC, de marzo de 1990, *Hemos elegido a plena conciencia: ¡socialismo pase lo que pase!*:

Para las mujeres cubanas «¡Socialismo o Muerte!» no es una consigna más, es expresión viva de una decisión irrenunciable: todo cuanto tenemos, todo cuanto somos, lo debemos al socialismo. Los logros de estas tres décadas resultan de las ventajas de nuestro sistema, cuyas extraordinarias posibilidades nos permiten continuar adelante, a pesar de la difícil situación económica internacional, a pesar de la compleja coyuntura histórica que vive la humanidad.

En 30 años de socialismo la mujer, marcada por los prejuicios y la discriminación, la más oprimida entre los oprimidos, se convirtió en fuerza fundamental de la obra revolucionaria. Ha sido parte activa en las profundas transformaciones económicas, políticas y sociales que lleva adelante nuestro pueblo, a la vez que se ha transformado a sí misma mediante un proceso permanente de participación, que ha propiciado su desarrollo en todos los órdenes.

Y ahora, ¿qué sigue?, ¿qué haremos a continuación?

Karima Oliva Bello
Marzo de 2022.



FEMINISMO Y MARXISMO

Compiladora: Georgina Alfonso González

Las voces de Flora Tristán, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin, Simone de Beauvoir e Isabel Larguía se entrelazan en estas líneas. Van acompañadas de otras voces, masculinas, como Augusto Bebel, Federico Engels y John Dumoulin. Así desmienten el mito de que el feminismo es un movimiento únicamente de mujeres, y a la vez evidencian los puntos de encuentros y desencuentros que este movimiento tiene con el marxismo.

112 páginas, 2016, ISBN 978-1-925317-22-0

VILMA ESPÍN*

Hemos asumido e interpretado la esencia de los más revolucionarios y avanzados postulados del feminismo socialista

Entrevista concedida a la periodista griega Elizabeta Popogay.

Febrero de 1989

¿Cree en el movimiento feminista del mundo?

Aunque a través de la historia surgieron en diferentes épocas acciones en favor de la igualdad de la mujer y de su participación en el trabajo productivo social, en la vida política de la sociedad, desde el siglo xx estas luchas fueron cobrando fuerza. Resulta un hecho admirable que en la primera década de aquel siglo tantas mujeres con una consistente formación marxista se destacaran en Europa, como la alemana Clara Zetkin y la polaca Rosa Luxemburgo, cuyos pensamiento y acción constituyen verdaderos ejemplos para revolucionarios de todos los tiempos.

* Heroína de la República de Cuba y presidenta fundadora de la Federación de Mujeres Cubanas en 1960. Notable combatiente clandestina bajo las órdenes de Frank País García, en especial durante el alzamiento del 30 de noviembre de 1956 en Santiago de Cuba. Se unió al Ejército Rebelde en la Sierra Maestra cuando su vida corrió extremo peligro en la insurrección urbana. Ingeniera química, cumplió funciones en el ejercicio de esa profesión. A partir de 1959 fue conductora principal de las acciones políticas y estatales para materializar el acceso pleno de la mujer cubana a sus derechos.

Un momento crucial para el progreso de las ideas de la igualdad de la mujer fue el triunfo de la Revolución de Octubre y la creación del primer Estado de obreros y campesinos.

Lenin contó con la colaboración valiosa de mujeres con una solidez teórica, política e ideológica admirables y también con una decisión y valentía dignas de resaltarse cada vez que existan oportunidades. Alexandra Kollontai, Inessa Armand, las hermanas de Lenin — Ana Elizárova y Mariya Ilichna Ulianova —, su compañera Nadiezhda Krupskaya y tantas otras, pioneras en el combate por el socialismo y en el trabajo para edificar una sociedad nueva.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, con el renacer de las esperanzas, se fortalecieron las condiciones y voluntad de crear organizaciones de mujeres en grupos diversos de profesionales, amas de casa, obreras, intelectuales, con ideas de unirse en el combate por sus legítimos derechos como ciudadanas, madres y trabajadoras, y por la lucha en favor de la paz recién conquistada a un alto costo de vidas y sufrimientos.

Así surgió en 1945 la Federación Democrática Internacional de Mujeres (FDIM), que ha trabajado desde entonces por esos objetivos. La iniciativa de la FDIM de solicitar a la ONU que se celebrara el Decenio de la Mujer entre 1975 y 1985, cristalizó en un periodo en el que se difundieron estas justas ideas y creció el nivel de conciencia respecto a tales concepciones. El Decenio de la Mujer impulsó el trabajo de las diferentes organizaciones de mujeres, entre ellas, las «organizaciones», como se les llamó desde un inicio a los primeros grupos de mujeres sufragistas.

Las feministas han dado empuje al proceso de concientización social sobre la opresión de la mujer. Creo particularmente en los grupos feministas que vinculan la solución de la opresión de la mujer, de la liberación de la mujer, con la liberación de todos los explotados y los oprimidos, de los discriminados, lo cual significa abordar los problemas de la actualidad — tanto económicos como

sociales, problemas culturales e ideológicos — bajo un prisma de análisis de clase, de sexo y de raza.

Estoy convencida de que los problemas de la mujer no pueden verse aislados de los otros problemas sociales, no pueden analizarse fuera del contexto económico, ni al margen de determinadas situaciones histórico-sociales. Por tanto, tampoco los problemas de la mujer pueden solucionarse solos, descontextualizados.

Resultaría una incongruencia pensar que en un país imperialista pudiera existir igualdad entre una mujer empresaria y una obrera. Por tanto, puedo afirmar que sí creo en los grupos feministas que se proponen cambios radicales en las estructuras socioeconómicas. En el mundo de hoy, la lucha por la igualdad entre los sexos se da simultánea en muchos lugares con la lucha por los demás cambios revolucionarios de la sociedad. Ya no quedan dudas sobre si la lucha por la igualdad debe preceder o darse posterior a la toma del poder. Los revolucionarios pensamos que todas las luchas que se proponen cambios económicos y sociales, que se plantean ideales de justicia, frente a la discriminación y la desigualdad, son dignas de recibir el reconocimiento y el estímulo por su labor política y concientizadora. También pensamos que las más esclarecidas integrantes de los grupos feministas comprenden el peligro de luchar de forma aislada por reivindicaciones parciales, y vemos con gran satisfacción cómo las feministas cada día combinan con mayor habilidad política los intereses específicos de las mujeres, que son una realidad, con los intereses generales de los demás grupos sociales, también oprimidos y explotados por los injustos y crueles sustentos de la sociedad capitalista.

Quizás sea este un rasgo de la lucha política ideológica en los países capitalistas que la izquierda debe analizar cada día con mayor amplitud y realismo, porque es un hecho palpable el despertar de las mujeres en todo el mundo.

¿Cómo comenzó el movimiento feminista cubano?

Desde el final del siglo XIX las ideas feministas, entendidas como una propuesta de defensa de los derechos de las mujeres, llegaron a Cuba.

El primer artículo publicado en la prensa cubana sobre el tema, con el título «Feminismo», fue de la autoría de Enrique José Varona, en la revista *El Fígaro*. Distinguidas revolucionarias independentistas y martianas alertaron y compartieron estas concepciones, como Aurelia Castillo y María Luisa Dolz. En la década del veinte, el feminismo en Cuba tuvo cierto auge, sobre todo entre algunas mujeres de la intelectualidad. En 1923 y 1925 tuvieron lugar los dos primeros congresos feministas en nuestro país, cuyas reivindicaciones, además del voto para la mujer, incluían las del empleo y la educación.

En aquellos tiempos, un grupo considerable de mujeres feministas muy cultas y avanzadas estaban cerca de las primeras organizaciones marxistas-leninistas que se crearon en el país y se habían adentrado en el análisis y estudio de la teoría científica del socialismo. Incluso, algunas de ellas militaron en el primer Partido Comunista de Cuba, fundado por Julio Antonio Mella en 1925.

Muchas mujeres se destacaron en las luchas feministas, entre ellas intelectuales de la talla de Camila Henríquez Ureña y Mirta Aguirre, ya desaparecidas, y Vicentina Antuña Tabío, actual directora de la Comisión Cubana de la UNESCO, quienes figuraron entre las principales organizadoras del III Congreso Femenino en nuestro país.

En 1939, cuando se efectuó dicho congreso —este año recordamos su cincuentenario—, su programa de acción abarcaba revolucionarias reivindicaciones para las mujeres obreras y campesinas, demandaba el reconocimiento de derechos laborales, civiles y políticos y reclamaba el establecimiento de leyes y medidas de carácter social avanzadas para aquella época. Aquel congreso fue

también un llamado a todas las fuerzas políticas del país a unirse en la lucha contra el fascismo y en defensa de la paz, amenazada con lo que ya constituía el inicio de la Segunda Guerra Mundial: la invasión de las hordas hitlerianas en diferentes puntos de Europa.

La mayoría de las reivindicaciones planteadas por las mujeres en 1939 no pudieron hacerse realidad sino hasta el triunfo de la Revolución en 1959.

El feminismo como movimiento, aunque nunca fue muy fuerte en organización y membresía en nuestro país, se desarrolló más bien en la capital de la República entre profesoras universitarias, escritoras, periodistas y algunas dirigentes políticas. Este movimiento languideció en las décadas del cuarenta y el cincuenta. Ahora bien, muchas de sus integrantes fueron participando en una forma más amplia no solo en la lucha por los derechos de la mujer, sino también en las luchas políticas, sociales, campesinas y obreras que se desarrollaron durante esos años.

Ya durante la tiranía batistiana las mujeres nos integramos a la lucha, por el combate contra el criminal régimen que se sostenía con el apoyo del imperialismo norteamericano. Es decir, las mujeres combatimos igual que los hombres y junto a ellos por la libertad, por la justicia, por la soberanía y la verdadera independencia, por el derecho a regir los destinos del país sin injerencias, sin amo imperialista.

Después del triunfo de la Revolución, como ya explicamos, las mujeres demandaron organizarse mejor, creándose la Federación de Mujeres Cubanas, con el fin principal de apoyar el proceso revolucionario, de insertarse en la batalla por el desarrollo del país y por mejorar las condiciones económicas, jurídicas, políticas, sociales, culturales e ideológicas, a fin de garantizar el pleno ejercicio de la igualdad de la mujer que la Revolución proclama como uno de sus principios y consagra como voluntad política del Partido, Gobierno y Estado cubano.

Coincidimos y aplicamos el planteamiento feminista de que las mujeres enfrentan una situación específica en la sociedad como resultado del papel secundario que desempeñaron en el capitalismo y en todas las sociedades clasistas que le precedieron. Por ello, se necesitó hacer un trabajo específico entre las mujeres cubanas para alcanzar el nivel político, cultural, ideológico y para hacerles comprender el papel que les garantiza el socialismo como seres libres e iguales a los hombres.

Fidel calificó al movimiento de las mujeres en nuestro país como «Revolución dentro de otra Revolución». Tal es la magnitud de los cambios operados en la vida y el pensamiento de las mujeres cubanas.

La construcción de una fuerza política y el orgullo de ser cubanas

Informe Central al II Congreso de la FMC, 25 de noviembre de 1974

[...] El 23 de agosto de 1960, en el acto de constitución de la Federación de Mujeres Cubanas, nuestro Comandante en Jefe Fidel Castro planteó: «Esta unificación de todos los sectores femeninos de la Revolución es constituir una fuerza, una fuerza entusiasta, una fuerza numerosa, una fuerza grande y una fuerza decisiva para la Revolución».

Con este objetivo, se unieron en un sólido bloque amas de casa, trabajadoras, estudiantes, mujeres de todos los sectores, de distintas ideologías y credos religiosos, de diferentes niveles de politización, desde destacadas combatientes que habían dado lo mejor de sí mismas a la causa triunfante de la Revolución, hasta sencillas compañeras que despertaban a la vida con la victoria popular recién conquistada.

Han transcurrido 14 años de esfuerzos constantes, de labor abnegada y consciente en la edificación de la sociedad socialista, y arribamos a este II Congreso con una organización fuerte, que agrupa a 1 932 422 mujeres revolucionarias que han sido consecuentes con la confianza que en ellas depositara Fidel cuando planteó la necesidad de unificar el movimiento femenino y puso en manos de la Federación tareas de trascendental importancia. ¡Una fuerza decisiva para la Revolución!

[...] ¿Qué ofrecía a las mujeres la Revolución triunfante? Una vida nueva, plena de posibilidades y perspectivas, donde sus más caros anhelos se convertirían en realidad. Una sociedad en la cual lo máspreciado, el futuro de los hijos, estaría asegurado; una sociedad distinta donde ella misma cobraría nuevo valor, en el seno de un pueblo, dueño de su destino, ejerciendo plenamente sus derechos. Les ofrecía oportunidades de estudiar y trabajar, la seguridad económica acabando con la opresión y la miseria. Les abría perspectivas de atención médica, de seguridad social. Para la mujer la Revolución significaba la oportunidad de elevarse en su dignidad humana.

[...] El Gobierno Revolucionario había comenzado ya el proceso de transformación radical de la estructura económica, política y social de nuestro país. Se promulgaron las leyes de Reforma Agraria, de nacionalización de los centrales azucareros, de Reforma Urbana, de nacionalización de la banca y de las empresas extranjeras y de capitales nacionales.

[...] Era necesario cambiar la mentalidad de la mujer, habituada a jugar un papel secundario en la sociedad [...], demostrarle sus propias posibilidades, su capacidad para realizar cualquier labor, transmitirle los urgentes requerimientos de la Revolución para la edificación de la nueva vida. Era preciso emancipar a la mujer ante sí misma y ante la sociedad.

Comenzamos nuestra labor mediante tareas sencillas que nos permitieron llegar a las mujeres, motivarlas a salir del estrecho y reducido marco en el que se desenvolvían, explicarles los objetivos de la Revolución y el papel que les correspondía jugar en el proceso. Desde el principio perseguimos un doble propósito: a través de la educación ideológica crear conciencia para realizar las tareas; a través de las tareas ir educando ideológicamente. Se entrelazaban íntimamente contenido y objetivos ideológicos.

Simples clases de corte y costura fueron forma eficaz de aglutinar a las compañeras, cuyo interés por aprender a coser las hacía dar, en muchos casos, el primer paso fuera del hogar. Una vez incorporadas a las aulas les impartíamos clases de superación cultural y política. Aprovechamos para ello los cursos de primeros auxilios donde se enrolaron miles de mujeres deseosas de ser útiles ante la agenda imperialista.

El trabajo voluntario abrió nuevas perspectivas a las mujeres que deseosas de aportar, participaron entusiastas en la primera zafra del pueblo, en la recogida de algodón, de café y otras cosechas. Muchas se enfrentaban por primera vez a una actividad productiva y el trabajo voluntario comenzaba a cumplir su cometido: abrirles nuevos horizontes, demostrarles las posibilidades de participación y crearles conciencia.

En las zonas rurales habíamos promovido desde los primeros momentos la organización de las mujeres campesinas. Se constituyeron las delegaciones en el campo, se inició la alfabetización, se impartieron cursos de corte, costura y artesanía. Todas las actividades que se efectuaban en las delegaciones urbanas del país se desarrollaban también en las zonas rurales. Con posterioridad, al crearse la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, comenzamos una labor conjunta encaminada a incrementar nuestro trabajo en todas las bases campesinas.

El año 1961 fue pródigo en sucesos históricos de inmensa magnitud en el acontecer revolucionario. El 16 de abril, ante el pueblo armado, en la despedida del duelo de los milicianos caídos en el ataque que fuera preludio de la agresión, Fidel declaraba el carácter socialista de la Revolución. Girón se inscribía en la historia como la primera derrota del imperialismo yanqui en el continente. Todos por igual empuñamos las armas para afrontar la agresión.

La Federación puso en tensión todas sus fuerzas para cumplir a cabalidad cada misión asignada y, bajo las bombas, acudieron las brigadas sanitarias a Ciudad Libertad, constituyéndose un cuerpo de Auxiliares de los Servicios Médicos de las FAR.

Próximas a la línea de fuego, las federadas cooperaron con el avituallamiento de los puestos de primeros auxilios, atendieron cien cocinas y tres hospitales donde recibían a los combatientes heridos, mientras que en todo el país la Federación movilizó a las mujeres para sustituir en sus puestos de trabajo a los milicianos que marchaban al combate y para participar también en la recogida de ropa, medicinas y alimentos.

Miles de compañeras acudían a donar su sangre, a inscribirse en las Milicias, en la Organización. No hubo temor. Solo el odio implacable al invasor encendía las miradas, apretaba el puño y estimulaba a seguir la pelea.

[...] Y en cada ciudad, federadas y cederistas levantaron una guardia permanente para no permitir que el enemigo interno pudiese intentar siquiera una sola acción contra la Revolución.

Hombres y mujeres nos preparamos, no solo para el manejo de las armas, los primeros auxilios, la evacuación y otras necesidades de la guerra, sino para estar prestos en la producción y no permitir bajo ningún concepto una paralización momentánea en ningún frente.

[...] ¡Y qué decididas las mujeres a defender la Revolución socialista democrática de los humildes, por los humildes y para los humildes como lo proclamara Fidel aquel 16 de abril!

Hemos elegido a plena conciencia: ¡socialismo pase lo que pase!

Informe Central al V Congreso de la FMC, 5 de marzo de 1990

Arribamos al V Congreso reiterando nuestra irrenunciable lealtad a los principios del socialismo, con el entusiasmo renovado que irradia permanentemente la Revolución, con la alegría de tener junto a nosotras a Fidel, nuestro querido Comandante en Jefe, conduciendo con mano certera la marcha de nuestra obra; con la firmeza indoblegable con que emprendimos hace 30 años la conquista de un futuro mejor, marchando a pasos firmes por el camino que nosotros mismos escogimos y qué día a día construimos.

No habrá fuerza en este mundo capaz de hacernos retroceder o claudicar en nuestro empeño, porque nada ni nadie puede vencer la voluntad acerada de un pueblo entero dispuesto a defender su Revolución a cualquier precio.

Para las mujeres cubanas «¡Socialismo o Muerte!» no es una consigna más, es expresión viva de una decisión irrenunciable: todo cuánto tenemos, todo cuanto somos, lo debemos al socialismo. Los logros de estas tres décadas resultan de las ventajas de nuestro sistema, cuyas extraordinarias posibilidades nos permiten continuar adelante, a pesar de la difícil situación económica internacional, a pesar de la compleja coyuntura histórica que vive la humanidad.

En 30 años de socialismo la mujer, marcada por los prejuicios y la discriminación, la más oprimida entre los oprimidos, se convir-

tió en fuerza fundamental de la obra revolucionaria. Ha sido parte activa en las profundas transformaciones económicas, políticas y sociales que lleva adelante nuestro pueblo, a la vez que se ha transformado a sí misma mediante un proceso permanente de participación, que ha propiciado su desarrollo en todos los órdenes.

Socialismo para las mujeres cubanas significa libertad, independencia, soberanía, dignidad, justicia social, seguridad para la formación y desarrollo de los hijos, derecho a la igualdad, a la vida, a desear el propio destino, a trabajar por el porvenir soñado y defenderlo con todas las fuerzas.

Treinta años de socialismo demuestran elocuentemente que el salto histórico operado en la situación de las mujeres cubanas, en su participación y promoción en todos los ámbitos y niveles de la vida económica, política, social y cultural, constituye una «Revolución dentro de otra Revolución», como afirmara Fidel.

Nos enorgullece enormemente lo logrado. No es esta una visión triunfalista de nuestra realidad, sino una valoración a fondo del periodo transcurrido. Sabemos que la etapa que iniciamos requerirá de grandes esfuerzos, inteligencia y voluntad a fin de continuar avanzando, y así lo haremos pese a todo.

[...] Los logros alcanzados en estas tres décadas constituyen el fruto de la política trazada por nuestro Comandante en Jefe, por nuestro Partido, para alcanzar el ejercicio pleno de la igualdad, y aunque aún no se han obtenido todos los objetivos planteados, aunque aún la promoción femenina no arriba a los niveles deseados, estos logros demuestran la voluntad de la mujer, su capacidad, inteligencia, responsabilidad, entusiasmo y fervor revolucionario. Se ha producido un salto histórico en el papel de la masa femenina en nuestra sociedad.

[...] Muchos países del mundo socialista han declinado sus banderas y desviado el rumbo en retroceso histórico sin precedentes. Cuba ha asumido con valor y decisión el honor de mantener en

alto, flameantes y victoriosas, esas banderas que representan la alternativa de la humanidad para alcanzar la democracia real y verdadera, la justicia y el progreso social.

Hoy, a pesar de las presiones imperialistas sobre los países subdesarrollados, sobre los gobiernos de Nuestra América, vemos crecer la confianza en la Revolución Cubana, su prestigio sigue ascendiendo. Reuniones de mujeres, de pedagogos, de científicos, de cineastas, de intelectuales de todo tipo de América Latina se celebran en Cuba con nutrida asistencia, a pesar de que la deuda externa esquilma los bolsillos. Todos acuden a oír la palabra de Fidel. Vientos bolivarianos y martianos recorren el continente en momentos en que las dificultades son mayores y las amenazas y las agresiones de los imperialistas yanquis se agudizan.

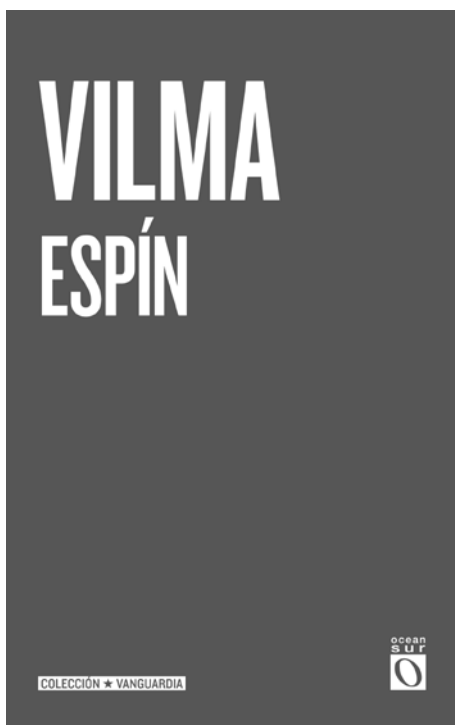
[...] Estamos conscientes de los difíciles momentos que vivimos, sentimos el profundo orgullo de defender nuestra ideología marxista-leninista, de defender los principios del socialismo. Sin el socialismo la mujer cubana no habría alcanzado la posición que hoy ocupa en nuestra sociedad. Sin el socialismo, su imagen nunca hubiera sido dignificada y seguiría invisible a los ojos de la historia. Sin el socialismo sus sueños y aspiraciones de un futuro mejor no tendrían lugar. Las mujeres cubanas comprendemos que el logro de la igualdad plena en el seno de la familia, de la sociedad, solo es posible en el socialismo.

Estamos muy conscientes de lo que hemos conquistado y de lo que significa una Revolución socialista, de lo que significa el capitalismo y el imperialismo. Estamos decididas a luchar sea como sea por defender nuestra realidad, nuestro futuro, el porvenir de nuestros hijos, que ya libran los primeros combates frente al enemigo. Juntos a ellos hemos recorrido con antorchas las calles, hemos bailado y gritado consignas revolucionarias con la misma alegría qué bulle en ellos cuando constatan que esta generación tiene misiones historia que cumplir.

[...] ¡Qué no sueñen los yanquis con borrar el ejemplo de este pequeño país, que se mantiene firme en el corazón mismo de América Latina!

Las mujeres cubanas, desde este congreso, reiteramos a nuestro Comandante en Jefe que no estamos dispuestas a dar ni un paso atrás. ¡Jamás seremos esclavas de una potencia extranjera o de un patrón capitalista! Hemos elegido a plena conciencia: ¡socialismo pase lo que pase!

¡Estamos listas para afrontar decididamente cuantos peligros y dificultades se presentan en estos tiempos difíciles y trascendentales de la Revolución! ¡Dirigidas por nuestro glorioso Partido, orgullo y vanguardia de un pueblo comunista! ¡Comandadas por Fidel!

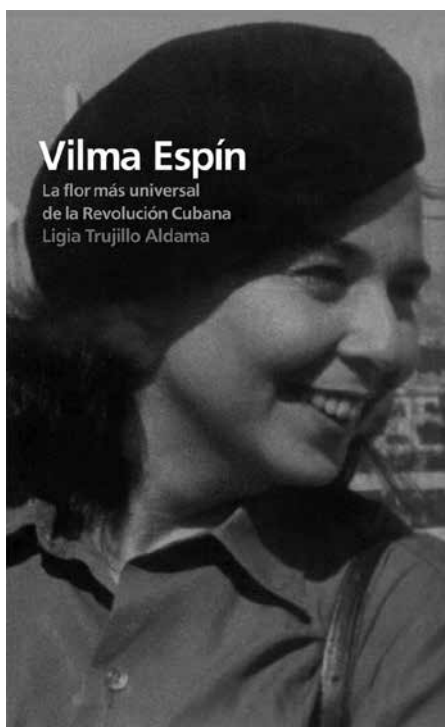


VILMA ESPÍN

Compiladora: Mónica Corrieri González

Este libro recoge, en apretada síntesis, el pensamiento y la obra de quien fuera inspiración y ejemplo para el resto de las mujeres cubanas. Son ensayos, entrevistas e informes que nos revelan no solo una vida extraordinaria, sino la historia de una revolución que desde sus propios inicios hizo suyo el concepto «Con todos y para el bien de todos» de nuestro apóstol José Martí lo que, indudablemente, incluía a las mujeres.

104 páginas, 2018, ISBN 978-1-925756-21-0



VILMA ESPÍN

La flor más universal de la Revolución Cubana

Ligia Trujillo Aldama

Desde su génesis la Revolución Cubana tuvo en Vilma Espín un pilar imprescindible en las luchas del llano y la montaña contra la tiranía de Fulgencio Batista. Vilma encarna los más bellos ideales de combatividad y optimismo, de incansable guerrillera y de celosa albacea de la ternura.

96 páginas + 16 páginas de fotos, 2010, ISBN 978-1-921438-83-7



VIVIR QUINTANA*

Canción sin Miedo

*Que tiemble el Estado, los cielos, las calles
Que tiemblen los jueces y los judiciales
Hoy a las mujeres nos quitan la calma
Nos sembraron miedo, nos crecieron alas.*

*A cada minuto, de cada semana
Nos roban amigas, nos matan hermanas
Destrozan sus cuerpos, los desaparecen
No olvide sus nombres, por favor, señor presidente.*

*Por todas las compas marchando en Reforma
Por todas las morras peleando en Sonora
Por las comandantas luchando por Chiapas
Por todas las madres buscando en Tijuana.*

* Compositora y cantante mexicana. Autora de *Canción sin miedo*, que ha sido asumida por muchos movimientos feministas como un himno de lucha.

*Cantamos sin miedo, pedimos justicia
Gritamos por cada desaparecida
Que resuene fuerte «¡nos queremos vivas!»
Que caiga con fuerza el feminicida.*

[...]



MARIELLE FRANCO*

¿Cuántos más deben morir para que se acabe esta guerra?

Último tuit de la concejala Marielle Franco antes de ser asesinada, en referencia a la violencia desatada por las fuerzas del Estado brasileño contra los pobladores de las favelas

* Nacida en la favela de Maré, fue una activista política, militante feminista, graduada de Ciencias Sociales, brava defensora de los derechos de los grupos históricamente empobrecidos y vulnerados en la ciudad de Río de Janeiro. En el momento en que fue asesinada Marielle, quien, además, militaba en el Partido Socialismo y Libertad (PSOL) y había sido electa concejala en la Cámara Municipal de la ciudad, lideraba una fuerte campaña contra un operativo militar por la violencia que se estaba ejerciendo contra los moradores de la favela de Acari. Su último tuit estuvo motivado por el asesinato de un joven que había sido baleado por la policía del Estado de Río.

Hasta el día de hoy, cuando se cumplen más de tres años de su muerte, el crimen permanece impune en un contexto en el

que algunas figuras públicas han expresado la posible participación de agentes del Estado en el hecho. De cualquier forma, el asesinato de Marielle es una expresión dramática de la ausencia de derechos de los grupos socialmente desfavorecidos dentro de sociedades divididas en clases y la manera cómo se entretejen varios órdenes de violencia que pueden conducir objetivamente a la muerte de las mujeres, ante la inoperancia de la institucionalidad jurídico-política burguesa.

MARCELA LAGARDE Y DE LOS RÍOS*

¿A qué llamamos feminicidio?

Primer Informe Sustantivo de actividades de la Comisión Especial para conocer y dar seguimiento a las investigaciones relacionadas con los feminicidios en México

El feminicidio es una ínfima parte visible de la violencia contra niñas y mujeres, sucede como culminación de una situación caracterizada por la violación reiterada y sistemática de los derechos humanos de las mujeres. Su común denominador es el género: niñas y mujeres son violentadas con crueldad por el solo hecho de ser mujeres y solo en algunos casos son asesinadas como culminación de dicha violencia pública o privada.

De acuerdo con Diane Russell y Jill Radford, los crímenes se dan en todo el mundo y son el resultado de la violencia misógina llevada al extremo y, por ende, son la muestra más visible de múltiples formas previas de hostigamiento, maltrato, daño, repudio, acoso y abandono.

Sociedades del pasado y del presente han convertido el feminicidio en una costumbre y una práctica social para desechar a las niñas a través del infanticidio o, en la actualidad, se extiende la

* Antropóloga e investigadora mexicana. Es autora de numerosos artículos y libros sobre estudios de género, feminismo, desarrollo humano y democracia, poder y autonomía de las mujeres, etcétera. Catedrática de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha acuñado el término feminicidio para describir la situación en Ciudad Juárez, México y logró la creación de una Comisión Especial de Feminicidio en el Congreso para investigar el asesinato de mujeres en esta ciudad.

práctica del feticidio selectivo de productos XX en busca de gestar niños, ante la imposibilidad de las parejas de procrear más de una criatura.

La explicación del feminicidio se encuentra en el dominio de género: caracterizado tanto por la supremacía masculina como por la opresión, discriminación, explotación y, sobre todo, exclusión social de niñas y mujeres como propone Haydee Birgin. Todo ello, legitimado por una percepción social desvalorizadora, hostil y degradante de las mujeres. La arbitrariedad e inequidad social se potencian con la impunidad social y judicial en torno a los delitos contra las mujeres.

Es decir, la violencia está presente antes del homicidio de formas diversas a lo largo de la vida de las mujeres. Después de perpetrado el homicidio, continúa como violencia institucional a través de la impunidad que caracteriza casos particulares, como en México, por la sucesión de asesinatos de niñas y mujeres a lo largo del tiempo (más de una década desde que se inició el recuento).

En el país ha habido periodos feminicidas ligados a territorios específicos en que solo la impunidad favorece las condiciones que permiten los crímenes que se dan en contra de las mujeres. Cada niña o mujer asesinada había experimentado durante su vida múltiples formas de violencia y daños a su integridad, dignidad, desarrollo, que atentaron contra su libertad.

Los crímenes contra niñas y mujeres se cometen en sociedades o en círculos sociales cuyas características patriarcales y la violación de los derechos humanos se concentran y agudizan de manera crítica. En su mayoría se articulan con otras condiciones sociales y económicas de extrema marginación y exclusión social, jurídica y política. Son el producto de una organización social basada en la dominación de hombres sobre mujeres, caracterizada por formas agudas de opresión con sus constantes mecanismos de desvalorización, exclusión, discriminación y explotación a las que son sometidas las mujeres por el solo hecho de serlo.

Los asesinatos abarcan a niñas y mujeres de diferentes edades, condiciones socioeconómicas y educativas. La mayor parte de ellas no pertenecía a círculos sociales delictivos y fueron cometidos por conocidos y desconocidos.

Los asesinatos de niñas y mujeres han sido perpetrados en entidades federativas con distintos grados y tipos de desarrollo y encuadre social y cultural, en municipios urbanos y rurales, zonas metropolitanas y suburbanas, regiones fronterizas del sur y del norte, y también en zonas del centro del país.

En esta diversidad, sin embargo, son asesinadas mayoritariamente niñas y mujeres con alto grado de inseguridad, vulnerabilidad vital y nula protección social e institucional, en zonas de devastación social donde predominan la inseguridad, el delito, una convivencia marcada por la ilegalidad, los poderes fácticos, el desbordamiento de las instituciones y la ruptura del Estado de derecho.¹

En la mayor parte de las entidades federativas en que hay focos rojos de asesinatos de niñas y mujeres es muy alto el de hombres; en ese sentido, es alarmante la situación de inseguridad prevaleciente y la violencia está en todas partes. Se suceden hechos violentos por doquier que alcanzan a personas ajenas a la violencia. **Los asesinatos dolosos están asociados a la delincuencia organizada, al tráfico de personas, drogas, armas, dinero y mercancías, así como al secuestro y la violencia policíaca, militar y paramilitar que culmina en asesinatos.**

En el caso de las mujeres, además de estar en dichas condiciones y de que las alcancen hechos violentos, la situación se agrava con la violencia familiar machista y misógina, en particular la violencia conyugal presente en todas las formas de emparejamiento (desde el noviazgo y el matrimonio, hasta el amasiato, el concubi-

¹ El resaltado pertenece a la compiladora.

nato y las uniones libres), la prostitución forzada, la producción y el consumo de pornografía.

Estas formas de violencia se dan en el marco de un alto rango de exclusión, marginación, explotación y extrema pobreza de las mujeres, base de índices elevados de morbilidad y mortalidad femenina como la materna e infantil debidas al crecimiento precario, la desnutrición, los padecimientos y las enfermedades no atendidas.

Hasta este momento, la Comisión Especial ha investigado la muerte violenta de niñas y mujeres en el país a través de información oficial, esto nos ha permitido dar cuenta de la amplitud e importancia de las precarias condiciones de vida de la mayoría de las mujeres y la prevalencia de la violencia de género en todo el ciclo de vida de mujeres de todas las clases sociales y todos los grupos étnicos. Ese conjunto de condiciones conduce al feminicidio.

La atención insuficiente e inadecuada por parte de las instituciones además de ser inaceptable, agrava la problemática y la propicia.

De acuerdo con Belém Do Pará, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW), la Conferencia de Beijing y Beijing + 10, la violencia contra niñas y mujeres es un mecanismo de dominio, control y opresión de género.

En grados distintos, todas las mujeres en México están sometidas a la sujeción de hombres e instituciones, de las familias, de todas las formas de organización social y las comunidades, hasta del Estado. La desigualdad de género es social y económica, pero también jurídica, política y cultural. La cosificación, el trato de las mujeres como cosas y no como seres humanas, prevalece en el maltrato cotidiano visible e invisible de las mujeres, en las familias y parejas, y es realizada por parientes, cónyuges y amistades; en otros círculos sociales es concretada por conocidos y desconocidos,

por autoridades, gobernantes, funcionarios, representantes, dirigentes, profesionales, colegas y compañeros.

La violencia de género está presente en la casa y en la calle, en sitios privados y públicos. Los estereotipos dosificadores prevalecen en el campo de las representaciones sociales, culturales y lingüísticas. Así, la violencia de género y los estereotipos son difundidos por los medios de comunicación y recreados por científicos, intelectuales y artistas en producciones científicas, de publicidad, artísticas y literarias, a través de la radio, la televisión, el cine, la prensa, los videos, internet y toda clase de espectáculos. La inversión económica en la reproducción de la violencia es inconmensurable.

De hecho, las mujeres están colocadas casi siempre en condiciones de desigualdad y sometimiento, además en constante inseguridad. La violencia conyugal y familiar hace que la casa no sea un sitio de resguardo, y la violencia pública hace que los centros educativos y laborales, las calles, los sitios de diversión o de reunión social o cultural, los transportes, los caminos, los barrios, los parques y los terrenos baldíos, sean percibidos como peligrosos.

Es evidente también que el horario de menor riesgo es limitado para las mujeres y es una costumbre generalizada que estas no deben andar solas.

El maltrato a las mujeres, la desigualdad y la inequidad de género prevalecen en el mercado laboral formal e informal, en la educación, el acceso a la salud, lo que impacta de manera negativa en el desarrollo personal y colectivo y en el acceso de las mujeres a la distribución de la riqueza y del poder político.

Es decir, la mayoría de las niñas y de las mujeres es más pobre que los hombres de su misma condición social; la explotación es mayor en las niñas y las mujeres debido a la desprotección social, sindical y a la asimétrica organización del trabajo, la doble jornada, la brecha salarial, la explotación infantil y la jerarquía laboral. En

México es evidente la feminización de la pobreza. Gran parte de las personas analfabetas y monolingües son niñas y mujeres, e incluso aquellas con alta preparación profesional ocupan posiciones secundarias y reciben menor remuneración.

Las mujeres están subrepresentadas en los espacios públicos, en las instituciones y en el Estado. Son escasas las mujeres que gobiernan —en mayor número son ediles—, solo hay una gobernadora en 33 entidades federativas y no llega al 25% la participación de las mujeres en el Congreso de la Unión, con 22,8% en la Cámara de Diputados y 16% en el Senado.

El porcentaje es mucho menor en la mayoría de los congresos locales. De hecho, el proceso de construcción de la ciudadanía de las mujeres es desigual y heterogéneo, por ello las mujeres en México, como género, tienen una condición política minorizada.

La agresión, el castigo y la venganza dañina son derechos reales ejercidos sobre las mujeres por parte de los hombres, a quienes la sociedad y el Estado, así como diversas ideologías, creencias, tradiciones, usos y costumbres, legitiman en una posición de supremacía sobre las mujeres, previamente inferiorizadas, colocadas en sujeción, bajo su control y de las instituciones.

A lo largo de la vida, las niñas, las adolescentes, las jóvenes, las maduras y las ancianas son objeto de agresiones sexuales, físicas, emocionales, verbales, patrimoniales y simbólicas. La sociedad considera natural esta violencia, culpabiliza a niñas y mujeres, las señala como víctimas propiciatorias de los delitos en su contra y exonera a los hombres; en ocasiones se frivoliza y es parte del humor cultivado socialmente y de los chistes.

En diversos círculos socioculturales la violencia es parte de las prácticas sociales y las relaciones entre las personas, aun entre las confiables y próximas, y es frecuente la violencia en el enfrentamiento de todo tipo de conflictos.

Los hombres están colocados en posiciones de supremacía de género y las mujeres en posiciones inferiores y además supeditadas a múltiples formas de poder y dominio de los hombres.

Estas posiciones sociales de género se dan en el marco de creencias e ideologías sobre la natural y real igualdad entre unos y otras. Múltiples explicaciones sostienen que los problemas de violencia, discriminación o exclusión de niñas y mujeres se deben a fallas de ellas mismas y los hechos de violencia y dominación de los hombres se deben a algo externo que se ingiere como las drogas o el alcohol, a facetas de personalidad o alteraciones emocionales provocadas, o su naturaleza. La prevalencia de dichas creencias y explicaciones impide tener conciencia sobre las causas de la violencia y la opresión genérica y sobre las medidas personales, sociales e institucionales para eliminarlas. La sociedad, las autoridades, las niñas y las mujeres que la padecen no elaboran racionalmente la experiencia, ni aprenden de otras alternativas para diseñar soluciones.

En ese sentido, se plantean diversas interpretaciones fantásticas del problema y se ponen en práctica medidas parciales, equívocas e ineficaces para enfrentarlas.

Los hombres son educados para reaccionar con violencia ante lo que les disgusta, por impotencia y competencia, pero también, como muestra de autoafirmación y valía, de soberbia y poder.

Las mujeres son educadas a soportar la violencia como un destino y a no responder con violencia, ni siquiera a defenderse.

El machismo y la misoginia conforman núcleos fundamentales de las identidades masculinas y son, asimismo, dimensiones vigentes de formas de identidad nacional y del sexismo generalizado.

Los avances de las mujeres, aún insuficientes y desiguales, se han dado en este marco, han merecido grandes dosis de rechazo social y un sinfín de obstáculos superados con enormes esfuerzos sociales y de las mujeres mismas.

A pesar de que nuestra Constitución tutela los derechos a la igualdad (Artículo 4º) y a la no discriminación (Artículo 1º), prevalecen en nuestro país la hostilidad y el desprecio misógino hacia las mujeres, la vanagloria machista y una enorme tolerancia hacia el dominio y la violencia de los hombres, lo que produce una gran impunidad.

Diversas ideologías justifican la violencia en los hombres como un componente de su identidad, así como la obligación de las mujeres de soportar la violencia y aceptar la desigualdad, el trato inequitativo, la injusticia y la falta de derechos y de libertad, como un rasgo moral de identidad femenina.

En la sociedad y en el Estado hay un reconocimiento desigual de los derechos humanos de las mujeres incluyendo los derechos sexuales, sociales y económicos, civiles y políticos, los cuales no son universales y son permanentemente violentados. En varias entidades federativas la violencia contra las mujeres no es delito y, en términos generales, solo está tipificada la violencia familiar o intrafamiliar. No se reconoce jurídica ni judicialmente la violencia específica contra las mujeres como violencia de género.

Este es el marco de la cotidianidad de las mujeres en México. Cuando se concentran o aumentan las formas de opresión y violencia, ellas quedan en vulnerabilidad y, en el extremo, en riesgo de ser asesinadas.

La base de los crímenes contra las mujeres radica en estas condiciones de vida, en las que el género opresivo sobredetermina tanto a las mujeres, como a los hombres. De ella dan cuenta los medios de comunicación y son denunciados con indignación por organizaciones civiles y con impotencia por familiares.



GLORIA MUÑOZ*

Flores en el desierto

Desinformémonos

Crecí junto al mar, es mi vida. No es un pedazo de agua, sino algo que va más allá. Es la sangre de todos nuestros ancestros y también el lugar de donde sobrevivimos.

Ellas son como cualquiera de nosotras. Y no. Han vivido el racismo en su escala más infame. Les han negado historia, lengua y vestimenta, al tiempo que les arrebatan territorios, centros sagrados, ceremonias y recursos naturales. Empresas y gobiernos quieren sus aguas, sus montañas y sus vientos. Y ellas, hijas y nietas de muje-

* Columnista de *La Jornada* y editora de *Ojarasca*. Directora de *Desinformémonos*, *periodismo de abajo*, un medio digital mexicano que se define a sí mismo «como un espacio de abajo y a la izquierda, fuera del poder y de los poderosos, por la autonomía y por el derecho de los pueblos a decidir su propio destino». Realiza publicaciones semanales y cuenta con un Consejo Editorial y colaboradores de diversas partes del mundo.

res guerreras, se atreven a vaticinar otro mañana para su pueblo y para el país entero, pues no hay día en que no pongan alma y cuerpo para defender lo que es de todos.

No son víctimas. Ni de poderes ni de costumbres. Pero sí están agraviadas. Desafían los destinos impuestos y han roto con tradiciones locales y globales para construir su propia historia. Son lo que son y lo que de ellas ha hecho la vida, dice Lupita, a quien los paramilitares le asesinaron a nueve familiares. A Rocío, Magda, Sara y Bettina, el gobierno las detuvo y encarceló por el delito de luchar y no dejarse, mientras que Gabriela enfrenta a la delincuencia marina, Myrna y Osbelia a la maquinaria que devora sus territorios, y Lucero a quienes les arrebatan sus plantas medicinales. Marichuy, sanadora y defensora, es su vocera y, junto a ellas y otras más, pone la vida para construir un mundo más bueno, uno donde, como dicen los zapatistas, quepan muchos mundos, y donde el que mande, mande obedeciendo.

Su corazón es comca'ac, yoreme, coca, binnizá, nahua, tsotsil, mazahua, maya y kumiai, aunque no todas guarden la lengua. Padres y abuelos aprendieron a no enseñar, como dice Myrna, para evitarles maltratos en escuelas y ciudades. A Magda, el levantamiento zapatista la hizo recuperar sus trenzas, su enagua y sus palabras. A Rocío la hizo saberse indígena, en un pueblo que el gobierno dice que no lo es.

Todas son integrantes del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), estructura creada por el Congreso Nacional Indígena (CNI) para visibilizar sus luchas y llamar a la organización de los pueblos, indígenas y no, en una iniciativa respaldada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que se inscribe en el proceso electoral de 2018, pero que no compite en ese esquema. La toma del poder no es lo suyo. Van por más. Van por todo. Es su tiempo.

El CIG está conformado por más de 200 indígenas de todo México, mitad hombres y mitad mujeres. Son producto de la deci-

sión colectiva del V Congreso Nacional Indígena anunciada en diciembre de 2016. Detener la destrucción y fortalecer resistencias y rebeldías es su horizonte, la autonomía su aportación.

Este trabajo presenta solo diez historias en distintos formatos. Son ellas, sus pueblos y sus luchas en representación de muchas más, incluidas las no indígenas.

Flores contra el mal en tierra que se piensa infértil. Si su voz es nuestra voz, también nuestro es su destino.

SYLVIA MARCOS*

Feminismos ayer y hoy

Publicado inicialmente en el sitio *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM

Debido a la conmoción cultural que generó su exigencia de participación política y cívica desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, las mujeres se volvieron objeto de estudio para las ciencias sociales, la historiografía y otras disciplinas. Desde entonces, han militado atrevidamente, incursionando creativamente en formas inusitadas de activismo y en la lucha por el reconocimiento de sus derechos en todos los campos. Han abierto nuevos horizontes en la academia, la investigación, la cultura, la literatura. Las mujeres se han dado a la tarea de recuperar, descubrir, develar y exponer historias que el androcentrismo dominante, tanto en las relaciones sociales cuanto en los campos científicos y académicos, había invisibilizado por siglos.

* Académica comprometida con los movimientos indígenas de América, profesora e investigadora universitaria. Impulsora de la revisión en el campo de la epistemología feminista, las religiones mesoamericanas, y las mujeres en los movimientos indígenas, así como defensora de una hermenéutica, teoría y práctica antihegemónica feminista. Con posdoctorado en Psicología y Sociología de las Religiones de la Universidad de Harvard, es profesora visitante de la Facultad de Estudios de las Religiones del Posgrado de la Universidad de Claremont, California. Integrante y fundadora del seminario permanente de Antropología y Género del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México e integrante del comité directivo permanente de ALER (Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones).

En México, el movimiento de mujeres emerge con las características sociales propias de un país producto de la invasión y dominación de las culturas indígenas por la conquista y colonización española. Es en este contexto que se inscribe la vida de las mujeres mexicanas. A lo largo de la historia, nuestro país no ha dejado de buscar la integración de estos orígenes en una nación mexicana que reconozca esta doble herencia. El movimiento de las mujeres o movimiento feminista nace y se desenvuelve en este entorno inherentemente injusto, difícil, pero también combativo. Desde sus inicios, ha luchado abiertamente contra la opresiva doble moral católica que ha afectado la vida de las mujeres y su relación con los varones, tanto en la sexualidad, la familia y el trabajo, como en lo social y político.

Pero la presencia indígena se mantuvo marginada e invisibilizada tanto en el conjunto de la sociedad cuanto dentro del mismo movimiento de las mujeres. **El capitalismo, especialmente en su vertiente neoliberal, que absolutiza el libre mercado y requiere la explotación voraz de la naturaleza sin controles ni regulaciones, constituye otro frente en el que las demandas feministas deben enmarcarse.** Hasta el levantamiento zapatista en enero de 1994, las demandas referentes a derechos de los pueblos indios o «grupos étnicos» y las críticas a su situación de explotación y marginación estuvieron virtualmente ausentes de los movimientos sociales mexicanos, por lo que la discriminación y el racismo han sido integrados al contexto socio-cultural y económico del país. Esta actitud prevaleció demasiado tiempo, inclusive, en las agrupaciones que reivindicaban la justicia social. Según esa actitud, la pobreza y el atraso se relacionarían con los rasgos fenotípicos y culturales de los sesenta y los grupos indígenas.

GENEALOGÍA DEL FEMINISMO MEXICANO

A principios de los años setenta, el emergente movimiento feminista de la «segunda ola»² dedicó sus esfuerzos a reclamar los derechos de las mujeres. Al principio, el feminismo mexicano tomó la mayoría de sus demandas prestadas de las de movimientos feministas del norte geopolítico. Este feminismo desmitificó eficazmente la doble moral patriarcal en relación a la sexualidad y al aborto, y desenmascaró los estereotipos femeninos que pretendían hacer depender la identidad de una mujer exclusivamente del tener un marido y de ser madre. Los pequeños grupos de autoconciencia permitieron que nuevas demandas fueran expresadas y articuladas. Como consecuencia, muchas mujeres empezaron a involucrarse en áreas como la literatura, el teatro, el cine, y en actividades políticas donde participaron en partidos, generalmente de izquierda. El término «machismo-leninismo» fue acuñado entonces por aquellas que participaban en grupos políticos de lo que entonces se denominaba el marxismo-leninismo. En estas luchas, su postura feminista implicaba desenmascarar el patriarcalismo soterrado e implícito presente aún en las propuestas de justicia social. En esta época, las feministas eran mayoritariamente mujeres de clase media. **Así, el feminismo mexicano tiene desde sus inicios un doble rostro: por un lado, cuestiona los roles de sumisión y dependencia asignados a las mujeres por ideologías patriarcales en la sociedad en su conjunto y, por otro lado, cuestiona también, al interior de las organizaciones de izquierda, la reproducción de estas normas hasta entre aquellos que se proponían luchar en contra de la explotación y opresión de los desposeídos por el capitalismo. Es en el dilema inicial de esta militancia que se ha gestado el movimiento feminista de izquierda mexicano, «[un] movimiento feminista con la ventaja comparativa de un historial**

² Sheila Rowbotham, *La mujer ignorada por la historia*, Debate, Madrid, 1980.

descentralizado y horizontal»³ que desde sus inicios (aun si solo potencialmente) nace bajo el signo de la pluralidad, obligado, por decirlo así, a recoger posturas múltiples, diversas y algunas veces contradictorias en sus demandas.

En 1976, los diversos grupos feministas comenzaron a trabajar coordinadamente. Se formó la Coalición de Mujeres Feministas.⁴ Esto contribuyó a que el movimiento feminista empezara a ser considerado como una fuerza social. Sus diversidades lograron unificarse en tres demandas principales: 1) maternidad voluntaria, que incluía la educación sexual, el uso de anticonceptivos, y la demanda a un aborto libre y gratuito; 2) la lucha contra la violencia sexual, en particular toda violencia hacia las mujeres; 3) los derechos a las preferencias sexuales «otras» de las lesbianas y de los homosexuales. Como resultado de estas demandas, el primer proyecto legislativo sobre maternidad voluntaria fue elaborado y presentado en 1976. Un año después, fue creado el primer centro de asistencia para las víctimas de violación y de violencia sexual. Durante estos años, aparecieron las primeras publicaciones feministas, *Fem* y *La Revuelta*. Será hasta 1980 que comenzaron a producirse programas radiofónicos con un enfoque feminista. Cabe resaltar que este movimiento, que comenzó y creció sobre todo en la Ciudad de México, se extendió ese mismo año a otros Estados de la República. El Estado de Morelos fue pionero al respecto, ya que desde 1972 se había formado el primer Centro de Documentación sobre las mujeres de la Coordinación de iniciativas para el Desarrollo Humano en América Latina (CIDAL) — luego CIDHAL — y que la actividad feminista fue muy precursora en este Estado en muchos otros aspectos. En 1979 se funda el Frente Nacional por la

³ Irene León (ed.), *Mujeres en resistencia: experiencias, visiones y propuestas*, 2da. ed., ALAI, Quito, 2005, p. 5.

⁴ Sylvia Marcos, «Género, clase y etnicidad», *Equis*, no. 23, marzo, México, 2000.

Liberación y los Derechos de las Mujeres o FNALIDM en el que, por primera vez en la historia del feminismo mexicano, mujeres de muy diversos sectores sociales, diversas perspectivas e intereses, no necesariamente feministas, se unieron. Entre ellas se encontraban, por ejemplo, integrantes de la Unión Nacional de Mujeres ligadas a la Federación Internacional Democrática de Mujeres; activistas de los partidos de izquierda; mujeres de élite del partido en el poder, el Partido Revolucionario Institucional o PRI; integrantes de grupos lésbicos; comités de madres de desaparecidos encabezados por Rosario Ibarra de Piedra; prisioneros políticos; sindicalistas y obreras, mujeres organizadas del movimiento urbano popular y campesinas. Esta coalición de supervivencia precaria presentó un reto para las propuestas del movimiento inicial de grupos de autoconciencia, que se habían instalado principalmente en la micro-política de sus cuerpos y su sexualidad, o en la creación literaria/intelectual, como en abrir espacios de igualdad entre varones y mujeres en ámbitos sociales, sin cuestionar las estructuras económicas en las que estaban inscritas ni la marginación y pobreza que esas generaban. El principal objetivo del FNALIDM era crear una fuerza política fusionada implícitamente por la universalidad de la opresión de las mujeres. No fue hasta años después que el tema de las diferencias entre mujeres de diferentes estratos sociales, culturales, educativos, económicos y étnicos empezó a elaborarse y tomarse en cuenta. Esto es lo que permitió la construcción de nuevos feminismos.

Esta colaboración tuvo su punto más álgido durante los años ochenta. Las mujeres de los sectores urbanos-populares, las obreras y sindicalistas, las campesinas e indígenas y las migrantes rurales que vivían en condiciones de pobreza comenzaron a conjuntar sus demandas específicas con aquellas de las mujeres del movimiento feminista, académicas y políticas. En esos años, un movimiento amplio de mujeres comenzó a configurarse con

todas sus diversidades, tensiones internas, avances y retrocesos. Esta amplitud y heterogeneidad introduce en el proyecto, además del feminismo, otros discursos y prácticas, maneras diversas de entender la condición de subordinación de las mujeres y, por consiguiente, complicaciones para la definición de las estrategias requeridas para lograr propósitos cada vez más diferenciados.⁵

Aquellos años estuvieron marcados por negociaciones difíciles, toda vez que las prioridades de las mujeres que vivían en condiciones precarias parecían no tener coincidencias con las que eran propias de las mujeres de clase media. Como muchas de estas últimas eran de filiación de izquierda, gradualmente lograron compartir las prioridades de las mujeres explotadas y desposeídas. Al mismo tiempo también, se filtraron las demandas del feminismo en contra del machismo — una regla patriarcal que implica que los hombres tienen todos los derechos y las mujeres todas las obligaciones — entre las mujeres campesinas, las sindicalistas, las del movimiento urbano-popular, quienes incluyeron estos debates dentro de sus agendas políticas. A partir de entonces, el reto principal del movimiento feminista ha sido cómo conjuntar los derechos de los desposeídos con los derechos de las mujeres como tales.

Los grupos feministas pueden ubicarse dentro de un continuum entre dos polos. El primer polo da prioridad a los derechos de las mujeres, independientemente de la clase y perspectivas culturales o étnicas. El otro polo considera los derechos de los desposeídos y los reivindica, si es necesario, al margen de los derechos de las mujeres. Este espectro incluye todos los puntos intermedios en que se dan yuxtaposiciones, superposiciones y paralelismos entre estas dos posturas extremas que, además, raras veces se presentan en forma esquemática en la realidad.

⁵ Doris Lamus, «El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/ afrocolombiano», *Reflexión política*, no. 20, IEP-UNAB, Colombia, 2008.

EL FEMINISMO COMO TEORÍA SOCIAL CRÍTICA

El concepto de género, que aparece sustituyendo y ampliando el de la «situación de las mujeres» o de los «roles y estereotipos sociales»⁶ a principios de los años noventa, tiempos de la creación del Programa Universitario de Estudios de Género, PUEG, de la Universidad Nacional Autónoma de México, confirma la evidencia de relaciones de poder y desigualdad estructural entre los sexos, cuyas manifestaciones alcanzan todas las esferas de la vida social y privada, a tal punto, que su erradicación es parte de los compromisos éticos impostergables, no solo de las sociedades, sino, sobre todo, de los movimientos comprometidos con la articulación de propuestas alternativas al despojo de las mayorías avalado por las sociedades «modernas» neoliberales.⁷

En este nuevo dominio, **se empezó a teorizar sobre las «relaciones de género» en sociedades patriarcales. Estas son también relaciones de poder y se refieren a sometimientos, subordinaciones, desequilibrios entre hombres y mujeres. Es importante conocer las formas en que la construcción social y cultura de las relaciones de género permite, a través de la socialización, que los mandatos sociales sean internalizados y considerados «naturales». Hablo de lo que he llamado la «naturalización» del género.**⁸ Así, en el ámbito académico, el concepto de género en tanto categoría analítica sirvió de base para la subsiguiente teorización. La delimitación de este útil analítico permitió estudiar las diferencias socioculturales atribuibles a la diferencia entre hombres y mujeres y volver esta extensiva a la comprensión de otras categorías sociales que marcan diferencias y jerarquizan las relaciones de los seres sociales tales como la raza, la clase, la etnia, la preferencia sexual.

⁶ Sylvia Marcos, «Rituales de interacción femenino-masculino en México», en Juana A. Alegría, (ed.), *Mujer Viento y Ventura*, Diana, México, 1977, p. 20.

⁷ Doris Lamus, ob. cit.

⁸ Sylvia Marcos, ob. cit.

Así se empezó a elaborar una nueva perspectiva teórica en el feminismo: la teoría de las intersecciones.⁹ Se habla así de una «matriz de dominación» en la cual se encuentran interconectadas todas esas otras formas de exclusión y despojo. **Se requiere una configuración feminista en la cual el género sea una variable teórica más, pero que no debe ser separada de otros ejes de opresión. Los esfuerzos teóricos y las propuestas prácticas y organizativas en torno a las intersecciones complican, pluralizan y particularizan el significado del concepto «mujer».** Este es el desafío que enfrentan hoy en día las investigadoras y activistas de izquierda que quieren forjar, proponer y construir articulaciones estratégicas por encima de las diferencias teóricas y políticas fundadas en diferencias de raza, etnia, clase y preferencia sexual, para desafiar las definiciones mismas del discurso intelectual, académico y hegemónico sobre el género.

Este «quiebre epistémico»,¹⁰ que abre a una nueva comprensión del feminismo, se inicia con los planteamientos del feminismo cultural norteamericano y sus llamados a la diversidad, en rechazo al feminismo de los setenta al que considera monolítico, elitista y poco abierto a la pluralidad racial y económica. Las analistas y activistas denunciaron el «etnocentrismo clasista» de la teoría feminista dominante,¹¹ exigiendo reconocimiento, poder y respeto para las perspectivas emanadas desde las situaciones sociales y econó-

⁹ Patricia Hill Collins, «La política del pensamiento feminista negro» en Marysa Navarro y Catherine Stimpson, (comp.) *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998 y María Lugones, «Colonialidad y género», *Tabula Rasa*, no. 9, 2008, pp. 73-101.

¹⁰ Doris Lamus, «Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: Un aporte al estado del debate», *Reflexión política*, no. 21, IEPUNAB, Colombia, 2009, p. 114.

¹¹ Norma Alarcón, «The Theoretical Subjects of this Bridge Called y Back and Anglo-american feminism», en Gloria Anzaldúa (ed.), *Making Faces Making Soul: Haciendo Caras*, Aunt Lute, San Francisco, 1990.

micas desfavorecidas de las mujeres «de color» e instaladas en el imperio.¹²

LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES INDÍGENAS: FEMINISMOS ABAJO Y A LA IZQUIERDA.

Rescatar la tradición intelectual feminista, desde «abajo y a la izquierda», implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una **epistemología feminista descolonizada**.

Es crucial reinventar nuevas herramientas conceptuales que den cuenta de las formas específicas que cobra la opresión de género en contextos como el de las indígenas mayas, kichuas, aymaras, mapuches, por ejemplo. Además, cabe plantear varias preguntas: ¿Qué puede aportar el saber producido por un movimiento indígena al feminismo en tanto que teoría social crítica? ¿De qué manera el vínculo entre identidad/fusión comunitaria e identidad de género marca derroteros sobre un movimiento indígena? Esas preguntas invitan a poner a debate el lugar otorgado al género en las agendas políticas de los movimientos sociales que reivindican sus raigambres ancestrales.

Conjuntamente a la redacción de los documentos de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América¹³ las mujeres indígenas organizadas, produjeron colectivamente un documento intitulado «Género desde la visión de las mujeres indígenas». El análisis de este documento —como de otro intitulado «El empoderamiento para garantizar la plena, activa y propositiva participación de las mujeres indígenas»— da pautas para rastrear

¹² Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco, 1987; Audre Lorde, *Sister Outsider*, Crossing Press, Nueva York, 1984 y Min-ha Trinh, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Indiana, 1989.

¹³ Memoria México, *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, Fundación Rigoberta Menchú, 2003.

raíces filosóficas culturales ancestrales a la vez que para revisar las reconceptualizaciones y resignificaciones de ciertos términos feministas que las mujeres indígenas van haciendo. Es un proceso de intercambio, pero sobre todo de apropiaciones filosóficas multidimensionales.¹⁴

La afirmación arrogante de la superioridad de unas formas de conocer sobre otras —y ya no solo de una raza sobre otra, prevaeciente desde la conquista y la colonización de México— está implícita en el «borramiento epistémico y político»¹⁵ de las formas locales de apprehender el mundo que perviven en las cosmovisiones maya en particular y de las Américas en general. En contraposición a estas pretensiones hegemónicas, el movimiento social y político más relevante de nuestro tiempo, el zapatismo, ha construido sus propuestas políticas, sus formas de autonomía y autogobierno, sus objetivos de lucha sobre una recreación de saberes ancestrales mesoamericanos. Como lo afirmara José Saramago en el acto final de una reunión con la comandancia del EZLN, «su propuesta política es otra».

No es de extrañar que, justamente para el zapatismo, la inclusión de las mujeres y su participación equitativa en los puestos de autoridad, su capacidad de asumir responsabilidades en sus comunidades a la par con los varones y su exigencia de un trato digno y respetuoso hacia ellas sean la propuesta política zapatista, en el sentido de que no es «una más» entre prioridades organizadas jerárquicamente. «No sostenemos que la lucha por la tierra es prio-

¹⁴ Sylvia Marcos, «Mesoamerican Women Indigenous Spirituality», *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 25, no. 2, Indiana University Press, Indiana, 2009.

¹⁵ Walter D. Mignolo, *Historias locales/Diseños globales, colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.

ritaria sobre la lucha de género», como lo señalara el subcomandante Marcos.¹⁶

Desde una perspectiva social crítica, lo que emerge del zapatismo en sus prácticas políticas es un principio según el cual todos los énfasis son necesarios e imbricados unos en otros, se interconectan y son interdependientes. No se organizan en pirámides jerárquicas ni tampoco en esquemas binarios. Así se logran evadir los esquemas teóricos basados en las oposiciones centro y periferia o superior e inferior y otras clases de categorías polarizadas que subrepticamente se reproducen en tradiciones filosóficas occidentales dominantes. «Habría que desalambarrar la teoría y hacerlo con la práctica».¹⁷ «Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos monumentales y épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen como irrelevantes para el político y analista de arriba...».¹⁸

Esta es la propuesta política que le da al zapatismo su color y su sabor y se manifiesta como el meollo de una postura que caracteriza los «nuevos» movimientos sociales. Es lo que Carlos Fuentes, en 1994, llamara la primera «guerrilla postmarxista». Al irrumpir en la sociedad y en los imaginarios políticos de entonces, a fines de 1993, el zapatismo incluía una Ley Revolucionaria de Mujeres que, en su parquedad, no deja resquicios para los machismos ni androcentrismos institucionales o cotidianos. A través de los años, esta ley ha sido retomada, re-enfatizada, implementada con persistencia para no desviar la atención y el esfuerzo colectivo de esa propuesta zapatista por «otro mundo y otro camino» con las mujeres como eje.

¹⁶ Subcomandante Marcos, «Parte I, Arriba. Pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría», *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*, CIDECI/Unitierra, Chiapas, 2009, p. 230.

¹⁷ Subcomandante Marcos, ob. cit., p. 33.

¹⁸ Ídem.

Llegamos así a finales de 2007, a los testimonios de las 150 mujeres autoridades zapatistas que compartieron sus experiencias en la Garrucha. Nos hablaron de sus dificultades, y de ese perpetuo caer y volver a levantarse, para seguir con ese proyecto político tan suyo, tan complejo y tan nuevo. Se ha recorrido un largo camino, ya trazado desde el inicio con la ley revolucionaria de mujeres.

Pero tampoco es la propuesta zapatista una propuesta estrictamente feminista. Es una propuesta política. Las mujeres de «color» en Estados Unidos habían elaborado nuevas terminologías, conceptos y demandas que hacían justicia a la particularidad de su opresión. De ahí emergió la teoría de las intersecciones que ha servido para ampliar, profundizar y distinguir los lineamientos de un feminismo de «color» entre las diásporas culturales dentro de Estados Unidos. En los movimientos de mujeres indígenas en México y en América Latina y, específicamente en el zapatismo, emergieron demandas y prácticas en parte convergentes, pero desde otras coordenadas que no son importaciones ni imitaciones del feminismo urbano del norte geopolítico —mexicano o internacional—, ni tampoco restauraciones estrictas de raigambres de cosmovisión ancestral con la dualidad femenino/masculina. Algunas de sus coordenadas epistémicas son notables por sus particularidades forjadas desde los movimientos de mujeres indígenas. Son productos de una interacción dialógica y creativa entre múltiples influencias, herencias, diferencias, contiendas y reclamos. Así es como se dan adentro del movimiento feminista, en permanente creación y recreación. En las comunidades, las mujeres discuten, comparten, reformulan, combinan, cambian o usan estratégicamente los conceptos sociales sobre justicia de género y los términos con los que se habla de ellos. Están además en diálogo permanente con la comunidad internacional y los grupos de mujeres que las apoyan y las visitan.

APORTES EPISTÉMICOS AL FEMINISMO DESDE LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES INDÍGENAS

Los principios filosóficos inherentes a la cosmovisión mesoamericana se podrían relacionar con ciertas coordenadas indígenas y feministas.¹⁹ Las referencias «teóricas» posibles del movimiento de mujeres indígenas en México y en América Latina se nutren de raíces milenarias. Están a la vez en un encuentro con los reclamos feministas, en un flujo y reflujo de discursos, prácticas, uso de términos y de conceptos²⁰ que se entretajan, se cruzan, se confrontan, se separan y se resignifican mutuamente, siempre imbricados unos con otros. Esto ocurre tanto en el campo discursivo propio cuanto en el quehacer de la vida cotidiana y en las prácticas. En este tipo de encuentro, el campo privilegiado para su expresión máxima es el de las luchas de las mujeres indígenas zapatistas. Como mujeres, pobres, entretajidas en colectivos, con filiaciones ancestrales mayas y expuestas a las propuestas feministas, ellas reconocen aportes a la justicia de género, pero, a su vez, son el origen de nuevas propuestas. Estas son formas de concebir un feminismo «indígena» que, por extensión, revitalizan aquellas expresiones del feminismo, urbano, teórico, complejo, pero desterritorializado y pobre en raigambres culturales.

LA ENCARNACIÓN O «CORPORIZACIÓN» DE LA «TEORÍA»

Las formas de concebir lo que podría llamarse su «teoría» feminista se encuentran arraigadas en sus cuerpos y en la materia, materia que forma un conjunto inestable y fluido con la natu-

¹⁹ Sylvia Marcos, «Género y reivindicaciones indígenas», *La Doble Jornada*, no. 5, diciembre de 1994 y Hooks, bell, *Feminist Theory: from Margin to Center*, South End Press, Boston, 1984.

²⁰ Saba Mahmood, «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto», en L. Suárez y A. Hernández, *Descolonizando el feminismo*, Cátedra, Madrid, 2008 y Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós/PUEG UNAM, México, 2001.

raleza y todos los seres que la integran. **No es «teoría» de ideas y conceptos abstractos, de lenguaje simbólico y semiótica. Es teoría hablada, vivida, sentida, bailada, olida, tocada.** «Queremos agarrar con nuestra mano el derecho» (...) «pero agarrarlo con fuerza, con las manos, para que no se escape» dirá, palabras más palabras menos, la autoridad de la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Morelia Chiapas, en junio de 2009. Estas formas de expresión encarnadas, «corporizadas» son características de los discursos y prácticas de los movimientos de mujeres indígenas.²¹

En el mundo mesoamericano, en general y maya en particular, el cuerpo no se opone a la mente. No se define como el lugar de los datos biológicos, es decir de lo material e inmanente y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior. En las tradiciones de las mujeres indígenas organizadas, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. El exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel.²² Entre el afuera y el adentro, existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos. La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando al iniciarse una ceremonia los cuerpos se dirigen alternativamente a cada rumbo o dirección del cosmos. No es un folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos y del cosmos, una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo

²¹ Sylvia Marcos, «Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico», *La palabra y el hombre*, no. 6, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1995.

²² Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM/IIA, México, 1984.

sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia. La nueva vida que se gesta en esos cuerpos toma otra dimensión moral y ética que la vida que puede ser objeto de servicios por el sistema biomédico moderno. Esa «nueva vida», hay que saberla vislumbrar.

El entendimiento y la asimilación de estos conceptos de cuerpo pueden enriquecer y dar un «giro decolonial»²³ al concepto de salud reproductiva y a los esfuerzos feministas por los derechos de las mujeres a la salud. Es teoría y no lo es según como la definimos. No es, por supuesto, un conjunto de principios abstractos, pero es teoría si la consideramos encarnada y como propia de los universos filosóficos que la sostienen, si se acompaña de fiesta y de danzas, recordando así el lejano origen de la palabra teoría en la palabra griega *theoria*, que significaba festival.

El cuerpo y el espíritu, la materia y la mente no están concebidos como mutuamente excluyentes. Se viven como un continuum cuyos extremos son polos complementarios, «opuestos», pero que fluyen el uno hacia el otro. Así, no se puede hacer teoría sin cuerpo y sin acción y prácticas. Es en el ejercicio de los derechos que estos se actualizan y existen y son constituidos, son un reto a la lógica del Estado neoliberal.²⁴ Reclamando y ejerciendo sus derechos, ejercitándolos, desempeñando cargos de autoridad en sus comunidades, así es como las mujeres crean la teoría feminista zapatista. Es «saber hacer» y no «saber sobre», dos formas de construcción de conocimiento, dos epistemes antitéticas.²⁵ Cuerpo y espíritu fundidos.

²³ María Lugones, ob. cit. y Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, *El Giro decolonial*, Universidad Javeriana, Bogotá, 2007.

²⁴ Shannon Speed, *Rights in Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford University Press, Stanford, 2008, p. 37.

²⁵ Sylvia Marcos, *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, CIDECI/Unitierra, Chiapas, 2010.

LA DUALIDAD COMO DISPOSITIVO PERCEPTUAL

Otro referente filosófico para explicar esta conjunción de pares aparentemente opuestos y excluyentes uno del otro lleva a reconocer y redescubrir la serie de dualidades que estructuran el cosmos mesoamericano/maya. No existe solo una dualidad de opuestos complementarios.²⁶ Más bien coexisten múltiples dualidades que se desdoblán, empalman y retroalimentan sin cesar. La dualidad, se podría afirmar, es un dispositivo perceptual mesoamericano.

En el campo político, la dualidad de opuestos fluidos²⁷ puede ser una guía para entender cómo los referentes cosmológicos y filosóficos permiten arreglos, respuestas y soluciones en las prácticas de derechos individuales y colectivos.

Esta dualidad tan reclamada en los documentos, declaraciones y propuestas de las reuniones de mujeres indígenas ha sido, frecuentemente, descalificada por las teóricas/feministas. Instaladas estas en la concepción del sujeto liberal, construido como auto-contenido e individual, están proponiendo la independencia del sujeto «mujer» como ideal de realización personal al margen del colectivo. En las referencias cosmológicas y en las prácticas contemporáneas de las luchas sociales indígenas, no existe el concepto de individuo auto-contenido ni para la mujer ni para el varón. Existe el «nosotros» comunitario.²⁸ Así, no es contradictorio, en esos entornos, exigir a la vez los derechos de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos. En esos mundos, como lo manifestaron los discursos de las mujeres zapatistas en la Garrucha,²⁹ los derechos de las mujeres (conceptualizados como dere-

²⁶ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, UNAM, México, 1983 y Alfredo López Austin, ob. cit.

²⁷ Sylvia Marcos, «Otro mundo, otro camino, feminista», ponencia EZLN, Primer festival de la digna rabia, CIDECI, Chiapas, 2009.

²⁸ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005.

²⁹ Sylvia Marcos, ob. cit.

chos individuales) y los derechos colectivos de sus pueblos van juntos y a la par. No se organizan jerárquicamente, no se prioriza uno sobre el otro. **No retrasa la lucha el que las mujeres también reclamen sus derechos, al contrario, esta demanda completa la demanda de los pueblos.** Simplemente se prosigue enmarcados en esta dualidad de opuestos y complementarios sin priorizar uno sobre el otro. Al respecto, Shannon Speed, entrevistando mujeres de una comunidad de apoyo zapatista, les preguntó si los varones les habían insinuado que ellas deberían esperar para hacer su lucha como mujeres ya que en el momento era necesario un frente común. Obtuvo esta respuesta, después de un largo silencio reflexivo: «Lo opuesto es cierto, es a través de la organización que empezamos a organizarnos, que empezamos a estar conscientes de nuestro derecho como mujeres».³⁰

Este dispositivo perceptual mesoamericano constituye un posible referente para el estudio del género en Mesoamérica. Sin embargo, la omnipresencia de este es tan incluyente que abarca mucho más que el género en el sentido restringido que le dan las académicas y feministas urbanas. Hay que ver más bien el género mesoamericano como la metáfora raíz del universo cosmológico, pero, aun así, solo es uno de los posibles arreglos duales y fluidos en este universo.

Volvamos ahora al concepto de intersecciones definido arriba. Este concepto, originariamente forjado como útil teórico para explicar y orientar las reivindicaciones de las feministas de «color» en el norte geopolítico, puede ser extendido a este otro espacio social de lucha que es el de las mujeres indígenas y en el cual se concretiza esta propuesta teórica no solo discursiva sino práctica. Se habla al respecto de una conjunción entre derechos de las mujeres y derechos de los pueblos, derechos individuales y

³⁰ Shannon Speed, ob. cit., p. 130.

derechos colectivos. Estos, podríamos decir, se conciben en intersección. Si así los definimos, entonces no puede existir el uno sin estar incluido y modificado por el otro. La «matriz de dominación» sería entonces el Estado nación neoliberal que interconecta ambos tipos de derechos de las mujeres, los colectivos y los individuales. Aplicando la teoría de las intersecciones, podría interpretarse lo que se vive adentro de las luchas zapatistas, en los caracoles y en sus comunidades de apoyo.

Y LA PARIDAD CON EL VARÓN

Es importante revisar el impacto del concepto de dualidades fluidas sobre la «lucha de género».³¹ Como es bien sabido, la lucha de las mujeres indígenas busca incorporar a los varones. No se puede concebir como una lucha de mujeres contra o al margen de los hombres. Aunque se expresa como un reclamo y una rebeldía contra situaciones de dominación y sujeción de las mujeres, esa lucha existe a la par, es decir que está subsumida en, y encapsulada por la certeza cosmológica y filosófica de la interdependencia y conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo. Estas características relacionales formadas a través de interacciones sociales exigen que los varones participen también en la «liberación» de las mujeres. No existe un imaginario posible sin ellos al lado. Son una en dos y dos en el todo de la interconexión con los seres de la naturaleza y del cosmos.

El concepto mesoamericano de la relación mujer/varón tenía y tiene poderes generadores y protectores.³² Era y es a la vez un concepto inestable, mutable y fluido. «La cuestión entonces, para la filosofía feminista», dice Teresa de Lauretis, «es como repensar la diferencia sexual dentro de la concepción dual del ser» y añade,

³¹ Subcomandante Marcos, ob. cit., p. 33.

³² Cecilia Klein, (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 2001, p. 188.

«un “dual absoluto” en el cual ambos, ser mujer y ser hombre, serían primarios como “estando ahí desde el principio”». ³³ No hay anulación del uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos y mucho menos una priorización de uno sobre la otra. Parecería que este objetivo y esta búsqueda, esta «complementariedad» forma parte de las referencias cosmológicas ancestrales de los pueblos originarios de las Américas. ¿Cómo inspirar propuestas en la elaboración de una teoría feminista que, sin olvidar los reclamos justos de las mujeres, incorpore estas referencias?

EL EQUILIBRIO COMO EQUIDAD

Frecuentemente, las mujeres indígenas organizadas hablan del equilibrio y de la armonía como el ideal de la relación entre varones y mujeres. El concepto de equilibrio está presente en sus declaraciones y en los Documentos de la Cumbre de Mujeres Indígenas de América, aparece explícitamente elaborado. Propone «...a todos los pueblos indígenas y movimientos de mujeres indígenas una revisión de patrones culturales con capacidad de autocrítica, con el fin de propiciar unas relaciones de género basadas en el equilibrio». ³⁴ Las búsquedas de igualdad que proponen otros movimientos feministas son interpretadas aquí en términos de búsqueda de equilibrio. «Se entiende así la práctica del enfoque de género como una relación respetuosa... de balance, de equilibrio; lo que en Occidente sería equidad». «Los extremos», señala la historiadora mesoamericanista Louise Burkhart, «aunque no tenían que ser evitados completamente, si debían de ser balanceados uno contra el otro». ³⁵ La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico era

³³ Teresa de Lauretis, «The Practice of Sexual Difference and Feminist thought in Italy», Introduction, en *Sexual Difference, A Theory of Social Symbolic Practice*, Indiana University Press, 1990, p. 4.

³⁴ Memoria México, ob. cit., p. 37.

³⁵ Louise Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, 1989, p. 130.

la medida y el medio para lograr el equilibrio. Esta referencia epistémica tan presente en toda el área mesoamericana como ideal de bienestar en todos los ámbitos, inspira formas diversas de vivir la justicia de género en las relaciones entre mujeres y varones.

En las raigambres filosóficas brevemente examinadas aquí, se perfila toda otra forma de concebir la «igualdad» social, económica y política entre varones y mujeres.

LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES MUNDIALES

El movimiento de mujeres del siglo XXI parece haber tomado la ruta de la apropiación de la ciudadanía plena, colocándose como sujeto del porvenir. Experiencias, visiones y propuestas de quienes tienen en común su decisión de luchar contra el neoliberalismo y fraguar la eutopía de un mundo diferente. Es un proceso de ruptura con la autorreferencia académica y un procurar confluencias y articulaciones innovadoras. En este sentido, el enfoque de diversidad y pluralismo expresado tan reiteradamente por las mujeres en las reuniones del Foro Social Mundial son una contribución a la diversificación de las perspectivas y con ello, a la viabilidad de la agenda común.

Las mujeres de las bases de los pueblos del mundo han hecho aportaciones muy significativas a las luchas antisistémicas. Baste recordar a los colectivos de mujeres en países como la India, con centenas de grupos organizados, Bangladesh, Turquía, Irán, las Filipinas, Brasil, Ecuador y muchos más. Esos movimientos se desdoblaron y multiplicaron cambiando la faz de los movimientos sociales. Abonan desde sus localidades a la construcción de un nuevo mundo. Están generando un proceso de reconceptualizaciones en las que su participación ya no es considerada marginal sino básica. Además, estas conceptualizaciones y prácticas tienen que ver con la definición de un nuevo enfoque a las problemáticas que aquejan a las colectividades humanas, como la militarización, el tráfico de

personas, el mercantilismo, las migraciones forzadas y elegidas y las discriminaciones de diverso orden. Están a la orden las conjunciones entre la crítica al neoliberalismo y al patriarcado. A partir de este entendimiento, se han propuesto nuevas prácticas y estrategias tales como la de procurar alianzas con otros movimientos y de ampliar y abrazar otras problemáticas.

Son una contribución para expandir las perspectivas —y no para sustituir otras— y lograr que una agenda común sea viable.

Como en todos los cambios, los contenidos de estas reflexiones desde las mujeres, reflejan también una visión crítica de ciertas contradicciones y prácticas patriarcales que se resisten a desaparecer. Especialmente, aquella que pretende relegar las cuestiones de género como un asunto solo de mujeres, considerándolo, muchas veces, secundario, mientras el movimiento de mujeres esta afanándose en pensar y proponer alternativas que atañen a todos y todas. Se han producido análisis y propuestas de orden integral.

Múltiples movimientos, redes, organizaciones han fortalecido espacios de debate e intercambio con propuestas prácticas y estratégicas. Son las energías del cambio que caracterizan las luchas sociales contemporáneas. Baste referirse aquí solamente a algunos movimientos y redes internacionales —abajo y a la izquierda— como la Marcha Mundial de Mujeres, La Red de Mujeres Transformando la Economía, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, movimientos todos que buscan establecer ejes transversales.

Reconocemos que la presencia de mujeres indígenas en las filas del EZLN contribuyó a legitimar la participación política e insurgente de las mujeres, no solo en México, sino en el mundo entero. Aun sin que se lo propusieran explícitamente, fue una incitación a recobrar y reafirmar el sentido político amplio de las luchas feministas. Hizo dar un salto a muchas organizaciones hacia los esfuerzos en contra del sistema capitalista. **Ayudó —como colectivo de**

mujeres – a deslindarse del feminismo que solo ve la subordinación a los varones y deja de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje que destruye no solo al planeta, sino toda posibilidad de supervivencia humana en armonía y justicia. Es toda una crítica radical al racismo, al patriarcalismo y al capitalismo.

NOTA DE LA AUTORA

Varias pensadoras feministas mexicanas han hecho aportes invaluable a la teoría feminista. Recordando que el feminismo tiene un historial descentralizado y horizontal, y que, como tal, está formado en la pluralidad y recoge posturas múltiples, diversas y a veces contradictorias, es imposible cubrirlas adecuadamente en este espacio. Remito al lector a obras sobre el pensamiento feminista. Entre otras: *Las ideas feministas latinoamericanas*, por Francesca Gargallo, Ediciones desde Abajo, 2004.

Y al estudio *De lo Privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, coordinado por Nathalie Leblon y Elizabeth Maier, publicado por Siglo XXI, en coedición con LASA y UNIFEM, en 2006. Invito especialmente a descubrir a una de las precursoras pensadoras y activistas feministas de principios del siglo pasado: Concha Michel.

Todo el andamiaje teórico feminista que emerge desde 1949 con Simone de Beauvoir, con su afirmación de que la mujer no nace, sino que se hace, es recogido por Gayle Rubin³⁶ quien introduce la categoría sexo-género. Ella asigna al sexo biológico (dualidad macho/hembra) unas determinaciones inscritas en la «naturaleza» y en la fisiología humana, mientras que el género es el repertorio

³⁶ Gayle Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy of Sex”» en Rayna R. Reiter, (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, Monthly Review, Nueva York, 1975.

de conductas aceptadas socialmente vinculadas a un sexo determinado (dualidad varón/mujer).

En 1982, en *El género vernáculo*, Iván Illich³⁷ contrastó dos tipos de dualidad que tienen ambas que ver con las diferencias entre hombres y mujeres, pero insistiendo en los sentidos radicalmente opuestos de ellas. La primera, el género, vernáculo porque propio de un lugar, es el principio organizador fundamental de casi todas las sociedades premodernas y da su particular color de género no solo a las mujeres y los hombres, sino también a los tiempos y los espacios, las herramientas y los modos de hablar. El sexo, católico, es decir universal y, hoy, económico, postula un ser humano neutro dotado de caracteres sexuales secundarios. Según Illich, el proceso de modernización es inevitablemente un paso de un tipo de dualidad a otra y el capitalismo es el predominio del sexo económico.

Butler, a lo largo de toda su obra, ha ido desmontando la categoría binaria míticamente afincada en la fisiología sexual e inevitablemente natural: se es macho o hembra por características genitales. En contraste, todos los repertorios culturales aceptados son de varón o de mujer y conforman el «género». Desafortunadamente, a pesar de las múltiples matizaciones y sofisticaciones posteriores en un variado abanico de posturas que se aproximan, lo reformulan, lo desarrollan y aun lo critican, este andamiaje sexo-género ha quedado como el inevitable e invulnerable referente binario de un gran número de teorizaciones feministas. Si empezamos con este referente, descubrimos que, con el oído atento, la escucha cuidadosa e informada, no podemos reducir los discursos sobre el género en las voces de mujeres indígenas a esta fórmula sexo-género de categorías mutuamente excluyentes.

³⁷ Iván Illich, «El género vernáculo», en *Obras Reunidas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

Joan Scott,³⁸ usa el género como una categoría analítica y sostiene que «el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos» y «una forma primaria de relaciones significantes de poder». El género tiene en la definición de Scott, cuatro aspectos o dimensiones en que es particularmente útil, 1) lo simbólico, 2) la dimensión conceptual normativa, 3) nociones políticas, instituciones y organizaciones sociales, 4) la dimensión subjetiva de género.³⁹

La noción de género es introducida por las feministas académicas norteamericanas como categoría analítico-política y, luego, reintroducida en el discurso de los organismos internacionales, especialmente en los de cooperación, como concepto técnico, es decir, supuestamente neutro, a finales de los años ochenta e inicios de los noventa, época en que llega con fuerza a América Latina, por ejemplo, encapsulado en los eslóganes «género y desarrollo», «mujer y desarrollo», rápidamente apropiados por el aparato discursivo de los organismos internacionales económicos y políticos del *establishment* del desarrollo y sus contrapartes del sur.

³⁸ Joan Scott, «El género una categoría útil para el análisis histórico», en James Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género*, Alfons el Magnanim, Valencia, 1990.

³⁹ Joan Scott, ob. cit., pp. 44-49.



BERTA CÁCERES*

Tenemos el desafío de seguir concretando esta rebeldía

Discurso pronunciado en el VII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios. La Habana, 2007

Mi nombre es Berta Cáceres Flores. Yo soy del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), soy de la zona sur occidental de Honduras, territorio lenca. Un saludo fraterno desde ese pueblo que lleva el espíritu de Iselaca y Lempira. Estamos muy agradecidos por habernos invitado a compartir un poco con ustedes.

Nuestra organización aglutina a 400 comunidades, en su mayoría lenca, organizaciones también de mujeres, de jóvenes y campesinas. Son comunidades que se han venido enfrentando a una

* Fue una líder feminista y ambientalista, defensora del pueblo lenca, integrante del COPINH. Asesinada el 2 de marzo de 2016 por enfrentar a los poderosos de su país y a la construcción de una hidroeléctrica en territorio lenca. Los asesinos fueron condenados, pero hasta hoy la justicia no llevó a juicio a los autores intelectuales de este crimen político.

dura realidad ya de más de 500 años, viviendo la marginación, el desalojo, el saqueo, la imposición de los ajustes estructurales de la privatización, por la enorme presencia e intervención de las transnacionales que impulsan la privatización del agua, de la tierra, del bosque. Ante ello, las comunidades han tenido que luchar.

Ahora y muy fuertemente, la lucha es contra la explotación minera. Han llegado transnacionales europeas, canadienses y de Estados Unidos, amenazando terminar con la vida, los territorios, el agua, la salud. También nos estamos enfrentando a la amenaza de construcción de grandes represas hidroeléctricas impulsadas por las transnacionales y organismos financieros como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial, la Unión Europea, la USAID y otros. Honduras se ha planificado dentro de lo que es el Plan Puebla-Panamá (PPP) —que, como nos dijo una compañera, ya no es «Panamá» sino «Putumayo»—. En Honduras está prevista la construcción de más de 50 represas hidroeléctricas. Solo en mi departamento, que es muy pequeño, se pretende privatizar todos los ríos que hay para construir represas y, a la par, poner las mineras para explotar oro, plata, ópalos y otros metales y minerales.

También nos estamos enfrentando a la presión del gobierno de Estados Unidos por impulsar los monocultivos para lo que ellos llaman biocombustible, el etanol. El maíz ha aumentado en más de un 100%, pero ahora ya no vamos a tener ni el maíz pues va a ser para que coman los vehículos. Además de eso, la industria turística agrede constantemente las regiones y los territorios indígenas y negros en Honduras. Todo eso pasa en el marco del PPP: los tratados de libre comercio (TLC) firmados en Centroamérica (con excepción de Costa Rica, que esperamos que con el referéndum no pase), el TLC firmado con Estados Unidos, y ahora viene otro con la Unión Europea.

Hemos luchado y hemos definido nuestras propias formas de lucha, legalizadas por nosotros y nosotras mismas.

Otra forma de dominio es el patriarcado, con un triple peso para las mujeres: por ser mujeres, por ser indígenas, por ser pobres. Ante este panorama, nuestra organización en la comunidad no se ha quedado de brazos cruzados. Hemos luchado y hemos definido nuestras propias formas de lucha, legalizadas por nosotros y nosotras mismas. Las manifestamos de diversas maneras, sabiendo que la articulación es un imperativo más que urgente para todos nosotros.

Con ello, también quiero decir que eso no es fácil, porque también requiere audacia de nuestras organizaciones y nuestro movimiento. Todavía estamos marcados por conceptos de una ideología «x» muy particular, que está sin entender los múltiples colores, formas, diversidad que tienen nuestras comunidades, nuestras expresiones, nuestra lucha, nuestra resistencia. No queremos que la articulación sea algo solamente declarativo, algo nada más que teórico, lírico. Nosotros queremos que esa articulación se concrete respetando nuestras autonomías, nuestras formas de lucha, nuestros métodos, los que cada organización y movimiento definan, entendiendo que hay cosas más fuertes que nos unen.

Como una organización de base, vemos un desafío: las estrategias de los organismos financieros internacionales nos están creando un paralelismo, lo de llevar a las discusiones temáticas las organizaciones, sean indígenas o no. Esto hace débil nuestros movimientos, porque ellos tienen un gran poder de cooptación. Lo podemos ver incluso en organizaciones que llegan a las cumbres indígenas, financiadas por el Banco Mundial y por el BID. Son organizaciones que están negociando, a nombre de las comunidades, nuestras riquezas y recursos. Ellos tienen una estrategia para debilitar esos esfuerzos auténticos de nuestras luchas.

La articulación verdadera se da en la oportunidad concreta que nos da la lucha y la resistencia. Nosotros no lo entendemos de otra manera. El momento cuando estamos luchando y resistiendo es la mejor oportunidad para articularnos. También debemos decir que una cosa importante para nosotros es la comprensión del desafío estructural, y comprender la vasta lucha que significa estar ante ese desafío estructural que todavía, en nuestras comunidades, organizaciones y movimientos, no terminamos de entender.

También tenemos fortalezas, y una es la acumulación de una resistencia histórica, vieja, antigua que se sigue manifestando de diversas maneras. Nosotros lo hemos hecho históricamente como pueblos indígenas, como comunidades, no importan las fronteras que nos hayan trazado, en la solidaridad histórica que ha habido en el pueblo centroamericano. Eso se expresó en el tiempo de insurrección armada y ahora se expresa en la lucha en defensa del agua, del bosque, de la tierra. No lo vemos como algo que nos divida sino, más bien, como algo que nos une, con líneas de lucha estratégicas de nuestra región.

Podemos decir también algo que nos frena todavía, que es esa realidad en que vivimos, es la carga de las dinámicas propias de nuestras organizaciones, y encima de eso la represión. La mayoría de nuestra gente no sabe leer ni escribir o tiene muchas dificultades; está la pobreza, la necesidad de sobrevivir. Esa es una reflexión interna y, al mismo tiempo, tiene que ver con esa situación externa que padecemos y no la podemos desconocer. También nos frena cuando tenemos que enfrentar las situaciones de compañeros presos, torturados, asesinados, lo que nos impone una dinámica y esfuerzos triples.

Al mismo tiempo, está la presión que ejercen las transnacionales y los organismos financieros sobre nuestros territorios, con sus proyectos mentirosos e hipócritas, que mientras hablan de directrices de pueblos indígenas y no sé qué, ellos mismos están financiando

préstamos para el saqueo de nuestras riquezas, de nuestra cultura, de nuestro conocimiento.

Otro desafío que tenemos es mantener la vigencia de nuestras posiciones, siendo coherentes con las luchas y demandas de las comunidades, coherentes con la fuerza histórica que ha demostrado nuestro pueblo, con sus capacidades y talentos. Tenemos el desafío de seguir concretando esa rebeldía.

Nosotros en el COPINH hemos hecho algunas luchas que a veces no se han visto bien, pero al fin y al cabo no nos importa si ellos las miran bien o mal. Son expresiones de lucha, por ejemplo, tomando y expulsando industrias explotadoras. Tenemos más de 30 industrias que explotan el bosque en nuestra zona. Hemos detenido a más de diez represas hidroeléctricas que conducen a la privatización no solo del agua, también de la energía. Le hemos derribado la infraestructura inicial de esos megaproyectos porque, decimos, no vamos a estar solo quejándonos. Es ahora, ahorita, que tenemos esa oportunidad de enfrentarnos. Hemos hecho decomiso popular de madera, decomiso popular de semilla transgénica, y se las hemos ido a tirar a los bajos del Congreso, les hemos metido fuego. Hemos hecho ocupaciones de embajadas, del Congreso Nacional, de la Casa Presidencial. Esas son formas de articulación no solo de nosotros, como COPINH, sino con otros pueblos indígenas y negros de Honduras, otras organizaciones fraternas.

Nosotros creemos que otro gran desafío es la construcción de una fuerza que impulse esas luchas. Eso nos hace falta todavía, no solo teniendo una práctica, un hacer, sino también con nosotros y nosotras mismas dando el fundamento teórico que ya tenemos pero que todavía nos falta comprender más. Reencontrándonos. Creando. Pariendo nuevas cosas. Recordando de dónde venimos y teniendo presente la lucha de siglos. Poniéndole esa razón de ser a nuestros movimientos, a nuestras resistencias, con toda su identidad, su cosmovisión, su fuerza, su debate, sus análisis y sus

propuestas, sus coincidencias y diferencias también, porque tenemos que reconocer que no estamos uniformados.

Necesitamos de manera sólida (o, como decía el compañero Suárez, «como una roca») la formación de nuestros pueblos como sujetos políticos sociales, articulando los que estamos en la calle, en las tomas, para que, además de las prácticas, logremos sistematizar con claridad y mayor vigencia nuestros fundamentos teóricos, políticos y culturales apegados a ese *ser* que somos y a ese *hacer*. Y que vaya más allá de las reflexiones, de la teoría, más allá de las declaraciones. Que concretamente desmontemos el capitalismo, el patriarcado, la discriminación, el racismo. Desde un movimiento de base comunitario, hemos dado un salto a la articulación nacional e internacional que no ha sido fácil. Pero nos comprometemos con la disposición de seguir construyendo, recreando, fortaleciendo, pariendo.

Gracias. Buenas tardes, compañeros.

FANNY EDELMAN*

Feminismo y Marxismo

Fragmentos de *Feminismo y Marxismo. Conversación con Claudia Korol*

Durante el siglo xx, en América Latina, ha habido cambios considerables en el rol de la mujer. ¿Qué es lo que más le impacta en este sentido?

Para mí es evidente que la mujer se ha afirmado no solo como sujeta social, sino también como sujeta política e histórica.

Bastan algunos ejemplos: el papel de las mujeres en los horribles años de las dictaduras genocidas que asolaron toda nuestra subregión. Miles y miles se hicieron visibles, abandonaron el ámbito privado y salieron a pelear por los suyos. Ejemplos paradigmáticos, emocionantes, comprometidos, son entre nosotras/os, las Madres y las Abuelas de Plaza de Mayo, las miles y miles de mujeres que nutrieron las organizaciones de Derechos Humanos para reclamar la aparición de sus seres queridos, de sus compañeros de aula o de trabajo y que continúan desde hace más de un cuarto de siglo con el mismo fervor, con la misma decisión, en nombre de la memoria, exigiendo verdad, justicia y castigo.

* Fundadora y presidenta del Partido Comunista de Argentina (PCA). Participó como voluntaria en las Brigadas Internacionales en defensa de la Segunda República Española. Fue pionera y precursora de las luchas femeninas en los siglos xx y xxi. Recibió en marzo de 2011, poco después de cumplir 100 años, la Orden José Martí, la más alta distinción que confiere el Consejo de Estado de la República de Cuba.

Pero hay mucho más: las Madres se han transformado en una fuerza política indudable, en una fuerza que enriquece el combate cotidiano de nuestro pueblo por otra patria, por otra vida.

En nuestro continente, miles de mujeres en armas se formaron en las guerrillas de Guatemala y El Salvador. Son hoy más del 30% de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. En Nicaragua, estuvieron en las primeras filas de la insurrección contra la dictadura de Somoza. En Chiapas protagonizaron una verdadera sublevación de género en las filas del Ejército Zapatista de Liberación, y hoy, en el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil, entre los campesinos de Paraguay, en las comunidades de los pueblos originarios de Ecuador son una fuerza indiscutible. Como lo son en Bolivia, y en nuestra patria, desde la Patagonia mapuche, a través de toda nuestra geografía, hasta los montes nortños.

Pero no solo persisten en reclamos indeclinables. Pienso que hay algo más profundo. Hay otra actitud ante la sociedad de hoy y ante el futuro. Hay una voluntad de ganar nuevos horizontes, de horizontes revolucionarios, de ser parte de un proceso que tiene sus raíces en las mejores tradiciones libertarias de nuestra historia.

Agregaría que no podemos ignorar un compromiso mayor de las mujeres de toda nuestra América con la actividad política.

Si esto es así, ¿podemos formular un programa que no destaque las causas específicas que determinan la subordinación de la mujer y nuestras propuestas para resolverlas? Creo que merece una respuesta urgente de parte nuestra.

Vuelvo a tu pregunta sobre género y clase. Recuerda que el concepto de género comenzó a introducirse en las ciencias sociales hacia mediados de la década del cincuenta. En el movimiento que comenzamos a desplegar diez años antes y al que las comunistas consagramos nuestro trabajo entre las mujeres, los conceptos de clase y género, en términos generales, podríamos decir

que estaban implícitos en su programa cuando reclamábamos la igualdad económica, política, jurídica y cultural de las mujeres, así como el ejercicio pleno de sus derechos civiles, pero lo hacíamos sin sustento teórico.

Abordábamos los problemas más urgentes de las trabajadoras del campo y de la ciudad, de los sectores más agredidos de la sociedad: el derecho al pan, a la salud, a un techo digno, luchábamos contra la carestía de la vida; por las reivindicaciones de la trabajadora de la ciudad y el campo, obreras industriales y rurales.

Una intensa labor de solidaridad con los presos políticos y sociales, extensiva a los y las que padecían en las mazmorras de las dictaduras de Paraguay, España, Portugal y Grecia, eran parte de nuestro programa antimperialista, de defensa de la soberanía de nuestra patria y de la paz mundial.

Ten en cuenta que inmediatamente de constituida la Unión de Mujeres de la Argentina (UMA), de la que las comunistas fuimos uno de sus principales puntales, fue permanentemente perseguida y hostigada por los represores de turno, no solo durante las dictaduras que ensombrecieron nuestro país, sino también durante espacios de democracia formal. Persecuciones permanentes, cárcel, clausura de nuestros locales, control policial de nuestros congresos, en fin, todo tipo de intimidaciones que afrontamos sin desmayo.

La mayoría de sus asociadas, mujeres de los sectores populares, ajenas a toda reivindicación feminista, exigían respuesta a su dolorosa realidad cotidiana. Para tantas era y es una penosa aventura vivir o sobrevivir y el combate por la supervivencia era y es un factor determinante en su acción, que contiene una gran fuerza política, una fuerza notablemente creadora.

Para mí, las mujeres constituyen un elemento esencial del cambio, con su particular sentido de la resistencia y la solidari-

dad, una resistencia que se manifiesta — en muchos casos aún sin percibirla — contra el sistema.

¿No son admirables las piqueteras de Cutral C6, de General San Mart6n, de General Mosconi, de Tartagal, de La Matanza, sustrato de resistencia y solidaridad, que se alzaron contra el estigma neoliberal del desempleo, tantas de ellas madres solas que nutren las filas del movimiento de desocupados que se extiende por todo el pa6s? Son admirables, como lo son, las que pelean como leonas en las ocupaciones de tierras, las que protagonizaron la heroica, valiente y creativa rebeli6n de Corrientes. Las que encabezan la lucha contra el gatillo f6cil, se movilizan contra la contaminaci6n del medio ambiente o la discriminaci6n racial. Las empleadas de Aerol6neas Argentinas, envueltas en la insignia patria, reclamando y defendiendo nuestro patrimonio y nuestra identidad nacional mal vendida al mejor postor.

Luchan como lo hicieron antes, las mujeres de los ingenios tucumanos impidiendo el cierre de las fuentes de trabajo de los suyos, las esposas de los ferroviarios y metal6rgicos en huelga junto a sus hombres, las adelantadas de las puebladas de Rosario y la Capital, las docentes de la hist6rica Marcha Blanca del explosivo santiagazo, las que organizaron las batallas contra la carest6a de la vida y «no pague la luz» y las marchas por Mar6a Soledad y tantas otras manifestaciones de resistencia y de combate. Orgullosamente, puedo decirte que en todo aquel periodo la UMA siempre estuvo presente.

Todas se han hecho no solo m6s y m6s visibles para la sociedad, sino que tambi6n su presencia expresa un grado m6s alto de subjetividad colectiva y eleva su papel en el combate obrero y popular ante la agresi6n creciente de un sistema insolente y brutal.

Coincidir6s conmigo en que, **sin conocer su condici6n de g6nero, cada una de ellas lo practica y se afirma como sujeta social cuando trasciende el 6mbito privado y se apodera de la**

acción pública. ¿No son ya el símbolo de una nueva mujer que nace en ellas? Cuánto coraje, cuánta fuerza nos transmiten esas vidas que combaten por una verdadera vida.

Yo agregaría una experiencia muy interesante: el Movimiento de Mujeres Agropecuarias en Lucha, que agrupó a esposas de productores o a jefas de explotaciones agrarias afectadas por acciones judiciales que los despojaban de sus campos y pertenencias y las llevó a organizarse. Es un notable ejemplo de un precipitado paso del ámbito privado al público. Con gran creatividad y combatividad, encabezaron el *tractorazo* del 8 de marzo de 1996, ocupando la Plaza de Mayo, exigiendo al poder político respuesta a sus justas demandas, dando origen o un movimiento de resistencia de singulares características.

Teniendo en cuenta la distancia en el tiempo y en los objetivos, nuevas María de Alcorta arrojaron el delantal y asomaron a la arena política y social del país tomando en sus manos la lucha por sus reivindicaciones.

Pero, de la acción puramente reivindicativa, ese Movimiento, en un notable y acelerado proceso de toma de conciencia sobre los condicionamientos de la política oficial a las exigencias del Fondo Monetario Internacional y de la entrega del país a los intereses monopólicos nacionales y transnacionales, profundizó su discurso y se radicalizó.

Surgió así una expresión social, política y útil en áreas donde la mujer sufre todo tipo de discriminación, que no se había manifestado hasta entonces, agregando fuerzas a la resistencia.

Por otra parte, no conozco un evento masivo tan original como el Encuentro Nacional de Mujeres que desde 1987 se realiza anualmente, en cuya gestación estuvo la UMA y que merece de nosotras un examen exhaustivo. He seguido los debates de los talleres de los sucesivos Encuentros y se advierten de año en año avances cuali-

tativos, no solo en los diagnósticos sino también en las respuestas que dichos diagnósticos generan.

¿No nos está diciendo que algo muy hondo bulle en la conciencia de sus participantes? ¿No sería necesario estudiar en el ámbito local y provincial la posibilidad de ir agrupando a aquellas mujeres que más decididamente se pronuncian porque sea valorada su condición de género para comenzar a articular —feministas, grupos e individualidades— sus coincidencias y derivar en una fuerza organizada?

Acaso, ¿todas no reclamamos el derecho a engendrar un mañana redentor y forjar nuestro futuro? Es una interrogante que me hago y te hago, Claudia.

La UMA, que fue parte indivisible de esos encuentros, me dio —mientras estuve en ella— ejemplos maravillosos de combates de gente sencilla y hermosa que salió a la calle una y mil veces para reclamar soluciones válidas a sus demandas y en su lucha cotidiana afirmó su autoestima, elevó su conciencia, y se incorporó a la acción política, a las filas de nuestro partido, decidida a trabajar para que la vida le perteneciera. La UMA indudablemente es parte de la historia de medio siglo de nuestro país.

Mis largos años en sus filas —como expresé en 1997, en el Congreso del Cincuentenario— me permitieron ahondar en los laberintos más profundos del dolor de nuestras mujeres; pero también en su fuerza, en su dignidad, en su conciencia, en su voluntad de defender la vida, para cambiarla y de cambiarla para defenderla. Una divisa que tiene hoy más significado que nunca. Cambiaría —decía entonces— desde los pobres, desde los oprimidos y excluidos, desde los científicos y los trabajadores del Instituto Malbrán y los docentes de la Carpa Blanca, desde las/los jubilados y las urgencias de nuestra juventud amenazada de «ausencia de futuro», desde nuestras hermanas y hermanos de los pueblos originarios, desde los cuatro millones de niños/as y adolescentes

que tienen sus necesidades básicas insatisfechas. Con todos ellos, y las fuerzas sociales y políticas dispuestas a actuar en favor del cambio, podemos vencer a la desesperanza. [...]

Pienso que deberíamos poder expresar en nuestro discurso a las mujeres que cuando cuestionamos en cada toma de tierra, en cada corte de ruta, en cada lucha contra la explotación, la impunidad, la marginación y la exclusión, estamos impugnando una política que agrava, perpetúa y profundiza las desigualdades sociales, en un país expropiado por el gran capital transnacional, infectado de injusticia, de racismo contra nuestros hermanos y hermanos de los países vecinos, racismo que nos agrede o nosotros mismos; una política que destruye el trabajo, la salud, la educación, que priva de futuro a la juventud, incuba las enfermedades de las miserias, transfiere por generaciones la pobreza y la indigencia, destruye la familia, en definitiva, hace de la vida solo desdicha y desventura.

Eduardo Galeano nos lo dice como él solo sabe decirlo: «en el mundo sin alma que se nos obliga a aceptar como único posible no hay pueblos sino mercado, no hay ciudadanos sino consumidores, no hoy naciones sino empresas, no hay ciudades sino aglomerados, no hay seres humanos sino competencias mercantiles».

¿No nos está diciendo Galeano, Claudia, que no podemos dilatar más la búsqueda de algo nuevo que reúna tantos combates aislados, que trueque tanto dolor en esperanzas? ¿No ha llegado el momento de crear un movimiento popular de mujeres donde los problemas de género sean un eje de su acción afluyente de una alternativa política realmente superadora? ¡Cuánta fuerza podría sustentar un movimiento fundado en el decoro humano, en un profundo sentido de justicia, unidas hombro a hombro, rompiendo las cadenas que aprisionan el pensamiento, la conciencia de tantas mujeres y también de tantos hombres, que responda a nuestros

sueños personales y sociales de libertad, donde impere la cultura de la solidaridad, de la fraternidad y la dignidad!

¿Por qué insisto en los reclamos de género? Porque creo que adquieren una nueva dimensión y que temas hasta ayer ignorados están hoy en la mesa de debate, como la feminización de la pobreza y el trabajo, los derechos reproductivos entendidos como libertad responsable de procreación, la despenalización del aborto, la violencia en todas sus manifestaciones, el derecho de la mujer a su sexualidad y el respeto de las preferencias sexuales, su participación equitativa en todos los puestos de dirección y en todas las estructuras del poder y el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres y de las niñas como parte inseparable de los derechos humanos universales contenidos en la Carta de las Naciones Unidas. Son temas trascendentes para todas/os, temas ineludibles que deben penetrar en nuestra subjetividad y darles francas respuestas.

Sin embargo, hay quienes pretenden hacer retroceder la rueda de la historia. El inefable Francis Fukuyama, el politólogo norteamericano que en su libro *El fin de la historia* intentó deslegitimar la utopía y sancionar el imperio absoluto del capitalismo más injusto y perverso de fin del siglo xx y comienzos del xxi como única alternativa para el género humano, en su reciente libro, *El fin del orden*, del cual conozco algunos extractos, propone hacer regresar a la mujer al claustro del hogar ya que, a su entender, la decadencia de la familia nuclear es la más terminante expresión de la crisis que afecta al mundo actual. La igualdad de salarios y el control de la natalidad, según su tesis, independizan a las mujeres de los hombres y, en consecuencia, hay que impedir que despliegue sus capacidades y conseguir que se dedique al ámbito privado.

El señor Fukuyama ejemplifica con lo que sucede en los países asiáticos, partiendo de Japón, donde gracias al rechazo de esas

sociedades a la igualdad entre los sexos, según él, carecen de problemas sociales. Se trata, entonces, de recuperar el «orden perdido» y marginar a las mujeres del mercado del trabajo y de su libertad responsable de procreación. Desconoce este autor la potencialidad del movimiento de mujeres de dicho país que viví personalmente, donde convergen una decidida acción contra el régimen patriarcal y el combate contra la proliferación de armas nucleares.

Un tufillo fascistoide se desprende de estas opiniones que pueden asociarse a la política que se desplegó en la Italia fascista, la Alemania nazi y la España franquista.

BRENY MENDOZA*

El esfuerzo por producir pensamiento feminista latinoamericano

Introducción al libro *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*

Esta recopilación de artículos recoge la trayectoria de mi pensamiento de un poco más de una década. No aparecen en el libro en el orden de su escritura. Se agruparon como quien arma un rompecabezas, buscando las piezas que mejor encajaban en el marco de temas más amplios. Mi pensamiento (que no es el orden del libro) comienza con una preocupación por el rumbo que tomaron los feminismos latinoamericanos en los años noventa. Me refiero a su giro estadocéntrico y su «ONGización», como se le llama a la metamorfosis que sufre el movimiento cuando pasa de ser una corriente antiautoritaria y de contracultura dentro de la sociedad civil a un ente colaborador con el Estado y el aparato de desarrollo. En aquel momento, sin embargo, mi preocupación no se centró exclusiva-

* Feminista y académica hondureña. Realizó un doctorado en Desarrollo Internacional y Estudios de la Mujer, en la Universidad de Cornell, en 1994. Posteriormente obtuvo un posgrado en Ciencias Políticas, Sociología e Historia en la Universidad de Ruprecht-Karl de Heidelberg, Alemania, y tiene, además, una Maestría en Ciencias Políticas de la Universidad Libre de Berlín. Actualmente es profesora asistente en los departamentos de Ciencias Políticas y Estudios de la Mujer de la Universidad de California. Es acuciosa investigadora sobre el feminismo en Honduras y Centroamérica. Un artículo suyo, sobre el mestizaje, apareció en el número 42 de la revista *Mesoamérica*, cuya edición está dedicada a Honduras.

mente en su colaboracionismo con el Estado. Después de todo, se podía argüir que era casi inevitable y quizás imprescindible interpelar al Estado en aquella coyuntura; que se debía operar junto o dentro del Estado para realizar cambios necesarios en la legislación para reducir la violencia contra las mujeres y las enormes desigualdades de género en todos los ámbitos sociales; que esa colaboración con el Estado hacía posible beneficiar a más mujeres y abrir las puertas para transformar el propio Estado desde adentro. Todo eso era posible argüir dentro de una lógica de una *real politik* luego de vivir en dictadura, algo que no es para nada desdeñable dentro del quehacer político.

Para mí, lo más preocupante era más bien la visión de túnel que a todas luces manifestaban los movimientos feministas hegemónicos de la región en sus análisis del estado neoliberal, simplemente porque no tenían a su alcance un pensamiento crítico que pusiera en cuestión los matices coloniales, racistas y heteronormativos de los nuevos estados capitalistas en su supuesta transición democrática. Las feministas de los años noventa entraban a negociar con el Estado con poca sofisticación, no contaban ni siquiera con fragmentos de una teoría política feminista local que guiara su práctica. La falta de pensamiento teórico condujo, en casos extremos, a la colaboración con Estados autoritarios. Este fue el caso de las feministas peruanas bajo Fujimori, quienes se vieron inmiscuidas involuntariamente en un programa estatal de salud reproductiva que sometía a mujeres pobres indígenas a esterilizaciones forzadas. El caso peruano fue sintomático de todo lo que estaba sucediendo en esos años en toda la región, dentro de los movimientos feministas. Hizo visible todos sus puntos ciegos.

En primer lugar, puso de manifiesto la carencia de herramientas teóricas para comprender el terreno político que se pisaba. **Las feministas peruanas, y las latinoamericanas en general, muestra-**

ban un intenso activismo político, pero descuidaban el desarrollo de un pensamiento político propio. En segundo lugar, sus esfuerzos se agotaban en los discursos sobre derechos: del derecho «a tener derechos», a construir ciudadanía y a una política de presencia; pero estos discursos estadocéntricos de corte liberal que echaban por la borda sus raíces más marxistas y dependantistas estaban desprovistos de un análisis del Estado que ayudara a prever los peligros de negociar con un Estado que se perfilaba neoliberal.

Ello no solo llevó a transar con gobiernos autoritarios como el de Fujimori, sino que construyó un feminismo asentado en un liberalismo codificado como proyecto de la modernidad occidentalista deslindado no solo de las realidades históricas de los países, sino que enmarcado dentro del orden simbólico del mestizaje. Muchos otros movimientos feministas de la región optaron, como en Perú, por desarrollar sus políticas dentro de una lógica liberal, desarrollista y modernizante. Estas posturas denotaron en gran medida los intereses de clase de los feminismos hegemónicos de la época, pues evidentemente se trataba de feminismos urbanos, clasemedios, de mujeres con educación universitaria occidentalizante, la mayoría blancas y mestizas, que buscaban compartir privilegios con los hombres de su clase y orientación política. Pero también dejaron ver una ceguera histórica, es decir, una ausencia de memoria larga que recordara cómo se habían sembrado las raíces del «Estado-nación». Sobre todo, mostraban una falta de sensibilidad hacia las jerarquías raciales que constituyen el Estado, que se estructuran desde el Estado y desde el seno de las sociedades latinoamericanas. Se veía más o menos el entramado de género en las estructuras de poder, pero se obviaba el carácter capilar del racismo que subyace en nuestras sociedades.

El vocabulario de derechos reproductivos, sexuales y de autodeterminación que se utilizó hasta la saciedad partió de principios

liberales de derechos individuales y ciudadanía que solo tenían sentido en un ámbito de negación de lo colonial, lo racial, lo capitalista y lo imperial; era un punto de vista que competía con la propia experiencia histórica e incluso con las vivencias cotidianas. No se reparaba ni se cuestionaba que estos principios, históricamente, requieren que nos olvidemos de nuestra condición de colonialidad; se olvidaba que el sustrato de los principios liberales no solo dicta la exclusión de género, sino que necesita la exclusión racial y de clase para su realización. La visión estrecha que se tenía de género en esos años llevó a una sistemática borradora de la opresión racial del análisis y la política feministas; las hizo ciegas a la racialización de las políticas reproductivas y sexuales del Estado, pero también a sus propias prácticas de racialización. En este sentido, el problema no radicaba solo en la incapacidad de detectar el género o la raza, sino en la resistencia colectiva de las feministas a reconocer la diferencia que produce la estratificación racial en la opresión de género en condiciones de colonialidad en América Latina.

El liberalismo feminista latinoamericano de los años noventa no estaba para nada en condiciones de entender la sinergia que se daba entre los sistemas de opresión de raza, género, clase y heteronormatividad dentro de la colonialidad de poder. Le faltaban las herramientas teóricas. Por eso se limitó a la demanda de derechos y reconocimiento formal-legal por parte del Estado, contribuyendo de esa manera a una sistemática disociación de la opresión de género de otras formas de opresión que el Estado latinoamericano ejerce para la colonización interna de la sociedad. El feminismo latinoamericano hegemónico sostuvo, asimismo, una concepción de derechos cuasi neoliberal e individualista, donde la raza, la heteronormatividad y la clase aparecen como irrelevantes para la ley; donde la libertad se define con un lenguaje neutral de elección libre; es decir, la constitución de las mujeres como sujetos de derecho se vacía en la libertad de tomar decisiones libres y

responsables dentro de un abanico de opciones disponibles. En el caso peruano, al cual nos hemos referido como paradigmático, la lucha por los derechos sexuales y reproductivos se entendió como autodeterminación y control de los cuerpos mediante la libre elección entre distintos métodos anticonceptivos. Se hacía referencia a los cuerpos como entidades abstractas, como cuerpos sin historia, desvinculados de largos procesos históricos de pauperización, racialización y heteronormativización que se plasman tanto en las esferas de la intimidad y la familia como en el marco más amplio de la sociedad. En este contexto, no debe sorprendernos que las feministas peruanas se dieran cuenta demasiado tarde de la política eugenésica del Estado fujimorista. Para entonces, miles de mujeres pobres indígenas habían sido esterilizadas contra su voluntad; algunas, incluso, habían perdido sus vidas.

Son estos traspiés de las feministas hegemónicas de los años noventa los que me llevaron a preguntarme, en «Des-pensando los feminismos estadocéntricos de América Latina» (2000), si las feministas latinoamericanas en vez de constituir los puntos de quiebre de la repetición de la norma colonial de las sociedades latinoamericanas, o sea su punto de revocación, más bien retornaban. Este artículo, que presenté como ponencia en una conferencia sobre feminismos latinoamericanos que organicé en la Universidad de Cornell en 1999, y que aparece aquí al final de la segunda parte, contiene el germen de todas las preocupaciones y las interrogantes contenidas en los demás trabajos de este libro. Es aquí donde ubico la urgencia de hacer teoría feminista latinoamericana fuera del canon feminista occidental y donde vislumbro por primera vez, a través del gran entusiasmo que expresaban las feministas y las izquierdas latinoamericanas con el retorno de la democracia electoral, cómo la democracia en sí misma contenía una norma colonial, algo que llamaré más tarde la *colonialidad de la democracia*.

Los años noventa son también aquellos donde se establecen dentro de la academia occidental nuevos cánones de conocimiento que abren, al mismo tiempo que impiden, una nueva visión de las imbricaciones entre género, raza, clase y heteronormatividad. Bajo el influjo del *boom* del posmodernismo de los años ochenta, habían irrumpido con fuerza dos nuevas disciplinas que ponían en cuestión muchas de las premisas de la teoría feminista occidental de las cuales se nutría el feminismo latinoamericano: la teoría *queer* y el poscolonialismo del sudeste asiático y los estudios culturales británicos. En los años ochenta, el feminismo occidental se había visto ya abatido por el feminismo negro, chicano y lésbico en el mundo anglosajón, corrientes de pensamiento que hicieron poca mella en el feminismo latinoamericano de los noventa. Sin embargo, estas corrientes subterráneas del feminismo occidental pronto se vieron cuestionadas por la teoría *queer* y quedaron de varias maneras marginadas dentro de los debates del poscolonialismo feminista de los estudios culturales anglosajones, los cuales centraron su atención en la experiencia colonial bajo el imperio británico, sobre todo del sudeste asiático, el Medio Oriente y el Caribe francófono y anglófono, Canadá, Australia y Nueva Zelanda.

Dado que estas nuevas corrientes hacían audibles voces hasta ahora excluidas dentro del mundo académico occidental y los círculos feministas, me pareció pertinente hacer una revisión de estas teorías para constatar su relevancia para una nueva teoría y práctica feminista de América Latina. Algunas de estas revisiones críticas se incluyen en este libro y forman un hilo conductor entre varios artículos. En 1999, presenté una pequeña ponencia, en la Universidad de Cornell, que titulé «La (ir)relevancia de las teorías feministas occidentales, poscoloniales y *queer* para la política de los feminismos latinoamericanos», que aquí aparece como el último apartado del libro. En esta primera revisión de estas teorías, detectaba el eurocentrismo aún subyacente en el posmo-

dernismo y advertía el peligro que acarrearba la desesencialización y el descentramiento del sujeto occidental, pese a su aparente avance epistemológico y político, porque me parecía que, al declararse el sujeto colonizador como un igual del sujeto colonizado, hacía posible borrar su récord de dominación y su responsabilidad histórica en la destrucción del mundo no occidental. **También subrayaba una obsesión con el cuerpo libidinoso de la teoría *queer* que me parecía inapropiada para nuestro feminismo si no teníamos en cuenta el cuerpo hambriento y torturado de América Latina. Me preocupaba la desaparición del cuerpo laborioso y la desmaterialización de los debates, tanto dentro de la teoría *queer* como de la crítica poscolonial.** Hay mayor énfasis en este último punto en «¿Qué está en juego en el multiculturalismo?» (1999), que es otra ponencia que presenté en esos años en el Wells College. Aquí, mi mirada se vuelve hacia el multiculturalismo en boga en Estados Unidos de los noventa y al supuesto «mero culturalismo» que muestran algunas de las teorías *queer* y poscoloniales dado su repudio al marxismo. Hago un análisis crítico de «Sodomy in the New World: Anthropologies of Old and New», de Jonathan Goldberg (1993), quien a mi parecer explicaba la conquista de América como un efecto de los códigos sexuales de los conquistadores hombres blancos europeos y entendía la sexualidad como la «clave secreta» del régimen colonial/imperial y de la cultura occidental en su totalidad. Este tipo de análisis, que resultaba innovador porque involucraba la dimensión sexual de las guerras de conquista, tenía también el efecto de hacer desaparecer la violación de mujeres y hombres indígenas en la debacle de la conquista y escamoteaba el punto de vista del colonizado. Ofrezco además una lectura crítica del libro *Justice Interruptus*, de Nancy Fraser, quien trata de crear un equilibrio entre los teóricos *queer* y los feminismos posmodernistas con el marxismo. Su acercamiento a este tema es tan provinciano, sin embargo, que no le permite ver

la colonialidad del capitalismo, la globalización del capitalismo de la que tanto se hablaba en ese momento, ni el papel que desempeña su país, Estados Unidos, en la historia del capitalismo. Por último, le echo una mirada crítica al poscolonialismo y punteo algunos problemas que crea su involucramiento con el posmodernismo y la forma como su fijación en los textos desmaterializa los debates.

En «Des-pensando los feminismos estado-céntricos», que es el único artículo con estos temas que se publicó en 2000, y que he mencionado líneas arriba, abordo el tratamiento problemático que le da Néstor García Canclini al concepto de *hibridez* y reflexiono sobre cómo la teoría *queer* no solo oculta las desigualdades sociales de raza y clase, sino que sirve como vehículo para reproducir las normas coloniales dentro de sus estudios, algo que ahora forma parte de la crítica que chicanos y negros en Estados Unidos le hacen a la teoría *queer* eurocentrada. En este artículo, se puede entrever cómo en esos días intuía que los debates sobre el poscolonialismo dentro de los estudios culturales anglosajones y la teoría *queer* exudaban más una ansiedad en torno a la raza y sexualidad de los colonizados que una apertura hacia ellos. Si bien todavía no expresaba esto en términos de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, como hago en posteriores escritos, ya manifestaba que la conquista para los latinoamericanos era un proceso aún en curso, que no debíamos perder de vista, y que estas teorías nuevas todavía eran eurocéntricas y, por tanto, no se podían absorber sin una revisión profunda y crítica.

En «La desmitologización del mestizaje en Honduras: evaluando nuevos aportes» (2001) ahondo en estos temas, pero esta vez con el discurso del mestizaje como punto de partida y siguiendo el caso concreto de Honduras. Aquí uso el concepto de interseccionalidad de los sistemas de poder de género, raza, clase y heteronormatividad de las teóricas feministas negras para

revelar cómo esta matriz de poder conforma el léxico del discurso del mestizaje y lo que llamo el «orden simbólico masculino-mestizo». Haciendo un recorrido por los distintos significados y usos del mestizaje dentro de las colonias española y británica, y por la historia del mestizaje en Honduras y en otros países, como Perú, trato de mostrar cómo primero los conquistadores españoles y luego los hombres mestizos construyeron un imaginario racializado, generizado y heteronormativo que excluye a mujeres, indios, negros, árabes y homosexuales en la conformación del «Estado-nación» haciendo una mimesis del orden simbólico masculino del hombre blanco europeo. Sin embargo, para los hombres mestizos el dominio simbólico (fálico) y material les será siempre disputado por su condición de colonialidad. En Honduras, los árabes que llegaron al territorio deslindados de la corona española le disputaron su dominio interno y los mestizos se vieron cada vez más debilitados a medida que el capital transnacional penetraba en sus territorios. Aquí hago una reflexión sobre el concepto de mestizaje de Gloria Anzaldúa y me pregunto si este es útil para la construcción feminista del mestizaje de América Latina. Me parece que la historización del mestizaje que se hace desde el punto de vista chicano en Estados Unidos no corresponde bien a la realidad del mestizaje en América Latina, dado que aquí el hombre mestizo no solo representa emasculación, el ocultamiento del amerindio y «bastardía», sino que logró construirse como patriarca y raza superior. Ello no es posible en Estados Unidos, donde el hombre mestizo no puede tomar una posición de dominio más que en el ámbito privado de la familia. Esto afirmaba más mi sospecha de que el tema del mestizaje debía ocupar mucho más las mentes de las feministas latinoamericanas, que, a diferencia de las feministas chicanas en Estados Unidos, aún no han desarrollado una reflexión profunda desde su *locus* de enunciación.

Hacia fines de los noventa surge un nuevo término que promete descolonizar las difíciles relaciones entre los feminismos hegemónicos de Occidente y sus pares en el sur global: *feminismo transnacional*. Su uso algo peripatético me impulsó a investigar su significado en «Los feminismos transnacionales en cuestión», publicado en 2002, para ver qué fundamentos se le estaba dando a esta nueva solidaridad que se decía haber encontrado entre mujeres del sur y el norte global. Me interesaba conocer no solo su valor conceptual sino su efectividad política. Hice una genealogía del término buscando sus parentescos y divergencias con otros términos más antiguos, como *sororidad global* y *feminismo global*, y lo ubiqué dentro de los debates de la globalización que en ese momento mantenían hechizados a grandes pensadores tanto de Occidente como del sur global. En este recorrido, le presté mucha atención a las discusiones que se daban entre feministas poscoloniales, quienes después de todo acuñaron el término *feminismos transnacionales* en la academia occidental.

Descubrí que pese al avance que representaban con respecto a las teorías de globalización y las visiones de sororidad global de las feministas occidentales, porque desenmascaraban los espectros del colonialismo y el patriarcalismo aún implícitos en estas teorías, también reproducían muchos problemas del poscolonialismo. El problema más grande que encontraba era su uso excesivo de nociones culturales y su subteorización de los procesos capitalistas, que volvían a veces ininteligibles la constitución del Estado-nación como territorialidad de reproducción del capital transnacional. Esto me parecía que conspiraba en contra de una solidaridad política que se supone se podía dar entre mujeres del sur y el norte, porque las relaciones capitalistas fisuraban de forma profunda las relaciones entre ambos hemisferios.

Hice una excepción con el trabajo de Chandra Talpade Mohanty, quien intenta encontrar un equilibrio entre los proce-

sos culturales y capitalistas para hacer las conexiones entre ambos mundos. Pero Mohanty solo logra construir un fundamento de solidaridad entre mujeres del llamado «tercer mundo» que habitan tanto el sur como el norte global. Las relaciones de poder entre mujeres del sur y el norte global y entre mujeres del sur y del norte quedaban, a nivel teórico, invisibles. Por tanto, el nuevo concepto de feminismos transnacionales aún no nos podía brindar una teoría que explicase la base sólida de solidaridad entre mujeres del sur y el norte global.

Para ver cómo se daba la solidaridad feminista transnacional en el terreno práctico, también examiné las políticas de las feministas en los espacios internacionales, como las Naciones Unidas. Aquí encontré las grandes incongruencias de las feministas occidentales de siempre, quienes aprovechaban su poder discursivo para demandar el desuso del velo en el mundo musulmán mientras que sus pares musulmanes no tenían ni la remota posibilidad de plantear una demanda similar para detener, por ejemplo, la objetivación sexual de las mujeres en los medios de comunicación o la muerte prematura de mujeres jóvenes por anorexia nerviosa o bulimia en Occidente.

Puse el caso de los feminismos latinoamericanos como otro ejemplo de las limitaciones políticas del feminismo transnacional. La transnacionalización del feminismo en América Latina sucedió en el contexto de los preparativos para asistir la conferencia mundial de mujeres en Beijing en 1995. En cierta medida, esta transnacionalización puede verse como el resultado o la causa misma de su institucionalización y ONGización, lo cual varía según el país. En todo caso, su cada vez mayor actuación en espacios internacionales en detrimento de los locales implicó, entre otras cosas, un giro estadocéntrico, su absorción dentro del desarrollismo, la falsa representación de mujeres pobres que estaban ausentes en las arenas internacionales y, contra toda lógica, en el transnacio-

nalismo feminista, la desconsideración de la interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad. Todo esto jugó un papel en la división entre institucionalizadas y autónomas en América Latina, pero tuvo el efecto positivo de abrirle las puertas a nuevos feminismos contruidos desde la indigeneidad, lo afrolatinoamericano y lo lésbico.

Casi diez años más tarde, en 2010, revisitó este tema en «Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era de terror» a pedido de feministas noruegas de la Universidad de Bergen. El escenario político había cambiado de manera dramática gracias a la guerra contra el terrorismo lanzada unilateralmente por el gobierno de Estados Unidos. No solo estábamos frente a una guerra sin fin y una islamofobia irracional, sino ante una América Latina transformada por la fuerza de los movimientos sociales, sobre todo indígenas, y el giro hacia la izquierda que muchos países habían tomado. Pero al mismo tiempo, se había suscitado el golpe de Estado en Honduras y Estados Unidos comenzaba subrepticamente a acosar militarmente el subcontinente. El Foro Social Mundial se había ya autodenominado el «movimiento de movimientos» y Hardt y Negri nos hablaban de un imperio capitalista planetario y descentrado, y de una multitud que nos llevaba a las puertas de la revolución total. El tono de este nuevo artículo sobre feminismos transnacionales fue más político que teórico. Ello caracteriza muchos de los artículos que escribí en adelante. La parálisis de la izquierda y el feminismo occidental frente a las guerras contra el terrorismo, la tortura y el genocidio que sus gobiernos practicaban en el Medio Oriente en su nombre al principio del nuevo milenio eran demasiado preocupantes. También lo era el creciente odio a los latinos y los inmigrantes, y la posible apertura de escenarios de guerra en América Latina por parte de Estados Unidos. Pero asimismo me parecía que era la torpeza de las feministas latinoamericanas que participaban en los foros

sociales mundiales, quienes aún desprovistas de una teoría política descolonial y amañadas por el institucionalismo no lograban trascender ni hacerse escuchar por los patriarcas de la izquierda latinoamericana y del mundo. Estos nuevos espacios transnacionales que se veían a sí mismos como los espacios donde el nuevo mundo poscapitalista y poscolonial iba a inventarse, pero donde se daba una marginalización de las feministas latinoamericanas y de los supuestos feminismos transnacionales, me obligaron a seguir reflexionando sobre las dificultades que existen en la construcción de una solidaridad política entre hombres y mujeres del sur y del norte global.

En 2005, había escrito algo sobre este problema como parte de mi crítica a las teorías de los imperios que se pusieron muy de moda en Estados Unidos luego del 9/11; ahí también criticaba el uso que Aníbal Quijano le daba al concepto de *género* dentro de su teoría de colonialidad del poder. Este artículo aparece recortado en este libro bajo el nombre «Crítica al debate contemporáneo sobre los imperios» en el primer capítulo y, precisamente, excluye esta idea. Pero esta reflexión sobre las difíciles alianzas entre hombres y mujeres del sur global, y aquellas entre hombres y mujeres del norte global, así como entre el sur y el norte global, ha sido central para mi comprensión no solo de las posibles políticas de solidaridad transnacional, sino para entender la democracia como otro dispositivo de colonialidad del poder. No obstante, ni la colonialidad del poder ni la colonialidad de la democracia podían entenderse sin una reflexión sobre el papel que juega el género en la construcción de la idea de raza, tan central para Quijano. Como nos enseñará María Lugones más tarde, tampoco sería posible entender *género* sin entender la colonialidad del género.

En todo caso, mi propósito en aquel momento era demostrar cómo era imposible extender la democracia tal como se había conocido en Occidente a los territorios de la colonia y cómo esa

imposibilidad de llevar la democracia (liberal representativa) hacia las excolonias estaba basada en una intrincada red de pactos sociales entre hombres blancos europeos que no solo excluyen a mujeres blancas y a todas las mujeres y hombres no europeos y no blancos, sino que hacen imposible la construcción de alianzas entre ellos para ponerle fin al capitalismo, al racismo, al patriarcalismo y a la heteronormatividad. Estos pactos sociales eran, en realidad, pactos entre capital y trabajo de hombres blancos europeos en las condiciones de colonialidad del poder, donde se hacía la promesa casi imposible de cumplir, a los hombres pobres europeos blancos, de que no caerían nunca más en la esclavitud, la servidumbre o el nivel salarial de las mujeres y los hombres negros, amerindios e incluso de las mujeres blancas europeas. Pero son pactos inscritos en la precariedad porque cada vez que los hombres blancos pobres se sublevan ante los vicios del capital, el pacto peligra; cada vez que las mujeres blancas exigen su parte en el pacto, el pacto peligra; cada vez que los hombres y las mujeres no blancos y pobres de la colonia exigen democracia y libertad, el pacto está a punto de caer. Estos pactos sociales solo se han podido sostener gracias a la habilidad del capital para poner a todos contra todos mediante el racismo y el (hetero)sexismo, es decir, el yugo del clasismo, el racismo, el género y la heteronormatividad. No hay que olvidar, sin embargo, que esta lógica impera tanto en la metrópoli como en la colonia y explica de varias maneras la falta de solidaridad de los hombres de izquierda con las mujeres pobres y las feministas en el sur, pero también explica las propias limitaciones de los feminismos latinoamericanos hegemónicos. Obviamente, al mismo tiempo nos hace ver los abismos que separan a las mujeres del sur y del norte global, donde las segundas, a cambio de un pacto social menor con los hombres blancos, pueden vivir a costa de mujeres y hombres del sur global (y el sur global que vive en sus sociedades).

Este esquema es un ejercicio teórico que necesita mayor elaboración, pero su historia ya ha sido escrita y su teoría avanza por otros lados. Lo vemos últimamente desarrollado en la academia anglosajona con el trabajo del jamaicano Charles W. Mills, en *The Racial Contract* y en su diálogo con Carol Pateman, la autora de *The Sexual Contract*, pero, como es de esperar, sus reflexiones siguen conservando algunos elementos eurocéntricos y siguen excluyendo a España y América Latina de su narrativa.

Esta costumbre de borrar a España y América Latina de la historia del mundo es algo que viene preocupando a los teóricos descoloniales de América Latina desde hace mucho. Es algo de lo que yo misma había tomado conciencia cuando estudiaba la era colonial de América Latina y la teoría de la dependencia en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín, Alemania Occidental, en los años setenta y ochenta, pero que no había sabido articular. Por eso, cuando décadas más tarde se cruzaron por mi camino pensadores como Walter Dignolo, Enrique Dussel y Aníbal Quijano, a quien ya conocía por su trabajo como dependencista, encontré mucho sentido en todos sus planteamientos de las dos modernidades y crítica al eurocentrismo. Es desde este archivo de mi memoria y bajo la influencia de estos autores que han cambiado nuestra visión de la historia, que escribo «Crítica al debate contemporáneo sobre los imperios» (2005) y «Los fundamentos no democráticos de la democracia: Un enunciado desde la América Latina posoccidental». El primer artículo es una lectura crítica de varios escritos sobre el imperio estadounidense que se publicaron a comienzos del nuevo siglo y que trataban de definir qué tipo de imperio conforma Estados Unidos. Muchos de estos escritos son de marxistas europeos y norteamericanos, pero también de teóricos de la poscolonialidad del sudeste asiático. Me llamaba mucho la atención cómo todos eran notablemente eurocéntricos y anglocéntricos al borrar por completo el imperio español de sus histo-

rias. Al borrar a España de sus narrativas, los marxistas también desconsideraban a *priori* cualquier papel que las colonias españolas y el trabajo de los esclavos e indígenas en servidumbre habían tenido en el desarrollo del sistema capitalista. Tomé el trabajo de Ellen Meiksins Wood, en *Empire of Capital* (2003), y de otros marxistas como ejemplos para demostrar cómo no solo la importancia del trabajo de los esclavos y amerindios para el desarrollo del capitalismo, sino la «leyenda negra» contra los españoles pervivía en los textos contemporáneos de marxistas y aun poscolonialistas. En este artículo vuelvo a la crítica de esta vertiente de pensamiento anticolonial que, como hemos visto, me preocupaba en artículos anteriores. Aquí trato de mostrar cómo la postura posmodernista de los teóricos poscoloniales hacía difícil incorporar la experiencia colonial de América Latina en el discurso teórico y cómo tenía no solo el efecto de colocar al teórico del sudeste asiático y al crítico del orientalismo como predecesores del pensamiento descolonial o anticolonial de América Latina, sino el de situarlo en la posición del teórico eurocéntrico anglosajón.

«Los fundamentos no democráticos de la democracia: Un enunciado desde la América Latina posoccidental» fue escrito más o menos al mismo tiempo que esta crítica a la teoría de los imperios. Es parte de un simposio internacional auspiciado por la revista feminista estadounidense *Signs*, la cual pide a feministas de distintas partes del mundo reflexionar sobre la democracia en sus regiones de origen. Mi punto de partida para pensar la democracia desde América Latina lo conforman los debates entre Sepúlveda y Las Casas en el siglo xvi en Valladolid, España. Hago un parangón entre el fracaso de ese importantísimo intento político de humanizar a los amerindios y esclavos africanos en la época colonial y los embates que hoy sufrimos con la exportación de la democracia mediante la guerra y la inmoralidad del neoliberalismo. Tomando prestada la idea de Judith Butler (y ella de Levinas), me refiero a

cómo el fracaso de la ética de la no violencia lo vemos repetido en la razón genocida detrás de la conversión forzada al cristianismo, la impunidad del feminicidio en América Latina, las políticas económicas del neoliberalismo y la imposición de la democracia a capa y espada de la guerra contra el terrorismo.

En 2006 escribí «La geopolítica de las ciencias políticas y los estudios de género en América Latina» para una publicación en inglés sobre el estado del arte del estudio de la mujer y la política dentro de las ciencias políticas en el mundo. Yo asumí la sección para América Latina. Desde el comienzo, sentí un malestar por tener que comparar los avances de la politología de América Latina con los de Europa y Estados Unidos, como si estos últimos representaran el tipo ideal.

También me parecía absurdo tener que decir que las feministas en Estados Unidos habían tenido mayor éxito dentro de las ciencias políticas que las latinoamericanas cuando su representación política a nivel nacional era mucho menor que en varios países de la región y el movimiento feminista llevaba años en declive. Sin duda, había que abordar esta problemática de otra manera y lo más lógico era hacerlo desde la colonialidad del saber. Lo hice, además, tomando la metáfora del diálogo en sombra del antropólogo Vincent Crapanzano y la idea de la existencia de una angloesfera y una hispanoesfera del historiador norteamericano Darrin M. McMahon para describir cómo el académico anglosajón se constituía a sí mismo el único conocedor a partir del epistemicidio de los saberes de sus otros. Hice a la par un análisis de la historia de la universidad y los departamentos de ciencias políticas y los estudios de género en América Latina de la época, donde se veía cómo estos espacios sucumbieron a las fuerzas del neoliberalismo y el eurocentrismo.

En ese momento, las universidades no estaban en condiciones de subvertir la colonialidad del saber, pero los movimientos

sociales, entre ellos el feminismo aunque tímidamente, iban poco a poco construyendo saberes descoloniales fuera de los muros de la academia. Se daba el fenómeno del que nos habla Boaventura de Sousa Santos: se pasaba de la universidad a la «pluriversidad». Las feministas hegemónicas que se habían institucionalizado dentro de las universidades, sin embargo, seguían bajo la fuerte influencia de la teoría feminista occidental. Esto no solo las conservaba al margen de los debates feministas en Occidente, que no traducen, no leen sus trabajos ni las consideran interlocutoras válidas, sino que les impedía también encontrar su voz para dialogar con los otros saberes que surgen desde el feminismo indígena, afrodescendiente y lésbico fuera de la universidad. La tarea de construir teorías feministas latinoamericanas descoloniales que reflexionan sobre el mestizaje y la colonialidad del poder y el saber nunca habían sido tan urgentes, pero era algo que finalmente había empezado a suceder fuera de las universidades.

En 2007, el *Women's Studies Quartely* me pidió una contribución sobre la recepción de Mary Wollstonecraft en América Latina. En esta oportunidad, de nuevo me planteo la cuestión de la colonialidad del saber y la supuesta división profunda que separa los mundos anglosajón e hispano. Respondo entonces haciendo lo que a primera vista puede interpretarse como insólito: una comparación de las vidas y obras de Sor Juana Inés de la Cruz y Mary Wollstonecraft. Sin embargo, para mi propia sorpresa, esta breve comparación me lleva a reconocer que Sor Juana Inés de la Cruz no solo había articulado las mismas preocupaciones feministas de Mary Wollstonecraft. 100 años antes, sino que era Mary Wollstonecraft, la hija de la Ilustración, la que hervía en fervor religioso y no Sor Juana Inés de la Cruz, una monja católica, mexicana, mestiza de la colonia.

Hacia 2009, aparece publicado en un libro de la feminista española María Antonia García de León sobre el papel de las feminis-

tas peninsulares en la transición a la democracia en España, mi artículo «Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina». Este artículo se inserta como contrapunto dentro de un texto europeo que poco se detiene a pensar su rol en la colonialidad del poder. Planteo entonces la cosa como la de una España que se siente al fin admitida de nuevo en Europa al morir Franco y entrar a la Unión Europea, y una América Latina que transita hacia la democracia luego de las dictaduras militares bajo un radical programa de neoliberalismo que tiene el efecto de recolonizar la región. Aquí vuelvo sobre los pasos del feminismo latinoamericano. Repaso sus luchas contra las dictaduras militares, el patriarcalismo de los guerrilleros marxistas en los procesos revolucionarios, la izquierda tradicional y su desenlace como feministas institucionalizadas en los años noventa bajo el neoliberalismo. Hago un análisis detallado de los contextos políticos y económicos en que estas luchas se dan para dejar claro que lo que se ha llevado a cabo en América Latina durante la transición a la democracia es la colonialidad de la democracia y el fracaso de los feminismos latinoamericanos al intentar convertirse en un punto de quiebre de colonialidad del poder.

En junio de 2009, se da el golpe de Estado en mi país, Honduras. Hice varios escritos sobre este acontecimiento que destruyó los mínimos avances democráticos que existían en la nación, pero que avivó las mayores esperanzas de un despertar popular masivo. Solo incluyo dos de estos escritos en este libro: «Reflexiones teóricas para un movimiento feminista de la no violencia» y «El neoconstitucionalismo de la izquierda latinoamericana: el caso de Honduras». Ambos se escribieron como documentos de estrategia política para el movimiento feminista hondureño que se había sumado a la resistencia contra el golpe de Estado como Feministas en Resistencia. Pese a su interés político inmediato, trato de unir la política a la tarea de hacer teoría. El problema de fondo era la difícil

incorporación de las demandas feministas dentro del proyecto de país de la izquierda dominada por hombres, pero también, en mi opinión, el limitado alcance de las demandas feministas para un proyecto descolonial y refundante de la nación.

Articulo este problema en un pequeño documento titulado «Reflexiones teóricas para un movimiento feminista de la no violencia», donde planteo el dilema de la particularidad y la universalidad de las luchas políticas. Se menciona la necesidad de un pacto entre las resistencias que se han hecho presentes (indígenas, garífunas, del movimiento LGTTBI, sindicales, campesinas, etc.), pero uno que debería reconocer que la diversidad y particularidad de la ofensa social que cada sector reclama no puede jerarquizarse, es decir, no pueden verse unas más importantes que otras y cada lucha debe notarse como expresión de la universalidad de la lucha de todos. Los hombres de izquierda deben dejar de universalizar sus luchas desestimando las de feministas, mientras que las feministas deben hacer lo mismo con sus demandas, ya no particularizándolas como si no formaran parte del todo. Ello indica que tendremos que cambiar de paradigmas y establecer nuevos derroteros. Propongo no hablar más de igualdad sino de justicia; frente a la política de terror que significa el golpe de Estado y la injerencia de Estados Unidos, propongo revisar el paradigma de atrocidad de Claudia Card para analizar y denunciar las políticas del gobierno golpista y de Estados Unidos y Europa como políticas del mal, genocidas.

En el texto «El neoconstitucionalismo de la izquierda latinoamericana: el caso de Honduras», que se publicó en español y luego en inglés con comentarios de Catherine Walsh, Julieta Lemaitre y Amy Lind, continúo reflexionando sobre algunos de estos temas. Esta vez me ocupo de la estrategia central del Frente Nacional de Resistencia Popular de Honduras, que se diluye en el llamado a una Asamblea Constituyente para crear una nueva constitución, y

reflexiono sobre la importancia de la ley tanto dentro del golpe de Estado como en la estrategia de la constitución del movimiento de resistencia popular. El movimiento popular que se desata luego del golpe lo acerca a los movimientos sociales descoloniales de América del Sur, pero su contexto es muy distinto. La pregunta, sin embargo, es si el reclamo de una nueva constitución es suficiente para cambiar el rumbo de la política en Honduras. Cuestiono el grado de potencial de cambio que una constitución puede tener, aunque sea elaborada con la voz del pueblo, porque las constituciones siguen insertas en códigos legales y la razón colonial, pero no las descarto del todo, aunque sea consciente de que pueden convertirse en la vía misma del «contragolpe», porque el proceso constituyente tiene mucho valor. El mayor problema quizás radica en la conformación del bloque contrahegemónico que aún no logra resolver sus contradicciones internas, que pasan por el escamoteo de las luchas feministas, de la comunidad LGTTBI, indígenas, garífunas, etc.; ni sabe cómo incorporar ese afuera que es el sector oligárquico en los planes del futuro. Este es un problema grande para las Feministas en Resistencia, que buscan formar parte del cambio en el país. Propongo que el Frente considere una política de interseccionalidad de género, raza, clase y heteronormatividad para resolver este *impasse* y vuelvo sobre la discusión de la universalidad y particularidad para armonizar todas las luchas.

Este artículo es comentado por Walsh, Lemaitre y Lind. La primera trata de reconocer las virtudes de las nuevas constituciones poniendo como ejemplo el caso de Ecuador, aunque considera algunas de sus limitaciones. Comprende las constituciones en el marco de un contexto de varias estrategias de cambio que pueden ser descoloniales o no. Lind, como Walsh, pone en cuestión el carácter descolonial o de izquierda de los procesos constitucionales de Ecuador y Bolivia, pero se centra en los límites de las constituciones y las dificultades de los gobiernos de izquierda para meta-

bolizar los cambios que exigen las feministas y los grupos LGTTBI dentro de la familia y lo que ella llama la *governabilidad íntima*. Lemaitre va por otro camino: vuelve a encontrar las virtudes de la ley para ponerle límites a nuestra propensión hacia la violencia y pone en duda que grupos sociales, solo por ser oprimidos y explotados, están libres de esa propensión nuestra a la violencia y la injusticia.

En mis respuestas a Walsh, Lind y Lemaitre, les recuerdo que en la colonia no hubo ni puede haber una tregua de paz en la construcción del Estado de derecho, como se imaginaba Hobbes, porque la colonia precisamente representa la suspensión de la ley, es donde el Estado de excepción se torna la norma. Por eso resulta difícil pensar que la ley tal cual puede refundar el Estado en el caso de Honduras, y posiblemente en otros lados. Me pregunto sobre las ventajas del constitucionalismo estratégico a nivel nacional cuando a nivel internacional aún no gozamos de poderes soberanos e igualdad jurídica. Para responder estas preguntas hago un análisis del «legalismo estratégico» del que nos habla Peter Maguire en su libro *Law and War* (2001) para revelar cómo en la colonia la ley estuvo siempre desprendida de consideraciones morales y éticas. Uso el ejemplo que Maquire nos da de Estados Unidos para demostrar cómo a través de su historia este país ha despojado la ley de todo principio ético y la ha transformado en un instrumento de dominación para cometer injusticias. Vuelvo al tema de la perversidad de la ley, a la cual hago referencia en el artículo original, para destacar cómo el poder usa la misma ley para ignorar, despojar y romper la ley. Es decir, cómo la ley nace para romperse. Aquí regreso al concepto de *necropolítica* del filósofo africano Achille Mbembe, que en otros lados he usado para recordarnos que la razón de la política y del Estado de derecho casi siempre se rige por el derecho a matar que se abroga; que en la colonia su razón de ser es una razón genocida

y que esta razón política estatal se ve reforzada en Honduras después del golpe de Estado.

Los dos primeros artículos con los que empieza este libro y termina esta introducción tratan temas más contemporáneos, como el debate en torno a la colonialidad de género. Este concepto, que ya está presente en escritos anteriores, es desarrollado ampliamente en «La epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos» y «La cuestión de la colonialidad de género». El primero es una crítica a los estudios descoloniales latinoamericanos escritos en su mayoría por autores hombres que aún tienen dificultades para integrar un análisis de género en sus escritos. Trato específicamente el trabajo de colonialidad del poder de Aníbal Quijano y el libro *Veinte tesis de política*, de Enrique Dussel. Ambos autores tratan tímidamente de incorporar el género, pero no lo constituyen como una categoría de análisis en el cuerpo de sus teorías. Aquí desarrollo la crítica que le he hecho a Quijano anteriormente sobre su uso de género en «Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror» y la incorporo a la crítica que le hace María Lugones a Quijano y al concepto que ella crea a partir de su teoría sobre colonialidad del poder. Llamo la atención sobre cómo la caza de brujas en Europa sirve de antecedente histórico de la opresión de género y de raza que más tarde se impondrá en la colonia, algo que recientemente he escuchado decir por primera vez en una conferencia a Ramón Grosfoguel. En este artículo también abordé el silencio que existe alrededor de los aportes teóricos de las feministas latinoamericanas en los trabajos de los teóricos descoloniales. Me parece que ello obedece al atraso teórico de las feministas latinoamericanas y a su resistencia a abordar cuestiones relacionados con la raza. Esto, sin embargo, ha empezado a cambiar desde el surgimiento de nuevas voces, como el feminismo indígena y afrodescendiente, y hasta cierto punto desde el feminismo autónomo, que van

abriendo nuevo rumbo al pensar feminista y nos llevan al fin hacia un feminismo descolonial latinoamericano.

En «La cuestión de la colonialidad de género» (2011) trato de analizar a fondo este concepto de María Lugones a la luz de las críticas que ya comienzan a articularse dentro de los feminismos latinoamericanos. Me refiero a los trabajos etnográficos en los que Lugones se funda y los debates que existen sobre la utilidad de la categoría de género tanto en África como en América Latina. Los debates giran alrededor de la pregunta sobre si existía o no el género antes de la intrusión colonial, como parece afirmar Lugones. Mi conclusión provisional es que, en realidad, no existe un consenso alrededor de esta pregunta y que sigue siendo válida en el terreno teórico-político, aunque el valor del concepto de la colonialidad de género radica en la comprensión de género como un constructo colonial y la historia del género como instrumento de dominio para robarle la humanidad a las mujeres de la colonia. Este concepto es nuevo y aún está en proceso de construcción por su autora, María Lugones. Sin embargo, tiene el potencial de transformar cómo pensamos el género y nos brinda una herramienta más para pensarlo dentro de la colonialidad del poder.

Con este último artículo, que en realidad es el comienzo de este libro, termina el esfuerzo por producir pensamiento feminista latinoamericano de otro modo. No es el final del camino, sino tan solo una primera o quizás segunda ronda, si tengo en cuenta mis trabajos previos. He tratado de describir cómo fluyeron de mí los artículos con el tiempo, pero se pueden consultar como quien lee *Rayuela*, de Cortázar: se puede empezar por cualquier lado. Mi único deseo es entregarle estos trabajos al movimiento feminista latinoamericano, al cual le debo todos mis pensamientos y todos mis sueños.

REVISTA CONTEXTO LATINOAMERICANO



Publicación de la Editorial Ocean Sur que pretende analizar los procesos políticos y la coyuntura actual en América Latina y el Caribe desde un posicionamiento crítico y revolucionario, rescatar la memoria histórica del continente, traer la filosofía y el marxismo, actualizados, a nuestras luchas por la emancipación y promover el debate.



ANGELA DAVIS*

Por un feminismo contra el capitalismo, el colonialismo, el racismo y el hetero-patriarcado

Discurso del 25 de enero de 2017 en la Marcha de las Mujeres
en Washington

En un momento difícil de nuestra historia, recordemos que los cientos de miles, los millones de mujeres, las personas *trans*, los hombres y los jóvenes que estamos aquí en la Marcha de las Mujeres, representamos a las poderosas fuerzas del cambio que están determinadas para evitar que las culturas moribundas del racismo y el hetero-patriarcado se levanten de nuevo.

Reconocemos que somos agentes colectivos de la historia y que la historia no se puede borrar como las páginas web. Sabemos que

* Política marxista, activista afroamericana y profesora de filosofía de la Universidad de California, Estados Unidos. Estuvo relacionada con el partido político Panteras Negras. En 1974 pasó a formar parte del Comité Central del Partido Comunista. En el año 1984, presentó su candidatura a la vicepresidencia de Estados Unidos.

nos reunimos esta tarde en tierras indígenas y seguimos el camino de lucha de los primeros pueblos que, a pesar de la masiva violencia genocida, nunca han renunciado a la lucha por la tierra, el agua, la cultura y su pueblo. Un especial saludo hoy a los Sioux de Standing Rock.

Las luchas por la libertad del pueblo negro, que han moldeado la naturaleza misma de la historia de este país, no pueden ser borradas con la mano. No podemos olvidar que las vidas de los negros importan. Este es un país anclado en la esclavitud y el colonialismo. Esto significa que para bien o para mal, la historia misma de Estados Unidos es una historia de inmigración y esclavitud. La propagación de la xenofobia, acusar de asesinato, de violación, y construir muros, no borrará la historia. ¡Ningún ser humano es ilegal!

La lucha por salvar el planeta, detener el cambio climático, garantizar la accesibilidad del agua de las tierras de los Sioux de Standing Rock, en Flint, Michigan, en Cisjordania y en Gaza; la lucha por salvar la flora y la fauna y por salvar la atmósfera, son el punto cero de la lucha por la justicia social.

Esta es una marcha de mujeres que representa la promesa del feminismo en contra de los poderes perniciosos de la violencia estatal. Un feminismo inclusivo e interseccional que invita a todos a unirnos a la resistencia al racismo, a la islamofobia, al antisemitismo, a la misoginia y a la explotación capitalista.

Sí. Saludamos a «Fight for \$15» [campana por un mínimo salarial de \$15 la hora]. Nos dedicamos a la resistencia colectiva. Resistencia a los multimillonarios, a los especuladores hipotecarios y gentrificadores. Resistencia a los corsarios de la salud. Resistencia a los ataques contra musulmanes e inmigrantes. Resistencia a los ataques contra las personas con discapacidad. Resistencia a la violencia estatal perpetrada por la policía y por el complejo industrial

penitenciario. Resistencia a la violencia institucional e íntima de género, especialmente hacia las mujeres *trans* de color.

Los derechos de las mujeres son derechos humanos en todo el planeta. Es por eso que decimos ¡Libertad y justicia para Palestina! Celebramos la inminente liberación de Chelsea Manning y Oscar López Rivera, pero también decimos ¡Libertad para Leonard Peltier! ¡Libertad para Mumia Abu-Jamal! ¡Libertad para Assata Shakur!

En los próximos meses y años seremos llamados para intensificar nuestras demandas de justicia social, para que seamos más militantes en nuestra defensa hacia las poblaciones vulnerables. Aquellos que todavía defienden la supremacía masculina blanca hetero-patriarcal: ¡tengan cuidado!

Los siguientes 1 459 días de la administración de Trump serán 1 459 días de resistencia: ¡Resistencia en las calles! ¡Resistencia en las aulas! ¡Resistencia en el trabajo! ¡Resistencia en nuestro arte y en nuestra música!

¡Esto es solo el comienzo! y tomando las palabras de la inimitable Ella Baker: «Nosotros, que creemos en la libertad, no podemos descansar hasta que llegue».

Gracias.

NOS PUEDES ENCONTRAR EN DIFERENTES LIBRERÍAS EN LA HABANA

Prado Nº 553, e/ Teniente Rey
y Dragones, Habana Vieja.

f **LibreriaAbrilCuba**



LIBRERÍA CUBA VA

Calle 23 esq. a J,
Vedado.



PUNTO DE VENTA

San Rafael y Galeano.

YUDERKYS ESPINOSA*

Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad

Tomado de *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*

Desde mi compromiso con una teoría feminista descolonial y, por lo mismo, antirracista y anticapitalista, en mis últimos trabajos me he planteado analizar la dificultad de la *razón feminista*⁴⁰ para abandonar el género como la categoría fundamental de su análisis. Lo hago a partir de la lectura no solo de la teoría clásica, sino también de aquellas corrientes de pensamiento feminista que, siendo críticas de esta, se han propuesto enfrentar su reduccionismo y otros tantos males mediante la producción de nuevas categorías y vías alternativas de análisis que tiendan a ser superadoras.

* Escritora, docente, antirracista y descolonial de origen afrodominicano. Fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista (GLEFAS), desde donde ha impulsado la consolidación de un pensamiento feminista crítico atento a la particularidad histórica de la región, ayudando a posicionar lo que se ha nombrado como «feminismo descolonial». Autora de múltiples publicaciones e invitada frecuente por universidades, organizaciones no gubernamentales y colectivos activistas como pensadora y conferencista.

⁴⁰ Yuderkys Espinosa, *Textos seleccionados*, GLEFAS, Bogotá, 2017 y «Toward a Construction of the History of a (Dis)encounter: The Feminist Reason and the Antiracist and Decolonial Agency in Abya Yala», en Marina Grzinic (ed.), *Border Thinking: Disassembling Histories of Racialized Violence*, Sternberg Press, Viena, 2018, pp. 163-176.

Mi investigación parte de la pregunta de por qué, si desde siempre han existido propuestas críticas que han podido ver y someter a revisión el afán universalista y homogenizador de la categoría *mujeres* y han denunciado la manera en que ello repercute produciendo sujetos abyectos a la mirada y la política feminista, la teoría feminista sigue adoleciendo de los mismos problemas ya denunciados sin poder superarlos —al menos desde la última década del siglo pasado.

Este fracaso —podríamos admitir— tiene mucho que ver con la manera en que son acogidas la mayoría de estas críticas, producidas muchas veces en condiciones de subalternidad o, en otros casos, desde posiciones sostenidas por grupos minoritarios dentro de la teorización feminista. Aun así, estoy convencida de que la imposibilidad de superación de estos problemas también se debe a los límites mismos de donde surgen estas revisiones críticas.

En mi experiencia, estos límites tienen que ver, en algunos casos, con las condiciones materiales desde donde se hacen estas críticas: los intereses que se defienden de acuerdo con las posiciones que ocupan dentro de la matriz de poder quienes elaboran estas teorías. En otros casos, sin embargo, creo que se debe a problemas conceptuales, a la falta de maduración y a la necesidad de continuar profundizando en el camino tomado. Soy de creer y estoy comprometida, por lo tanto, con el proceso de revisión permanente y de continuación del trabajo teórico para hacerlo más eficaz respecto de la denuncia que se hace y las nuevas formulaciones teóricas y políticas que proponemos.

Desde este interés, quiero volver sobre la cuestión de lo que se ha dado a conocer como la perspectiva de la interseccionalidad, que, siguiendo a María Lugones, prefiero nombrar y teorizar como co-constitución de la opresión:

Raza, género y sexualidad se co-constituyen. El paso de la colonización a la colonialidad en cuestión de género centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder (dominación, explotación). En los análisis y prácticas de un feminismo descolonial «raza» no es ni separable ni secundaria a la opresión de género sino co-constitutiva.⁴¹

Con base en este enfoque, me propongo seguir examinando algunas de las preocupaciones respecto de la manera en que la opresión, basada en la idea de diferencia sexual (como ficción reguladora y productora de materialidad), no trabaja de forma separada y está irremediabilmente co-constituida dentro de la matriz de poder, que es moderna y colonial y, por tanto, racista y capitalista.

Debo advertir que dado el lugar desde donde hablo —una Abya Yala devenida históricamente en América Latina—, marcado geopolíticamente por la colonialidad, que se expresa en una dependencia política, económica, cultural y epistémica con Estados Unidos, me centraré en los aportes a una teorización compleja y articulada de la opresión por parte de los feminismos antirracistas negros y de color en ese país imperial. Haré este recorte dada la gran influencia que ese feminismo ha tenido sobre los movimientos feministas antirracistas en América Latina. Esta influencia se debe, entre otras cosas, a nuestra condición de países satélites de la política imperialista y neocolonial norteamericana. Ello hace que en nuestra historia contemporánea —donde la migración desde América Latina hacia Estados Unidos cobra suma importancia— haya sido determinante el contacto permanente con los movimientos sociales y la política de esa región del mundo. Aun cuando estas relaciones muchas veces se definen por una suerte de dependen-

⁴¹ María Lugones, «Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples», en *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones, La Paz, 2012, p. 134.

cia,⁴² no hay lugar a dudas de que esta influencia decisiva se debe no precisamente a alguna hegemonía de la que gozara el pensamiento y la teoría producida por este movimiento de subalternas en Estados Unidos, sino a lo que considero como ciertas condiciones de posibilidad que propiciaron tempranamente su aparición histórica.

Ensayo la hipótesis de que algunas de las condiciones de posibilidad para el surgimiento cronológicamente diferenciado de los activismos y las teorías feministas antirracistas en Estados Unidos y en América Latina podrían tener que ver con lo que Antonio Guimarães explica como la conformación histórica de diferentes modelos de racismo estatales a nivel mundial.

Si seguimos el planteamiento de dicho autor, la existencia de un modelo de segregación racial como el estadounidense permitió el surgimiento temprano —dentro de la temporalidad marcada por la configuración de los Estados-nación y la colonialidad— de una conciencia de «opresión racial» en Estados Unidos. Al contrario, en países de América Latina, un tipo de racismo «asimilacionista», derivado de la estrategia y la ideología del mestizaje,⁴³ impediría o retardaría la aparición de una identidad racial y una política derivada de ella. Así, un primer movimiento contemporáneo de feministas antirracistas en Estados Unidos tuvo posibilidades de

⁴² Misma que he denunciado en varias ocasiones en el análisis de la relación entre los feminismos del norte y del sur.

⁴³ Hay una diversidad de maneras en que esta ideología del mestizaje cobró forma en los discursos constitutivos de las élites independentistas y dominantes de los Estados nacionales latinoamericanos, sin embargo, funcionó como un mismo dispositivo nucleador de identidad que, al tiempo que se acogía a admitir los distintos grupos poblacionales sobre los que se asentaron las naciones latinoamericanas, negó lo afro y lo indígena como parte del presente de la nación. Existe una prolifera bibliografía al respecto. Recomendando ver Antonio Guimarães «El mito del antirracismo en Brasil», *Nueva Sociedad*, no. 144, julio-agosto de 1996, pp. 32-45 y Breny Mendoza, «La desmitologización del mestizaje en Honduras evaluando nuevos aportes», *Mesoamérica*, vol. 22, no. 42, 2001, pp. 256-279.

surgir desde principios de la década de 1970 gracias a la conjugación de dos fuertes movimientos que aparecen de manera simultánea en ese momento: el movimiento feminista y el movimiento de los derechos civiles, radicalizado posteriormente en movimientos nacionalistas negros, muchos de ellos, de hecho, suscritos al análisis marxista. Es desde la experiencia de activismo en estos dos movimientos y de la militancia marxista que surgirán las voces de las feministas negras y de color en Estados Unidos.

En el feminismo latinoamericano, por el contrario, hemos necesitado un tiempo más largo para que aparezcan voces de mujeres racializadas conscientes de la opresión racista y sexista. Recién en la década de 1980 se escucharán en Brasil algunas de estas primeras voces gracias al renacimiento de un movimiento negro local en desarrollo desde la década anterior. En el resto de América Latina no será sino hasta principios de la década de 1990, con el movimiento de la contra-celebración de los 500 años de la conquista y la colonización del continente, que surgirán representantes de un feminismo negro que luego pasará a nombrarse como «afrodescendiente» y «de la diáspora». Para la aparición de voces de mujeres indígenas que se reivindiquen feministas deberemos esperar algo más, hasta la primera década de este nuevo siglo XXI, en que comenzaremos a conocer pensamientos producidos desde ese lugar de enunciación.

De acuerdo con esta cronología, las feministas negras y de color en Estados Unidos han sido, en todas las formas imaginadas, las guías y las madres políticas de nosotras las feministas antirracistas racializadas en América Latina. Sus postulados y críticas han resultado esenciales para ayudar a configurar una voz propia desde posiciones subalternas de género. Una voz que, por cierto, está en plena producción y que sin demeritar esta genealogía de la que se ha nutrido, debe, sin embargo, continuar su propio camino aportando, desde la experiencia de la colonialidad del poder, el ser y

el saber, a este andamiaje crítico proveniente de las racializadas subalternas de este mundo.

La experiencia de «la colonialidad» no es algo que las feministas antirracistas norteamericanas han vivido y/o teorizado, aun y a pesar de que han estado atentas al colonialismo y el imperia- lismo, a los que conocen bien debido a la historia de esclavitud y de colonialismo interno, así como a la experiencia de la migración que muchas han experimentado como latinas en Estados Unidos. En ese sentido, las feministas antirracistas en América Latina y El Caribe de habla castellana tienen mucho que aportar a un marco que interprete eficazmente la relación entre la opresión/ domina- ción de las mujeres y el racismo. Ese marco —el del análisis de la colonialidad— permite, desde mi punto de vista, profundizar la crítica.

DE LAS DIFICULTADES PARA AVANZAR EN UNA INTERPRETACIÓN COMPRENSIVA DE LA DOMINACIÓN/OPRESIÓN DE LAS MUJERES

Me gustaría dedicar unas líneas a pensar por qué, a pesar de todas las revisiones a que ha sido sometida la categoría de género, y particularmente la categoría mujeres, se hace obvia la dificultad real que han tenido la teoría y la política feministas para abandonar, incluso desde posiciones críticas, la comprensión euronorcén- trica de la interpretación del mundo, de manera que, aun siendo críticas de la universalidad, la seguimos reproduciendo dentro de un pensamiento que acepta, sin más, esa clasificación social y, con ello, la fragmentación de la dominación y la opresión.

Sostengo que aun cuando de varias maneras la clase ha sido discutida por las feministas anarquistas y socialistas y el racismo y la clase por las feministas antirracistas, y aunque hemos intentado sistemáticamente colocar la opresión de género en las luchas de las izquierdas contra el capitalismo y en las luchas de los movimien- tos antirracistas, ello, sin embargo, no ha impactado de forma con-

tudente en el armazón conceptual que busca explicar la opresión y la dominación de «las mujeres» y mucho menos ha repercutido de forma radical en nuestras estrategias de acción y nuestras prácticas políticas. Asimismo, toda la vuelta posestructuralista sobre el sujeto del feminismo, aunque asestó un duro golpe a la carga ontológica a la que la propia modernidad había sometido a este movimiento, no pretendió ni buscó traspasar los límites de esta tradición de pensamiento occidental, negando y ocultando, una vez más, la vía de cuestionamiento ya abierta por el feminismo antirracista que, desde una mirada imbricada de opresión, empujó, por otro camino, a enfrentar y denunciar tanto el universalismo y el esencialismo como la producción de clase y raza.

Esta imposibilidad de la gran teoría feminista de abandonar su mirada universalista y avanzar en una explicación compleja de la trama de opresión, a mi modo de ver, está relacionada con, por un lado, la reticencia a abandonar los viejos marcos interpretativos hegemónicos sobre los que se ha sostenido la teorización y la práctica feminista. Esta reticencia se sustenta en lo que nombraré como un «racismo del género». Es decir, una imposibilidad de la teoría feminista de reconocer su lugar de enunciación privilegiado dentro de la matriz moderno-colonial de género, imposibilidad que se desprende de su negación a cuestionar y abandonar este lugar a costa de «sacrificar», invisibilizando diligentemente, el punto de vista de «las mujeres» situadas en una escala menor de privilegio, es decir, las racializadas empobrecidas, dentro de un orden heterosexual.

Por otro lado, tiene que ver con los límites de la mirada impuesta por Occidente, que da un tratamiento especializado, compartimentado, clasificatorio de los fenómenos sociales, impidiendo así vislumbrar su interdependencia o conexión profunda, de modo que es imposible su desglose y disyunción. Este límite opera a niveles tan profundos que continúa actuando aún dentro de

marcos analíticos que pretenden superarlo. Así, si bien las feministas marxistas y anarquistas han intentado, desde principios del siglo xx, dar cuenta de la opresión específica de las mujeres dentro del capitalismo e, incluso, dentro del programa del socialismo real, no han podido desmarcarse de esta mirada categorial dominante,⁴⁴ que tematiza paralelamente la opresión de clase y la opresión de género operando cada una como sistemas autónomos o, en todo caso, uno subsumido al otro —con grandes debates respecto de cuál es más antiguo y general y cuál el subsidiario dependiente del primero.

Del mismo modo, el movimiento de feministas negras y de color y los más recientes y en plena conformación —por ejemplo, el feminismo comunitario que llevan adelante feministas indígenas, y el feminismo descolonial que reivindican voces feministas contrahegemónicas afrodescendientes, indígenas y mestizas en Abya Yala— han tenido que vérselas con este problema a causa de la herencia de la tradición occidental de interpretación del mundo que han recibido del movimiento feminista. Es por ello que, aun en disputa con el feminismo clásico blancoburgués e intentando teorizar la complejidad de la trama de poder, las feministas no blancas y de origen subalterno no hemos podido librarnos total y definitivamente de este tratamiento compartimentado y/o paralelo de la opresión. El intento por superarlo nos ha llevado a proponer diferentes metáforas descriptivas según el modo en que se articulan, imbrican, eslabonan, entroncan o intersectan lo que hemos interpretado como «los diferentes» regímenes y/o categorías de opresión.

Hay un tercer elemento en juego en esta imposibilidad de la gran teoría feminista de abandonar su mirada universalista y avanzar en una explicación compleja de la trama de opresión: el aún escueto y preliminar campo de producción de ideas en esta línea

⁴⁴ María Lugones, ob. cit.

de trabajo e investigación, dado los dos puntos anteriores, que obstaculiza, retrasando, la profundización y la ampliación de esta crítica y esta propuesta de comprensión. Así como siempre lo señalo a mis estudiantes, colegas y compañeras de activismo, podríamos decir que apenas estamos en pañales en la construcción de este nuevo marco analítico y que nos queda mucho por hacer, sobre todo cuando pensamos que se trata de una tarea de reconstrucción epistemológica de todo lo que hemos sostenido hasta ahora para explicar el porqué y el cómo de la opresión.

Esta labor, estoy más que convencida, deviene, pues, en sí misma en un programa liberador, si es que habremos de llamarlo así, en la medida en que requiere un compromiso amplio que invoca y nos involucra a todas las que estemos dispuestas, cuestionando así la clásica división entre el mundo del pensar y el de la experiencia. Este proceso desnaturaliza, en un gesto profundamente descolonizador, la apropiación por parte de una pequeña élite adiestrada en los estándares modernos occidentales de construcción de conocimientos la capacidad de producir saber sobre nosotros mismos y el mundo en que habitamos.

Debo decir, entonces, que esta tarea tiene fines prácticos ineludibles que no deberían ser desatendidos por el programa al que nos acogemos, ya que no hay otro propósito que nos guíe: se hace preciso decir que mi tarea reflexiva es un ejercicio que siempre se da dentro de un compromiso con la praxis, un interés, más allá de toda duda, de fortalecer y hacer efectiva la acción transformadora.

LOS APORTES DE LAS FEMINISTAS NEGRAS Y DE COLOR EN ESTADOS UNIDOS A
LA TEORIZACIÓN NO FRAGMENTADA DE LA OPRESIÓN

*Tiene tantas raíces el árbol de la rabia
que a veces las ramas se quiebran
antes de dar frutos.
Sentadas en Nedicks
las mujeres se reúnen antes de marchar
hablando de las problemáticas muchachas
que contratan para quedar libres.
Un empleado casi blanco posterga
a un hermano que espera para atenderlas primero
y las damas no advierten ni rechazan
los placeres más sutiles de su esclavitud.
Pero yo que estoy limitada por mi espejo
además de por mi cama
veo causas en el color
además de en el sexo
y me siento aquí preguntándome
cuál de mis yo sobrevivirá
a todas estas liberaciones
Audre Lorde*

De esta manera, desde la escritura poética y el ensayo en primera persona, Audre Lorde enunciará lo que, a mi entender, no ha podido ser resuelto por los intentos anteriores de crítica a esta concepción autónoma en que opera la opresión de género en la teoría feminista clásica y en algunas de sus teorías revisionistas. Lorde y el grupo de pensadoras activistas del movimiento feminista de color y el feminismo negro en Estados Unidos desarrollarán, desde mediados de la década de 1970,⁴⁵ una crítica al feminismo

⁴⁵ Véase Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, Ism Press, San Francisco, 1988.

blanco —en el que podemos incluir la totalidad de las corrientes feministas que gozan de cierta legitimidad— señalando aquello que hasta ese momento no había podido ser enunciando: la forma en que el género, la raza, la clase y el régimen heterosexual actúan articuladamente.

Desde un activismo comprometido con diferentes luchas, dada la multiplicidad de opresiones que las atravesaban, estas feministas denunciarán la manera en que el feminismo clásico producido por mujeres blancas de clase media no veía y, por tanto, no resolvía las «diferencias» profundas que separan a las mujeres, la manera en que ello afectaba la interpretación feminista de la opresión de «las mujeres» y cómo terminaba produciendo una mujer subalterna ocultada y representada por la mujer blancaburguesa, tanto en la teoría como en la vida política.

Estas feministas racializadas provenientes de clase trabajadora, buena parte de ellas en rebelión contra la institución heterosexual, realizan, desde una teoría encarnada y acudiendo a la escritura creativa —la poesía, el ensayo en primera persona, la autobiografía, el testimonio—, una de las críticas más potentes al sujeto homogéneo, coherente, unitario del feminismo. Sus escritos provocarán, de forma inédita, una fractura dentro de ese sujeto, fractura que tendrá repercusiones veladas en un segundo momento de la teoría feminista blanca, cuando el feminismo posestructuralista de corte burgués se ocupará de deshacer el tratamiento coherente, transparente... natural de la categoría de género. A este camino se avocó una parte de la teorización feminista luego de que las feministas negras y de color quebraran la unidad de la experiencia de las mujeres.

Sostengo que el giro que inaugura este feminismo subalterno de «mujeres» racializadas provenientes de la clase trabajadora en Estados Unidos solo fue posible gracias a que ellas lograron conceptualizar e introducir la categoría de raza como categoría his-

tórica que viene a jugar un papel crucial en la acumulación y la expansión capitalista. Esta categoría permite comprender la opresión que sufre una buena parte de las «mujeres»; opresión de la que la teoría feminista, eurocentrada, no ha podido dar cuenta.

Las feministas negras y de color nutridas por la experiencia del separatismo, el nacionalismo y la militancia revolucionaria negra y chicana bebieron de una teoría marxista radical y revisitada, que pudo relacionar clase y raza de manera efectiva. Esta relación permitió reparar en el sujeto subalterno producido por la expansión del capital a través de la empresa colonizadora; un sujeto racializado a efectos de justificar la superioridad blanca y que el pensamiento marxista no pudo teorizar sino limitadamente gracias a su fuerte compromiso con el programa moderno ilustrado.

Este sujeto político producido desde una conciencia de raza debatirá el eurocentrismo epistémico y el proyecto colonialista y expansivo de Europa denunciado por autores claves como Frantz Fanon y Aimé Césaire, entre otros, desde mediados del siglo xx. Desde allí fue posible comenzar a pensar una «diferencia» con el sujeto europeo de la emancipación y con el programa político del socialismo internacional. Esta diferencia o especificidad comenzará a ser tematizada por las feministas negras, quienes llevarán a cabo una labor de revisión de las premisas básicas que explican el sometimiento de las mujeres dentro del patriarcado; premisas que habían sido formuladas y sostenidas por el feminismo blancoburgués, incluso el comprometido con la lucha de clases.

En esta nueva conceptualización se plantea una especificidad de la teorización feminista negra y una separación de la política del feminismo blancoburgués. Como mostrará Patricia Hill Collins,⁴⁶ esta apuesta implica producir un punto de vista particular com-

⁴⁶ Patricia Hill Collins, «La política del pensamiento feminista negro», en Maryssa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998, pp. 253-312.

prometido con la explicación de la opresión de las mujeres negras desde una matriz de dominación. Lo cierto es que, desde finales de la década de 1970, el feminismo negro y la coalición política llevada a cabo por feministas negras, chicanas, latinas, caribeñas, asiáticas y descendientes de pueblos originarios en Estados Unidos, bajo el nombre de «feminismo de color y tercermundista», experimentaron diferentes intentos de acercamiento a la formulación de un modelo adecuado de interpretación de la manera múltiple en que opera la opresión para una buena parte de las mujeres. Para ello acudirán al ensayo de nomenclaturas y metáforas nuevas como «eslabonamiento», «simultaneidad», «entrelazamiento», «interconexión», «interseccionalidad», «matriz de opresión», «urdimbre», «fusión»... «co-constitución». Todas son formas de responder a la necesidad de continuar en la búsqueda de modelos comprensivos más efectivos para explicar la forma como el género avanza junto a los procesos de occidentalización y es siempre determinado por el momento y la forma que toma en cada sociedad y grupo social el sistema mundo moderno colonial capitalista de dominación.

Algo a tener en cuenta es que los grupos subalternos no tenemos a producir marcos teóricos voluminosos y grandilocuentes, muchas veces nos conformamos con denunciar y caracterizar a grandes rasgos un problema, porque estamos más comprometidos con la necesidad de encontrarle respuestas. Como nos advierten Cherríe Moraga y Ana Castillo, la teoría que elaboramos es una teoría encarnada: «Así es como nuestra teoría se desarrolla. Mientras “desatamos el nudo” de las fuerzas que nos han formado, empezamos a reconocerlas como las meras raíces de nuestro radicalismo».⁴⁷ Esto implica contar con una comprensión compleja del mundo, que se manifiesta no necesariamente mediante la producción escrita de un texto teórico-académico, sino que, a través de

⁴⁷ Aurora Levins Morales, «...Y ¡ni Fidel puede cambiar eso!», en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *ob. cit.*, p. 65.

múltiples maneras creativas de análisis, conversación, escritura, así como memoria de la práctica política.

Me gustaría volver sobre el poema de Audre Lorde con el que he iniciado este apartado. Estoy convencida de que este poema contiene, en la forma condensada de todo poema, el programa básico que era desarrollado por el feminismo negro y de color en Estados Unidos. Podríamos decir que, con esta pieza, Lorde alcanza a enunciar los puntos centrales que se desprenden de una comprensión no unidimensional y fragmentada de la opresión. Hay al menos dos cuestiones que me interesa resaltar, que son puestas sobre la mesa y que debatirán el nuevo programa feminista antirracista y, más adelante, el descolonial.

Primero, el feminismo planteó que la opresión fundamental y, por tanto, la lucha fundamental de las mujeres es en contra de la opresión de género. Esta premisa es falsa, puesto que en la medida en que el feminismo se ha centrado en lo que ha sido llamada la «opresión de la mujer por ser mujer», no ha hecho más que trabajar en beneficio de un grupo de «mujeres». A ello el feminismo descolonial agregará que no ha hecho otra cosa que trabajar por el programa occidental moderno. Pero esto corresponde ya a otro análisis, no al que han desarrollado las feministas antirracistas en Estados Unidos. Implica admitir, finalmente, que el feminismo es una revolución blancoburguesa y que, como tal, para llevarse a cabo no solo excluye, sino que necesita que queden fuera de su programa liberatorio la gran mayoría de las «mujeres», ya que será sobre ellas — las pobres, las racializadas y las subalternas del mundo — que descansará la posibilidad de que se obtengan las libertades ofertadas. Ya vemos entonces el problema de la teorización basada en el sistema sexo/género.

Segundo, planteó que la transformación por la que trabajamos desde el feminismo es para las mujeres y se lleva a cabo entre mujeres. Algunas veces se sostiene que esto, por sí solo, significa

trabajar para cambiar el mundo entero, pero no queda claro ya que la lucha se asienta en promover esta solidaridad entre mujeres más allá de la clase social o del grupo étnico/racial, pues no existe una propuesta de cómo reconstruir comunidad.

Las feministas y las lesbianas feministas hemos propuesto a las mujeres que ellas se deben liberar no solo por sí mismas, sino también en compañía de otras mujeres. Esto tiene que ver con que la interpretación de una opresión basada solo en el género no permite dar cuenta de qué forma los varones racializados y explotados importan dentro de un proceso de transformación de todos los sistemas de opresión. No permite ver cómo una lucha está emparentada con y es imprescindible para la otra. No permite ver al varón racializado como un subalterno más, sino solo como un opresor, un patriarca privado. Únicamente el pensamiento feminista negro y de color revertirá esta percepción y la cuestionará. Las feministas racializadas en Estados Unidos están convencidas de que hay una solidaridad con el varón de su propio grupo que es necesaria para la liberación. Como las feministas comunitarias e indígenas en Abya Yala, saben que la propuesta de liberarse solas, o sea, de forma independiente a la del propio grupo de pertenencia, es una falacia.

Esto da pie para traer aquí el pensamiento de La Colectiva del Río Combahee, la cual proclamó en 1977:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas en la lucha contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. Como negras, vemos el feminismo negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simul-

táneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color.⁴⁸

Ellas usan el concepto de «eslabonamiento» y aunque no dicen qué entienden específicamente por esto, una puede llegar a ciertas conclusiones a partir de la lectura de su manifiesto: **a) que las opresiones son múltiples y simultáneas; b) que ello conlleva pensar en la necesidad de una práctica y un análisis que aborde de forma integral estos sistemas de opresión, y c) que la lucha a favor de las mujeres negras deberá ser llevada a cabo por el movimiento feminista negro en alianza con los varones de su grupo.** Esto último es lo que nombran como «política de identidad»: la lucha a realizar es por y para el propio grupo, ya que «la única gente a la que le importamos lo suficiente como para trabajar en nuestra liberación somos nosotras mismas», dirán.⁴⁹

En este sentido, su política hace una apuesta por la comunidad (negra) desde la desconfianza hacia el separatismo feminista y lésbico, ya que están convencidas de que deben solidarizarse y unificar fuerzas con los varones negros en contra tanto del racismo como del sexismo.⁵⁰ Su crítica al separatismo lésbico va en un doble sentido: por una parte, es una política que «excluye demasiada gente», en especial los hombres, las mujeres y los niños negros, y, por la otra, se trata, además, de un problema de interpretación de la opresión. De acuerdo a esta concepción, la política feminista sería un trabajo exclusivo sobre «las fuentes sexuales de opresión de las mujeres», sin observar cómo la raza y la clase constituyen, de igual forma, fuentes importantes de opresión para un grupo amplio de las mujeres. **Tras leer el texto, una sale convencida de**

⁴⁸ La Colectiva del Río Combahee, «Una declaración feminista negra», en Cherríe Moraga y Ana Castillo, ob. cit., p. 172.

⁴⁹ La Colectiva del Río Combahee, ob. cit., p. 175.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 176.

que la política de las mujeres negras implica un compromiso con «la liberación de toda la gente oprimida», lo que implica una lucha tanto contra el capitalismo y el imperialismo como contra el patriarcado, ya que se requiere la destrucción de todos los sistemas políticos-económicos.⁵¹

Sin lugar a dudas, el texto de La Colectiva es un texto político radical que se origina en la reflexión sobre la experiencia del activismo político. Lo mismo sucede con los ensayos compilados en *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, en los que el pensamiento teórico que desarrollan las autoras también «ejemplifica [...] que la teoría y la práctica son simplemente astillas del mismo palo para hacer cambios».⁵² Esta radicalidad del texto se puede observar, primero, en su estilo —recordemos que es una proclama—, pero también en el destino mismo que tiene el texto: su objetivo no es hacer un análisis exhaustivo sobre cómo resolver una interpretación no fragmentada de la opresión, su fin no es propiamente académico, no busca responder una pregunta de investigación teórica ni pretende ser un documento técnico para alguna política estatal, sino que es una reflexión que busca presentar y caracterizar una política de base por fuera de las instituciones estatales y fundamentarla.

Lo interesante del análisis es que, por un lado, es quizás uno de los pocos textos, al menos que conozca, que justifique abiertamente la necesidad de una política de identidad a mediados-finales de la década de 1970. Pero, además, descubrimos que la política de identidad a la que se refiere es una política de identidad racial, entre gente de color, y no, como lo propone el feminismo dominado por las mujeres blancas, una política entre mujeres, más allá de la raza y la clase. Y es llamativo, en este sentido, su debate con el separatismo lésbico feminista, que también es una política de identidad,

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 176-177.

⁵² Barbara Smith, «Epílogo», en Cherríe Moraga y Ana Castillo, *ob. cit.*, p. 187.

pero basada en la identidad sexual, sin reparar, como señalan las autoras en el texto, en los efectos de la clase y la raza que intervienen ahí. En ese sentido, la política de identidad a la que se refieren se enfrenta con la que desarrolla y propone el feminismo clásico, una política de identidad que, por lo que podemos ver, comparte el principio de la propuesta feminista separatista, esto es: una alianza entre y para mujeres, un olvido de la comunidad, una interpretación de la opresión basada fundamentalmente en el sexo/género y la sexualidad.

Por otro lado, es posible interpretar, en sus planteamientos, que ellas parten reconociendo varios sistemas separados de opresión, que parecerían actuar al mismo tiempo, simultáneamente, sobre determinadas mujeres: las mujeres negras y de color. Esto implica pensar que hay sistemas de producción de poder separados, que responden a lógicas distintas y que confluyen en las mujeres racializadas. Implica igualmente una política que atiende específicamente a cada uno de estos sistemas y que el feminismo negro debe, para poder enfrentar todas las formas de opresión que afectan a las mujeres negras, involucrarse en cada uno de estos proyectos políticos trabajando para que dentro de ellos se comience a tomar conciencia de la necesidad de luchar en contra de los demás. Veremos cómo esta visión ha tendido a ser la forma más común y extendida de comprensión de cómo trabaja la opresión simultáneamente.

Hay otras autoras, como bell hooks y Angela Davis, que no puedo dejar de mencionar, aunque sea brevemente, dada la influencia que ha tenido su pensamiento tanto dentro de Estados Unidos como en los movimientos antirracistas en América Latina. En su detallado artículo sobre los aportes de las feministas afrodescendientes, Ochy Curiel⁵³ dedica varios párrafos a comentar el

⁵³ Ochy Curiel, «Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto “mujeres”», en María Luisa Feme-

pensamiento de hooks. Para no repetirme, solo me interesa mencionar que tanto hooks como Davis destacan, en sus análisis, las consecuencias en la teorización feminista de adoptar una mirada articulada de la opresión. Ambas, por ejemplo, pueden ver que no se cumple, en el caso de la mayoría de las mujeres, la idea de que una de las causas claves de la subordinación de las mujeres sea la de haber sido relegadas al espacio privado, o sea, la tesis de que, en nuestras sociedades, con el advenimiento de la modernidad, se produjo mundialmente una separación entre el mundo privado y el público, una valoración desigual de cada uno de ellos y una separación de roles entre mujeres y hombres. Esta hipótesis, ampliamente aceptada y que fuera inicialmente propuesta por Betty Friedan en su clásico *La mística de la feminidad*,⁵⁴ no se ciñe, específicamente, a la experiencia de las mujeres negras, que fueron sometidas inicialmente a la esclavitud y trabajaron de sol a sol en las plantaciones⁵⁵ y que se integraron, después, a la fábrica como mano de obra barata dentro de los procesos amplios de industrialización, posteriores a la abolición de la esclavitud.⁵⁶

En el análisis minucioso que realiza Davis y en la crítica en primera persona que emprende hooks se echa por tierra la postura mayormente aceptada en el feminismo respecto de que el problema del sometimiento de las mujeres se debe a la división sexual del trabajo. Esta revisión por parte del feminismo negro y de color de las tesis que han pretendido ofrecer razones generales de la opresión de las mujeres tendrá consecuencias importantes en otras

nías (comp.), *Perfiles del feminismo iberoamericano*, vol. III, Catálogos, Buenos Aires, 2007, pp. 163-190.

⁵⁴ Betty Friedan, «La mística de la feminidad», en Antonio Guimarães, ob. cit., pp. 32-45.

⁵⁵ Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid, 2001.

⁵⁶ Bell hooks, «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista», en Varias autoras, *Otras inapropiables. Feminismos desde la frontera*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp. 33-50.

áreas también: tanto Davis como hooks vuelven sobre el tema de la violencia hacia las mujeres y muestran cómo para las mujeres negras y de color la violencia fundamental ha estado no en el ámbito doméstico, sino en el público, en las instituciones estatales, en los ámbitos de la explotación colonial capitalista. Davis demuestra en su clásico trabajo *Mujeres, raza y clase* que las personas esclavizadas, sin distinción de sexo/género, eran igualmente explotadas en la plantación y que no hay registro que permita afirmar que el varón negro tuviera algún tipo de poder dentro de su propio grupo o en el ámbito doméstico. Tal cosa no existía dentro del régimen esclavista donde, recordemos, los grupos consanguíneos eran continuamente separados de manera brutal. Así, contrario a la idea feminista ampliamente aceptada de que el hogar es un espacio de peligro para las mujeres, Davis argumentará que es, justamente, en el espacio del propio grupo donde tanto las mujeres como los varones racializados han tenido la posibilidad de volver a recuperar algún valor de «humanidad», construir afecto y solidaridad.

Ahora retomo a Patricia Hill Collins, quien propone el concepto de matriz de dominación, y a Kimberlé Crenshaw, quien en 1989 acuña el concepto de interseccionalidad para definir la manera en que opera la opresión en las mujeres negras y de color. Primero veamos a Collins. En su conocido ensayo *Black Feminist Thought* señala que la opresión de las mujeres negras se da «en tres dimensiones interdependientes»: a) la explotación de su trabajo, que refiere a la dimensión económica; b) la negación de derechos y de los privilegios dados a los blancos: dimensión política, y c) la dimensión ideológica, que refiere a los estereotipos negativos y las cualidades que le son atribuidas a las mujeres negras y que sirven para justificar la situación en que se encuentran.⁵⁷ Collins afirma,

⁵⁷ Patricia Hill Collins, ob. cit., pp. 257-258.

de este modo, que el sexismo se debe analizar con relación a una matriz de dominación para ver cómo interactúa con el racismo, la homofobia, el colonialismo y el clasismo, generando un sistema jerárquico con múltiples niveles de opresión. Collins nos explica:

La matriz de dominación hace referencia a la organización total de poder en una sociedad. Hay dos características en cualquier matriz: a) cada matriz de dominación tiene su particular disposición de sistemas de intersección de la opresión; b) la intersección de sistemas de opresión está específicamente organizada a través de cuatro dominios de poder interrelacionados: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal. La intersección de vectores de opresión y de privilegio crea variaciones tanto en las formas como en la intensidad en la que las personas experimentan la opresión.

Como podemos ver, Collins trabaja definiendo cómo opera estructuralmente esa matriz de dominación. Para ella hay una relación entre interseccionalidad y matriz de dominación, dado que la primera trabaja y se enmarca dentro de la segunda. En la matriz, la interseccionalidad es la que permite explicar cómo «los sistemas de raza, clase social, género, sexualidad, etnicidad, nación y edad forman características mutuamente constructivas de la organización social que dan forma a las experiencias de las mujeres negras y, a su vez, son moldeados por las mujeres negras».⁵⁸

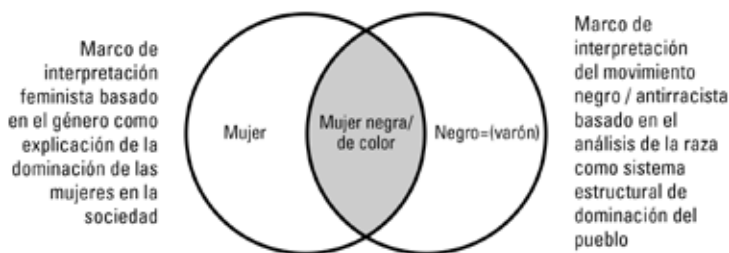
Pero no queda claro cómo Collins está pensando cada una de estas categorías y cómo visualiza la forma en que operan entre ellas. Para ello debemos acudir a Kimberlé Crenshaw, quien ahonda explicitando que:

La interseccionalidad es una conceptualización del problema que busca capturar las consecuencias estructurales y dinámicas

⁵⁸ Patricia Hill Collins, ob. cit., p. 299.

de la interacción de dos o más ejes de subordinación. Trata la forma por la cual el racismo, el patriarcado, la opresión de clase u otros sistemas de opresión crean desigualdades básicas que estructuran las posiciones relativas de las mujeres, las razas, las clases, las etnias y otros.⁵⁹

El pensamiento de Crenshaw proviene de la teoría crítica del derecho. Por lo mismo, está comprometido en mostrar cómo en el ámbito de la lucha contra la injusticia y la inequidad de las mujeres, la ley, las instituciones, la política feminista y la lucha contra el racismo actúan de forma tal que no es posible ver a las mujeres negras. Haciendo estudios de caso, Crenshaw demuestra la manera en que las experiencias de las mujeres de color no se inscriben de forma separada en las categorías de raza y género. En sus dos investigaciones principales propone observar las «consecuencias de la tendencia a tratar raza y género como categorías exclusivas de experiencia y análisis».



Crenshaw muestra aquello que no es visto ni por las instituciones, ni por los discursos producidos por el feminismo y la lucha antirracista. La mujer de color queda excluida de las grandes categorías

⁵⁹ Kimberlé Williams Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, Chicago, vol. 1989, pp. 139-167.

gracias a la existencia de unas diferencias jerárquicas intragrupales que funcionan en la medida en que dentro de una misma categoría hay sujetos expuestos a los efectos de otras categorías de discriminación que los hacen más vulnerables. Gracias a la lógica categorial homogénea, quienes quedan en la intersección entre dos o más ejes de discriminación son invisibilizados. En este sentido, Crenshaw se acoge a la idea —que ya había sido desarrollada por pensadoras negras y de color anteriores— de que, para la ley, las instituciones y la política feminista y antirracista, la mujer siempre es blanca y el negro siempre es varón. Las categorías de género y raza no contienen, y al no hacerlo niegan, las experiencias de las mujeres de color.

En 2001, en una reunión preparatoria de la Conferencia contra todas las Formas de Racismo y Xenofobia, Crenshaw decide dar un paso pragmático en el desarrollo de su planteamiento: ya no se trata de una teoría crítica o negativa que pretende mostrar la ausencia y la invisibilidad a que son sometidos ciertos grupos de personas, ni se trata, con ello, de mostrar los límites que implican las categorías dominantes de identidad. Más bien lo que se pretende es considerar esta perspectiva como un tipo de arreglo específico para el desarrollo de modelos de políticas (gubernamentales y de la sociedad civil) particulares destinadas a sujetos antes desdibujados o ausentes en dichas políticas. Es aquí donde la propuesta de Crenshaw muestra sus límites, su mirada restringida del problema. Aunque parte haciendo una crítica al derecho, lo hace desde un campo restrictivo y así no puede deshacerse de su lógica liberal y eurocentrada.

LA INTERSECCIONALIDAD Y SUS LÍMITES. UNA PROBLEMATIZACIÓN DESDE EL FEMINISMO DESCOLONIAL

Son varias las críticas que se le han hecho a la propuesta de la interseccionalidad y que no revisaré por una cuestión de espacio. Sin embargo, me interesa detenerme en el análisis que hace Lugo-

nes de esta teorización. Ella parte por comprender el aporte sustancial del trabajo de Crenshaw a partir del cual se demostró la imposibilidad de teorizar y hacer una política que tome en cuenta las experiencias de la opresión en las mujeres de color. Ahora bien, Lugones sostiene que «Crenshaw entiende la raza y el género como categorías de opresión en los propios términos lógicos implicados en la corriente hegemónica: como lógicamente separadas una de otra [...] presuponer que las categorías de opresión son separables es aceptar los presupuestos fundamentales tanto del racismo como de la opresión de género».⁶⁰

Lugones confía en que Crenshaw acude a esta estrategia con el fin de poder teorizar lo que está quedando fuera de nuestra mirada. Ella valora su apuesta en tanto sirve para desenmascarar cómo actúa la lógica categorial. Para ella, la perspectiva de la interseccionalidad no puede ser más que la de una teoría crítica, no la de una propuesta de acción, ya que a partir de este ejercicio no podemos generar políticas que permitan superar el problema so pena de continuar reproduciendo la lógica categorial dominante.

Lugones nos recuerda que «las categorías y el pensamiento categorial son instrumentos de opresión».⁶¹ «El solapamiento o intersección de opresiones es un mecanismo de control, de reducción, de inmovilización, de desconexión».⁶² Así, ve una diferencia entre el tratamiento de Audre Lorde y el de Kimberlé Crenshaw en ese sentido. Entiende a Lorde como buscando desmentir este entrecruzamiento de categorías separadas, esta fragmentación de la opresión y la resistencia, para hacer comprender que en realidad hay una fusión, una relación de interdependencia entre nuestras vidas y la opresión/resistencia que nos constituye.

⁶⁰ María Lugones, «Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color», *Revista Internacional de Filosofía Política*, no. 25, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2005, pp. 61-75.

⁶¹ María Lugones, ob. cit., p. 68.

⁶² *Ibidem*, p. 69.

Siguiendo a Lugones y Lorde, propongo pensar el error en el que caemos al interpretar el problema de la dominación en términos de diversos sistemas de poder que son autónomos e irreducibles entre sí y que, como mucho, estamos dispuestas a pensar que se interceptan en determinados grupos. El problema de esta forma de interpretación sigue siendo que las verdades que emergen de cada eje de problematización están siendo definidas por marcos teóricos analíticos producidos por/desde el grupo que goza de mayor privilegio enunciativo dentro del campo de problematización del que se trate. De esta forma, cuando sumamos la teorización feminista basada en el género con el análisis de la raza, no estamos más que interpretando los problemas de las mujeres no blancas desde el punto de vista de las mujeres blancas burguesas y sus experiencias. Esto tiene repercusiones epistémicas y políticas fundamentales, porque muchas veces coloca a las mujeres racializadas en una encrucijada que les cierra la posibilidad de comprender su vida desde una unidad de experiencia en la que la colonialidad y la clasificación racial han determinado la manera en que ellas han ido perdiendo poder al interior de sus comunidades y grupos de origen, no al revés; y en la que es fundamental, para garantizar su propio bienestar, mantener una alianza con los varones de su grupo condenados por un mismo sistema global de dominación.

Las políticas que muchas veces se derivan de los análisis más limitados, y a la vez más difundidos, de la interseccionalidad, igual que aquellos que desde América Latina han sido nombrados como la doble y triple opresión que sufren las mujeres negras e indígenas, atentan contra la posibilidad de resistir los intentos de ruptura del lazo comunitario por parte del orden moderno colonial capitalista. En ese sentido, dejan a las mujeres de los grupos más vulnerables con menor probabilidad de enfrentar la dominación. Ello tiene que ver con lo que alguna vez me dijera Julia Ramos, dirigente del

Movimiento Bartolina Sisa: las mujeres indígenas no se «salva[n] sola[s]». Si estas políticas interseccionales siguen la prerrogativa feminista de la liberación individual o solo entre mujeres, más que contribuir a mejorar las vidas de las mujeres negras, afrodescendientes, indígenas y racializadas en general, lo que se está trabajando es el debilitamiento de los modelos de resistencia colectiva de las comunidades de donde vienen.

A ello quiero añadir otro problema: si la perspectiva de la interseccionalidad es efectiva en mostrar la ausencia que se produce entre género (mujer blanca) y raza (negro varón), sin embargo, parece olvidar la pregunta por aquello que produce la ausencia, o sea, la manera en que han sido producidas históricamente estas categorías de clasificación social. Al centrarse más en demarcar al sujeto olvidado y sus características actuales, es decir, la mujer negra/de color, se acoge a una solución del problema dentro de los marcos institucionales que ofrece el modelo actual de derecho; un modelo definido e impuesto globalmente por el capitalismo más depredador. Así, al mostrar la ausencia, lo que surge es la necesidad de instalar una nueva presencia cargada de especificidad. Una diferencia que es narrada, caracterizada, pero nunca cuestionada en aquello que la hace posible y la habilita. Como consecuencia, se ha logrado desmarcar un nuevo ámbito de acción especializada para el derecho y las políticas estatales que buscan avanzar sobre la discriminación. En tanto, el sujeto del privilegio queda en su mismo lugar sin ser cuestionado, sin que se le asiente un solo golpe al modelo estructurador que lo hace posible. No es casualidad que este recorrido haya derivado en ello, ya que el sistema que logra armar Crenshaw se sostiene dentro del lenguaje y la lógica institucional. Como demostrará María Lugones, esta autora no abandona, y termina reforzando, el pensamiento categorial que fragmenta la dominación/opresión, tal como lo hace la ideología dominante.

A MANERA DE CIERRE

Hay una tendencia dentro del feminismo y de otros movimientos sociales a minimizar el papel de la teoría en la producción de la práctica política. Esta manera de separar lo que está unido, la teoría y la praxis, forma parte de un antiintelectualismo que ha dejado intacto el campo de la teoría como un campo destinado a ciertas élites, que son las que al final siguen produciendo conocimiento con carácter de verdad; un conocimiento interesado en sus propios fines.

Como ya he venido advirtiendo en otras oportunidades, esta falsa dicotomía oculta que toda práctica tiene unos fundamentos, una interpretación del mundo que, mientras no sea develada, lleva al campo de la práctica los límites y la ceguera de las teorías elaboradas por los grupos dominantes. La práctica política feminista no quedará exenta de colonialidad mientras no se tome en serio la revisión de las verdades y las interpretaciones acerca de la dominación de las mujeres sobre la que ha construido sus prioridades, programa y estrategias políticas. Es por ello que para el feminismo descolonial la crítica y la producción de otros modelos de interpretación es una tarea fundamental y urgente.

La crítica al modelo occidental de construcción de conocimientos científicos que hacen la teoría feminista negra y descolonial da continuidad a la crítica que la epistemología feminista inició hace ya varias décadas y la profundiza, mostrando su punto ciego. El límite de la mirada categorial es que fragmenta, jerarquiza e impide ver la relación; impide ver cómo funciona una matriz de poder que no actúa aditivamente sino como un brebaje cuya potencia y eficacia consiste en la fusión de una serie de ingredientes que dan nacimiento a una nueva sustancia. Una nueva sustancia que es más que la suma de sus partes. Aunque su descomposición fue más una operación de la razón moderna, ya se ha ido demostrando, cada

vez más, la ineficacia de esta operación para comprender su funcionamiento y sus efectos nocivos.

Si bien el feminismo descolonial eleva una crítica al tratamiento categorial, no deberíamos confundir categoría con conceptualización. La categoría funciona jerarquizando la realidad; fragmenta el mundo en partecitas ordenadas de mayor a menor, de arriba a abajo, como universal o particular... La categoría clasifica jerárquicamente cada una de las partes en que ha sido dividida la realidad. De esta manera el marxismo elevó la clase como su categoría fundamental, la teorización antirracista lo hizo con la raza y el feminismo con el género y la sexualidad. El feminismo descolonial propone abandonar la mirada categorial pero no la conceptualización. **Se hace urgente la tarea colectiva de producir nuevas nociones y conceptos que nos ayuden a sistematizar y complejizar modelos propios de interpretación del mundo. Modelos que ayuden a llenar de imágenes, palabras, significados, lo que para los sistemas de pensamiento contemporáneos ha sido silencio.**

CELENIS RODRÍGUEZ*

Mujer y desarrollo. Un discurso colonial

Publicado en *El Cotidiano*, revista de la Universidad Autónoma
Metropolitana Unidad Azcapotzalco

Las políticas públicas para la equidad de género se erigen hoy día como la estrategia indiscutible para lograr la igualdad y la justicia para las mujeres en los países del llamado tercer mundo. Los movimientos de mujeres y feministas las demandan y el Estado las propone; de esta manera, para unas y otros es la solución para hacer frente a los problemas que afectan la vida de las mujeres.

Estas políticas son parte del conjunto de instrumentos del discurso «mujer y desarrollo»,⁶³ y son, o pretenden ser, la solución para contrarrestar las estrategias desarrollistas que invisibilizan el aporte de las mujeres a las economías nacionales.

Hasta finales de los años setenta, la mujer aparecía en el aparato del desarrollo solo como madre encargada de alimentar al niño, embarazada o lactante, o dedicada a buscar agua para cocinar y limpiar, o tratando las enfermedades de los hijos o, en el mejor

* Abogada, con estudios de Maestría en Historia y Ciencias Políticas, activista lesbiana feminista, antirracista/descolonial. Integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feministas (GLEFAS). Sus temas de interés son las políticas públicas de mujer y equidad de género, el análisis decolonial del Estado y las instituciones públicas.

⁶³ Mi análisis es sobre el discurso «Mujer y desarrollo», por lo que incluye las estrategias «Mujer y desarrollo: un discurso colonial», «Mujer al desarrollo», «Mujer en el desarrollo» y «Género en el desarrollo», con sus diferentes enfoques: bienestar, equidad, antipobreza, eficiencia y empoderamiento.

de los casos, cultivando algunos alimentos en la huerta casera para complementar la dieta familiar.⁶⁴

La propuesta entonces del discurso «mujer y desarrollo» es visibilizar el aporte de las mujeres y lograr su inserción en las políticas y acciones del aparato de desarrollo. Esta estrategia, sin embargo, parece ignorar que el desarrollo es un discurso colonial y colonizador, lo que en consecuencia nos lleva a preguntarnos por el carácter colonial del discurso «mujer y desarrollo».

Lo que se busca en este corto trabajo es analizar el carácter colonial del discurso y las prácticas de «mujer y desarrollo», base conceptual de las políticas públicas dirigidas a las mujeres en los países del tercer mundo. Hacerlo implica comenzar a poner en cuestión las políticas públicas para las mujeres como cajas de herramientas para la emancipación por cuanto las descubre concatenadas a una distribución geopolítica de intereses y recursos, cuyo éxito radica en la vigilancia y control de poblaciones y territorios, en lo que Immanuel Wallerstein llamó *sistema mundo moderno/colonial* y Aníbal Quijano, *colonialidad del poder*.⁶⁵

⁶⁴ Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas, 2007, p. 291.

⁶⁵ El concepto de *colonialidad del poder*, del sociólogo peruano Aníbal Quijano, se utiliza en esta investigación para explicar la relación centroperiferia/metrópoli-colonia que subyace en el escenario político que posibilitó la producción de las políticas de desarrollo y su adopción por parte de los países del tercer mundo. La colonialidad del poder intenta explicar la organización social de las excolonias y de los países colonizadores a través del racismo nacido con posterioridad a 1492. Para este autor, el racismo es un sistema de clasificación que organizó y organiza la vida social y que permitió que un grupo dominante, en este caso los blancos, se reservara para sí, los privilegios de la vida social y económica y convirtiera al resto de las poblaciones en personas de «color», en seres inferiorizados en el terreno económico, social y de la subjetividad. Esta clasificación introdujo categorías identitarias: negro, blanco, indio, europeo, occidental, inexistentes antes de la conquista española. Estas identidades, a su vez, fueron cargadas con valoraciones sociales, privilegios económicos, capacidad de razonamiento, posesión de un alma. Para resumir, esta intrincada clasificación dividía a los seres en dos grandes grupos: humanos y no humanos.

Esta mirada también pone bajo los reflectores al feminismo blanco occidental, para muchas y muchos el feminismo por antonomasia, que se revela colonial en su análisis sobre las mujeres negras, indígenas y mestizas pobres, a quienes considera víctimas incapaces de agencia, y que además mira a sus comunidades o sociedades como atascadas en un primitivo patriarcado, más violento y opresor que cualquier patriarcado occidental. Con ello este feminismo se arroga el papel de salvador de esas mujeres y de civilizador de esas comunidades, en una actitud que se asemeja demasiado a las de las empresas colonizadoras y a la del propio aparato de desarrollo.

EL DISCURSO COLONIAL DEL DESARROLLO

Para autores como Arturo Escobar, las políticas de desarrollo son parte de un proceso de recolonización, que implica una reorganización de tipo económico y social de las antiguas colonias dentro del nuevo orden surgido en la segunda posguerra mundial, marcada por la industrialización y el avance tecnológico. Son parte de los discursos eurocéntricos/racistas elaborados por los antiguos países colonizadores que pretenden producir instituciones y sujetos que faciliten sus procesos de dominio y explotación.

El desarrollo como discurso colonial crea e impone sobre las poblaciones del tercer mundo un campo de interpretación o de inteligibilidad de sus vidas, sus relaciones sociales, económicas y culturales; estableciendo una manera de percibir el mundo y de autopercebirse como sujetos históricamente inferiores y, por tanto, incapaces de mejorar sus condiciones de vida, sujetos conscientes de que necesitan de la ayuda de los mejores, quienes no dudarán, dados sus altos valores morales, en iniciar una misión civilizatoria. De esta manera produce el discurso del desarrollo el sujeto de sus políticas.

Sobre la estructura de este discurso, dice Escobar:

Para entender el desarrollo como discurso es necesario mirar no a los elementos mismos sino al sistema de sus relaciones recíprocas. Es este sistema de relaciones el que permite la creación sistemática de objetos, conceptos y estrategias; él determina lo que puede pensarse y decirse.

Dichas relaciones —establecidas entre instituciones, procesos socio-económicos, formas de conocimiento, factores tecnológicos, etcétera— definen las condiciones bajo las cuales pueden incorporarse al discurso objetos, conceptos, teorías y estrategias. Es decir, el sistema de relaciones establece una práctica discursiva que determina las reglas del juego: quién puede hablar, desde qué puntos de vista, con qué autoridad y según qué calificaciones; define las reglas a seguir para el surgimiento, denominación, análisis y eventual transformación de cualquier problema, teoría u objeto en un plan o política.⁶⁶

La última parte de la cita del antropólogo colombiano deja ver el ejercicio de colonialidad del saber, que recorre el discurso del desarrollo, esa facultad autoatribuida del pensamiento europeo para objetivizar y clasificar a los otros para luego producir conocimientos sobre ellos, mientras se reservan (los europeos) un lugar como «observador privilegiado o inobservable».⁶⁷ Según Eduardo Restrepo:

Así, la colonialidad del saber opera dentro del eurocentrismo, ya que considera las modalidades de conocimiento teológico, filosófico y científico no solo como propiamente europeas, sino como superiores epistémicamente o incluso como las únicas

⁶⁶ Arturo Escobar, ob. cit., p. 101.

⁶⁷ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.

válidas. La superioridad asumida de estas modalidades de conocimiento ha estado estrechamente ligada a la dominación europea de otras poblaciones y regiones. De tales modalidades se ha derivado una serie de tecnologías de sujeción y explotación de las poblaciones y regiones de la periferia colonial y postcolonial. Por tanto, se puede afirmar que el núcleo de la colonialidad del saber consiste en el gobierno de los otros y de sí en nombre de la verdad producida por el saber experto.⁶⁸

EL DISCURSO DE «MUJER Y DESARROLLO»

Desde la década de los setenta, el feminismo cuestionó la invisibilización que durante los años cincuenta y sesenta hizo el discurso del desarrollo sobre la mujer, su trabajo y su aporte al progreso de las sociedades elaborando a partir de allí una crítica sobre la mirada patriarcal con que se ponían en marcha discursos, prácticas, estrategias y políticas.

Lo que se buscaba entonces era el reconocimiento, la visibilización e igualdad para las mujeres a través del acceso a la educación, a la estructura de poder político y a recursos económicos, y, sobre todo, demostrar que sin las mujeres no se podría lograr el desarrollo. Este nuevo discurso no cuestionaba la lógica del aparato del desarrollo y la manera como producía conocimiento sobre los territorios y las poblaciones de esos países que consideraban subdesarrollados o del tercer mundo. De hecho, producía conocimiento sobre las mujeres de los países pobres en un ejercicio colonial de saber/poder que poco se diferencia del que hace el resto de este aparato.

Como discurso colonial despliega una compleja red de conceptos, categorías, enfoques y estrategias que crea un campo de comprensión de lo que significa ser mujer. Esta red es construida y

⁶⁸ Eduardo Restrepo, *La inflexión decolonial*, Universidad del Cauca, Popayán, 2010, p. 137.

puesta en marcha, según los preceptos y aspiraciones de un feminismo blanco que diagnosticó la misma opresión para todas las mujeres y prescribió las mismas soluciones para todas las mujeres del mundo. En un ejercicio de homogenización de la experiencia de las mujeres que las ponía (a las feministas occidentales) como referente único en una imaginaria línea histórica de progresión hacia la emancipación, de manera que las mujeres del tercer mundo se encontraban en una etapa de mayor opresión y atraso, y según este dictamen debían seguir las fórmulas usadas por el feminismo de Occidente para lograr su liberación (participación en la vida política, inserción en el mercado laboral, control de la sexualidad y de la reproducción).

LAS MUJERES DEL TERCER MUNDO Y SUS REPRESENTACIONES

El discurso del desarrollo puso en circulación representaciones e ideas sobre las mujeres del tercer mundo donde se las muestra como seres carentes de iniciativas e ideas para transformar la «situación problemática» en la que se encuentran: vidas en condiciones precarias, sin servicios básicos, con una gran cantidad de hijos e hijas y económicamente dependientes del varón. Esta imagen se puede ubicar en la tradición que hunde sus raíces en lo que Lugones nombra como *sistema de género moderno colonial*,⁶⁹ donde el

⁶⁹ El sistema sexo/género basado en las diferencias biológicas entre los varones y las mujeres fue impuesto en las colonias sobre las poblaciones nativas al mismo tiempo que se configuraba el sistema racial que organizaba la vida social. En los pueblos nativos hasta entonces operaba un modelo complejo de roles y asignaciones no necesariamente basado en la diferencia sexual, y que no presentaba continuidad en todas las esferas de la vida social, como sí sucede en el sistema sexo/género occidental donde la carga valorativa del ser mujer funciona de la misma manera en diferentes ámbitos; si se es mujer se gana menos, se sabe menos, se tiene menos poder, en lo que constituye un sistema jerárquico constituido por identidades ya definidas. En los pueblos originarios y los de la diáspora africana la realización de ciertas tareas no estaba en muchos casos previamente definida por el sexo y los espacios de poder no presentaban una exclusión total con base

género está co-constituido con una organización racista de la vida social. Ello supuso para las «mujeres» indias y negras una ubicación en el escalón más bajo de la sociedad colonial en donde se les equiparó con bestias hembras, sin ningún asomo de pensamiento, voluntad y sentimientos; técnicamente no eran mujeres. Estas ideas no solo funcionaron durante la Colonia, sino que mantuvieron su vigencia en los procesos de conformación de los estados nacionales y durante los procesos de modernización tal como se evidencia en las descripciones que las políticas de desarrollo hacen de las mujeres pobres de los países subdesarrollados.

Las mujeres del tercer mundo fueron vistas, cuando llegaban siquiera a ser vistas, como un impedimento del desarrollo. El discurso colonial presentaba a las mujeres del tercer mundo como «especímenes exóticos, víctimas oprimidas, objetos sexuales o los miembros más atrasados e ignorantes de sociedades «atrasadas». Durante el periodo colonial misiones, funcionarios coloniales y colonos presentaban una mezcla de información, imaginación, pragmatismo de conveniencia y prejuicio con el fin de explicar por qué las mujeres del tercer mundo eran seres inferiores, limitadas por la tradición, sin capacidad o deseo de ingresar al mundo moderno. Los planificadores del desarrollo adoptaron estos presupuestos de manera acrítica, considerando a las mujeres del tercer mundo como un importante obstáculo a la modernidad y por tanto al desarrollo.⁷⁰

Estas representaciones e ideas fueron reempaquetadas en las estrategias y prácticas del desarrollo por los expertos, científicos sociales, que tomaban como referencia la experiencia de progreso de los países del primer mundo para elaborar indicadores, estadís-

en ser varón o mujer, como tampoco era evidente un orden heterosexual o sistema binario de sexo/género.

⁷⁰ Jane L. Parpart, «Quién es la otra? Una crítica feminista posmoderna de la teoría y la práctica de “mujer y desarrollo”», *Debate Feminista*, no. 13, UNAM, 1996, p. 337.

ticas, delimitar y establecer problemas, describir sujetos y, con base en ello, proponer acciones. Todo ello realizado con la rigurosidad y neutralidad que da el método científico dictaminado por el pensamiento eurocéntrico.

Frente a este problema surge la respuesta del feminismo y sus expertas, que veían con alarma el poco valor que se les atribuía a las labores que las mujeres desempeñaban. Para suplir los desperfectos de la mirada del desarrollo, hicieron una revisión y relectura que visibilizaba las contribuciones de las mujeres — Esther Boserup, Lourdes Benería, Mayra Buvinic— y ponía a la luz de todos y todos los sesgos sexistas en cuestiones como el otorgamiento de créditos y el acceso a tierras, el empobrecimiento de las mujeres y su reclutamiento como mano de obra barata para los procesos de industrialización. No obstante, nunca cuestionaron la manera como se producían y ponían en circulación las representaciones de las mujeres del tercer mundo, las cuales ahora no iban a ser salvadas por el primer mundo, sino por las feministas.

Para las expertas feministas: Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente frustrada basada en su género femenino (léase: sexualmente restringida) y en su carácter tercermundista (léase: ignorante, pobre, sin educación, tradicionalista, doméstica, apegada a la familia, victimizada, etcétera). Esto, sugiero, contrasta con la representación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, que controla su cuerpo y su sexualidad, y libre para tomar sus propias decisiones.⁷¹

Estas representaciones son producto de un ejercicio de colonialidad del saber, lo que significa que un grupo de académicas, técnicas y burócratas feministas de los países del norte, antiguas

⁷¹ Chandra Talpade Mohanty, «Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales», en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008.

metrópolis, produjo un tipo de conocimiento que mide, cataloga, etiqueta y objetiviza a las mujeres racializadas de los países subdesarrollados, que por sus innumerables problemas requieren ser vigiladas, controladas y, por supuesto, ayudadas. Todo esto sostenido por una supuesta superioridad académica, técnica y moral avalada por el progreso alcanzado por sus sociedades. Teniendo esto en cuenta, vale la pena recordar que la expresión «mujer en el desarrollo» fue acuñada por un grupo de antropólogas y profesionales del desarrollo que trabajaban para la Society for International Development con sede en Washington y de gran influencia en la USAID.

Por último, esta mirada de la mujer del tercer mundo como víctima desliza un análisis estereotipante de las sociedades en las que habitan estas mujeres acusándolas de patriarcales, tradicionales y feudales, siendo otra vez el fundamento la experiencia occidental que, universalizada, pretende explicar fenómenos y situaciones que pueden ser mejor comprendidos si se recurriera a las genealogías e historias locales. Esta operación termina por reforzar la imagen que ha construido el discurso del desarrollo sobre estos países señalados como atrasados, primitivos y salvajes. Así, la construcción arbitraria de imágenes donde las sociedades del tercer mundo aparecen como feminicidas, sexualmente peligrosas y patriarcales ha justificado y sigue justificando el control y vigilancia por parte de las potencias europeas, ya sea a través del desarrollo o del conflicto bélico.

Todas estas investigaciones y revisiones feministas solo sirvieron para reafirmar las representaciones estereotípicas y de origen colonial que había reproducido el discurso del desarrollo sobre las mujeres negras, indígenas y mestizas pobres. Es un ejercicio fracasado de narración y visibilización que convirtió a estas mujeres en

víctimas.⁷² Por eso sus existencias son contadas así, sin matices, sin luchas o ejemplos de estrategias alternativas de supervivencia. Esta narración, hecha por las feministas blancas, muestra como la voz de las pobres y racializadas es usurpada y reemplazada por una traducción arbitraria, en un acto de violencia epistémica⁷³ que le arrebató a esas mujeres la posibilidad de construir el relato sobre su propia vida y un campo discursivo que haga inteligible su experiencia.

Llama la atención que esa insistencia feminista en la visibilización de la mujer pobre del tercer mundo en las políticas de desarrollo se construya sobre su invisibilización de la complejidad de existencias atravesadas por diferentes sistemas de opresión.

⁷² En esta sección me concentro en cinco formas específicas en las que el concepto de «mujeres» como categoría de análisis se utiliza en el discurso feminista occidental sobre las mujeres en el tercer mundo. Cada uno de estos ejemplos ilustra la construcción del concepto de «mujeres del tercer mundo» como grupo homogéneo y «sin poder», frecuentemente ubicado como víctima implícita de sistemas socioeconómicos específicos. Escogí tratar a una variedad de autoras, desde Fran Hosken, que escribe primordialmente sobre la mutilación genital femenina, hasta las escritoras de la escuela Women in International Development, que escriben acerca del efecto de las políticas de desarrollo sobre las mujeres del tercer mundo tanto para el público occidental como para el del tercer mundo. La similitud de las presuposiciones sobre las «mujeres del tercer mundo» en todos estos textos es la base de mi discusión. Esto no significa que esté equiparando todos los textos ni que pretenda que sus cualidades positivas y sus debilidades sean las mismas. Las autoras con quienes trato aquí escriben con distintos grados de sensibilidad y complejidad; sin embargo, el efecto de su representación de las mujeres del tercer mundo es consistente. En estos textos se define a las mujeres como víctimas de la violencia masculina (Fran Hosken), víctimas del proceso colonial (María Cutrufelli), víctimas del sistema familiar árabe (Juliette Minces), víctimas del proceso de desarrollo económico (Beverley Lindsay y la escuela [liberal] *wid*), y finalmente, como víctimas del código islámico (Patricia Jeffery)..

⁷³ «La violencia epistémica se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria de su experiencia». (Belausteguigoitia, 2001).

MÁS ALLÁ DE LAS REPRESENTACIONES

Los discursos «mujer y desarrollo» no solo producen y ponen en circulación representaciones estereotipantes de las mujeres racializadas del tercer mundo; también ponen en marcha acciones materiales que buscan interferir en el curso de los relacionamientos entre varones y mujeres, y las mujeres y sus comunidades. Estas intervenciones resultan, en muchos casos, violentas porque ignoran códigos sociales locales e imponen nociones ajenas a las experiencias, historia y costumbres de dichos grupos sociales. Basta recordar los conocidos casos de esterilización forzada en el Perú y en Brasil, ejemplo de la forma como se llevó a cabo la agenda feminista de «mujer y desarrollo». En el caso de Perú, el Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar 1996-2000 incluyó la esterilización forzada de unas 200 000 mujeres, básicamente mujeres pobres, campesinas e indígenas de la Amazonia mediante engaños y amenazas (esto en su momento fue denunciado por las feministas autónomas de América Latina). En Brasil, durante la década de los ochenta, las políticas de salud sexual y reproductiva se concentraron en la esterilización masiva de mujeres negras.

Un ejemplo de esas constantes redefiniciones del problema se puede encontrar en las políticas de modernización bolivianas que durante la década de los setenta introdujeron en las comunidades indígenas los clubes de madres contribuyendo a potencializar una imagen maternalizada de las mujeres en detrimento de sus saberes como pastoras, tejedoras y ritualistas; como resultado las mujeres comenzaron a casarse más jóvenes y a tener un mayor número de hijos.⁷⁴ Este problema, creado por las políticas de desarrollo, va a intentar ser replanteado de manera cómplice por las políticas de «mujer y desarrollo», que en su diagnóstico sobre la situación de

⁷⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Mirada Salvaje, La Paz, 2010, p. 204.

los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas van a señalar que son víctimas de una sociedad tradicional, eufemismo para atrasada y primitiva.

Los problemas siempre se definirán por la persistencia de costumbres y tradiciones demasiado arraigadas que se interponen en la carrera hacia el progreso o, en este caso, hacia la emancipación de la mujer. Pero lo cierto es que la lógica del aparato del desarrollo como discurso colonial no contempla la autonomía de territorios o de gentes/mujeres pobres y racializadas. En cambio, lo que sí contempla es la producción de las subjetividades necesarias para los procesos de explotación del capital global.

Por eso, el discurso «mujer y desarrollo» no produce mujeres ni mujeres emancipadas, sino que produce versiones de mujer⁷⁵ adecuadas a los procesos económicos que se viven en las naciones de la periferia y a los intereses de las potencias del centro. Cuando se habla de versiones de mujer, se hace referencia a la operación colonial, que impone sobre los cuerpos de hembras pobres y racializadas los trabajos y los estereotipos de la categoría mujer, pero nunca los privilegios, lo que permite un tipo de explotación en donde se

⁷⁵ María Lugones sostiene: «Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global. Por tanto, la violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato como, así también, con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados —cuando convino y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas. Pero recordemos que los trabajos de Oyewumi y de Allen han dejado en claro que el estatus de las mujeres blancas no se extendió a las mujeres colonizadas aun cuando estas últimas fueron convertidas en símiles de las mujeres blancas burguesas. Cuando “engenerizadas” como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer, pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas».

mezclan la misoginia y el racismo, produciendo lo que se podría llamar una mujer incompleta.

Este fue un ejercicio de violenta imposición que se inició durante la Colonia, cuando los invasores europeos llegaron a Abya Yala, pero continúa funcionando aún a través de políticas de Estado, e incluso, a través de las buenas intenciones de las políticas de equidad de género.

Para comprender mejor la producción de este sujeto mujer incompleto, añadiré lo que sostiene Quijano:

Los estados-nación del centro se constituyeron teniendo como contrapartida los estados-coloniales, primero y los estados-nación dependientes después. Como parte de esa relación, los procesos de ciudadanización, de representación desigual pero real de los diversos sectores sociales, la retribución en servicios públicos de la producción y de la tributación de los trabajadores (llamado *Welfare State*), no ha dejado de ser, en definitiva, privilegio del centro, porque su costo se paga en muy amplia medida por la explotación del trabajo de la periferia colonial en condiciones no democráticas y no nacionales, esto es como sobreexplotación.⁷⁶

Las dudas sobre las posibilidades de emancipación que ofrece a las mujeres pobres y racializadas el discurso «mujer y desarrollo» se pueden extender a las políticas de equidad de género, sobre todo si se tiene en cuenta que son producidas en cada uno de los países por una élite blanca o mestiza, cuyas ideas feministas permanecen acrílicas frente a las ínfulas universalistas de los conceptos, ideas y representaciones que las feministas del primer mundo acuñan para entender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas y las comunidades que habitan, en lo que se podría definir como

⁷⁶ Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World Systems Research*, vol. XI, no. 2, Colorado, p. 376.

una colonización de las prácticas discursivas. A lo que se puede agregar que:

Una buena parte de las feministas de la periferia, gracias a sus privilegios de clase y raza, si bien en desventaja en relación con sus compañeras del Norte, en sus propios países se han beneficiado de los marcos conceptuales y etnocéntricos que producen – como su otro constitutivo – a la mujer (negra, india, pobre, lesbiana, ignorante) del tercer mundo. Ellas participan activamente del proyecto que hace imposible la agencia y la escucha de la subalterna latinoamericana.⁷⁷

La situación que describe Espinosa implica un doble ejercicio de violencia epistémica: el primero perpetrado por las feministas del centro, erigidas en representantes de todas las mujeres del mundo, y el segundo por las feministas de la periferia, erigidas en representantes de las mujeres pobres y racializadas de sus países. Este doble ejercicio de borrar y editar la experiencia de las mujeres pobres, negras, indígenas, campesinas y populares, da cuenta del escaso valor que pueden tener las políticas de equidad para solucionar los problemas de estas mujeres (muchos causados por estas mismas políticas) y del gran valor que tienen como discurso colonial que produce tantas versiones de mujer como necesite el capital global.

⁷⁷ Yuderkys Espinosa, «Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional», *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, no. 33, Caracas, 2008, p. 47.



CLARA ZETKIN*

Proclama del Día Internacional de la Mujer

Segunda Conferencia Internacional de Mujeres Socialistas,
Copenhague, 1910

[Más de 100 obreras murieron quemadas o tratando de huir del fuego, en Estados Unidos, el 25 de marzo de 1911, en una fábrica textil, en medio de una época de fuertes protestas obreras en reclamo de mejores condiciones de trabajo. La determinación del 8 de Marzo como Día Internacional de la Mujer en el año 1975 por la Organización de Naciones Unidas, hunde sus raíces en lo más genuino de la lucha del movimiento obrero contra la explotación capitalista en la que las mujeres tuvieron un papel protagónico, en especial, las feministas socialistas].

* Dirigente comunista alemana. Muy cercana siempre al feminismo, al socialismo y al comunismo, desempeñó, después de la Primera Guerra Mundial, un papel fundamental en el nuevo Partido Comunista de Alemania.

Para impulsar la emancipación política de la mujer es deber de las mujeres socialistas de todos los países agitar infatigablemente entre las masas trabajadoras según los principios antes mencionados; ilustrarlas con discursos y literatura sobre la necesidad social y la importancia de la emancipación política del sexo femenino y aprovechar, por tanto, toda oportunidad de hacerlo. Para realizar esa propaganda se deben hacer sobre todo elecciones a todo tipo de organismos políticos y públicos. Caso que las mujeres tengan derecho a votar como tales (órganos administrativos locales y provinciales, tribunales de arbitraje, tribunales de litigios comerciales, seguros de enfermedad del Estado), se debe instar a las mujeres a que hagan un uso pleno y razonable de su derecho; si las mujeres no tienen derecho a voto o tienen derecho a voto limitado, las mujeres socialistas deben unirse y guiarlas en la lucha por sus derechos; en cualquier caso, debe hacerse hincapié en la reivindicación de un sufragio femenino político pleno. Se debe proclamar y sustanciar en la manifestación anual del Primero de Mayo (cualquiera sea la forma que asuma) la solicitud de plena igualdad política de los sexos. De acuerdo con las organizaciones políticas y sindicales con conciencia de clase del proletariado de su país, las mujeres socialistas de todas las nacionalidades deben organizar cada año un Día de la Mujer, el cual, ante todo, tiene que promover la agitación por el sufragio femenino. Esta reivindicación debe ser explicada en relación con toda la cuestión de la mujer según la concepción socialista. El Día de la Mujer debe tener un carácter internacional y debe ser preparado cuidadosamente.

ROSA LUXEMBURGO EN OCEAN SUR



ROSA LUXEMBURGO

La flor más roja del socialismo

Rosa Luxemburgo, Clara Zetkin, Néstor Kohan

La memoria insepulta de Rosa, su pensamiento marxista, su ética revolucionaria y su indoblegable ejemplo de vida, continúan vivos. Las nuevas generaciones, metidas de lleno en la lucha contra el capital globalizado y el imperialismo, no la olvidan.

53 páginas, 2012, ISBN 978-1-921438-56-1



LUXEMBURGO. TEXTOS ESCOGIDOS

Selección y prólogo de Juan Valdés Paz

La figura de Rosa Luxemburgo, teórica marxista de mayor relevancia de la socialdemocracia europea, y cuya vida estuvo comprometida por entero con la revolución, ha sido objeto de lecturas simplificadoras, superficiales y aun malintencionadas, responsables quizá de que su pensamiento no haya sido justamente valorado.

504 páginas, 2015, ISBN 978-1-925019-81-0



ROSA LUXEMBURGO

Compilado por Néstor Kohan

El nombre de Rosa, amada y admirada hoy por los jóvenes más radicales y combativos de todo el mundo, es símbolo de rebeldía y revolución. Cuando ya nadie se acuerda de los viejos jerarcas de la socialdemocracia europea del siglo XIX, el pensamiento de Rosa continúa generando polémicas.

133 páginas, 2006, ISBN 978-1-920888-60-2

ALBA CAROSIO*

Perspectivas feministas para ampliar horizontes del
pensamiento crítico latinoamericano

*Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas
en América Latina*

PENSAMIENTO CRÍTICO DESDE NUESTRA AMÉRICA

El pensamiento es siempre un intento por encontrar el sentido de la vida y de la realidad que nos rodea. Este se vuelve crítico cuando se propone el objetivo de ser una reflexión que apoye la acción colectiva, una praxis transformadora del mundo que genere alternativas para construir sociedades más justas, libres e igualitarias. No obstante, no toda crítica puede calificarse como pensamiento crítico, su particularidad tiene que ver con el punto de vista a partir del cual se realiza: la emancipación humana. El objetivo de las teorías y pensamientos críticos es explorar las vertientes del cambio social en sus proyectos y propuestas, de ahí que todo pensamiento crítico se ubica en las antípodas del pensamiento resignado y del trabajo intelectual que justifican el estado de cosas de las jerarquías, del capital, de la desigualdad y la ideología que sostiene los sistemas de poder. Por el contrario, se trata de un pensamiento propositivo que aspira a reinventar las emancipaciones

* Doctora en Ciencias Sociales, profesora titular de la Universidad Central de Venezuela. Directora de la *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*; coordinadora de Investigación del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG).

sociales, busca prefigurar nuevos mundos posibles, así como quebrar consensos establecidos que, casi siempre, son conservadores.

Detrás de toda cultura está siempre el suelo en el que se habita y este habitar implica el no ser indiferente con lo que allí ocurre. El arraigo o el «desde donde» da raíces al nosotros y a lo simbólico, el sentido de pertenencia a la tierra y la confianza en la vida son base para el pensar crítico. El pensamiento crítico, más que de otro pensamiento, nace de una realidad concreta, por tal motivo, pensar desde nuestra América, como lugar y propósito, significa analizar las desigualdades e injusticias que caracterizan a nuestras sociedades, a la vez que recupera y consolida las resistencias y rebeldías de las innumerables insurrecciones populares. Por lo tanto, significa reivindicar una independencia epistemológica fundamentada en el enraizamiento con la geografía y la historia, latinoamericanizando el pensamiento y la cultura. Se intenta pensar la realidad desde América como lugar de origen y no como una reinterpretación de pensamientos hegemónicos. Es en la búsqueda de una identidad propia donde radica su potencia y su capacidad subversiva y prefiguradora de futuros posibles.

En América Latina hay una rica tradición crítica que se ha desarrollado —básicamente— en torno a dos temáticas: la opresión social, conjugada en nuestros países con la opresión racial, y la condición de dependencia de los países del subcontinente. Este pensamiento crítico en nuestro continente nació casi paralelamente a la conquista, como respuesta a la depredación de la invasión europea, al mismo tiempo que nacía el discurso que justificaba la nueva dominación establecida.

Pueden señalarse como antecedentes de la praxis actual del pensamiento crítico en América Latina a Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y los jesuitas del Paraguay, en la época colonial; en el siglo XIX, a los libertadores, en especial Simón Bolívar, las exposiciones de socialismo utópico de Esteban Echeverría y José

Ignacio Abreu y Lima. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, se lo halla a veces asociado con el liberalismo, sobre todo en la denuncia de las dictaduras y, desde la década de 1920, la crítica antimperialista ha reunido el pensamiento de izquierda con temas nacionalistas. Fue importante el aporte del pensamiento anarquista que, a través de las organizaciones obreras y campesinas, enriqueció las luchas por la justicia social a fines del siglo XIX.

En esa época, las figuras fundantes de José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos y José Carlos Mariátegui, trabajaron con el objetivo de crear un pensamiento enraizado en lo propio, así como la producción del concepto de una América de cultura original y orgullosa de su historia. Dieron lugar a un modo de reflexión mediante la auto-afirmación, el auto-conocimiento y el auto-reconocimiento de la comunidad de nuestros países y grupos sociales. Mientras *Ariel* (1900) de J.E. Rodó presentaba la cultura latinoamericana como modelo de nobleza y elevación espiritual en contraposición a la cultura de Estados Unidos como ejemplo de sensualismo y grosería materialista, Martí sintetizó en el ensayo *Nuestra América* (1891) la idea de generar una ciudadanía supranacional en Iberoamérica; Vasconcelos planteó en *La raza cósmica* (1925) el valor de la herencia cultural latinoamericana, síntesis de mestizaje que producirá el surgimiento de una nueva civilización, una nueva raza, la que denomina «raza cósmica», superadora, por integración, de las diferencias interraciales; Mariátegui desarrolló el marxismo con original mirada latinoamericanista y nacionalista en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), explicando cómo las clases dominantes han establecido el pacto neocolonial y feudal que mantiene al indio en las condiciones de máxima explotación social, lo indio es —en su pensamiento— un concepto social, no racial.

El conjunto de movimientos sociales que surgió a lo largo de las primeras décadas del siglo XX iba a tener la oportunidad de apro-

ximarse al poder durante los años treinta y cuarenta con la formación de los gobiernos populares y populistas. Algo después, el fin de experiencias como el peronismo y el varguismo abrió cauces a crisis económicas y políticas que pusieron en primer plano los desequilibrios económicos y sociales a los que el desarrollismo trató de dar respuesta. Mientras tanto, en otros países continuaban las dictaduras, como las de Trujillo y Somoza, que produjeron una vía de reflexión en la «novela de la dictadura latinoamericana» que se inició con *El señor presidente* (1946) de Miguel Ángel Asturias, precursora de la relación íntima entre narrativa crítica y la denuncia y emancipación que caracterizaron al *boom* latinoamericano.

La segunda mitad del siglo xx comenzó con esfuerzos de profesionalización e institución de los pensamientos sociales que se perfilaron, a partir de ese momento, como ciencias y pretendieron ofrecer respuestas concretas a los problemas de América Latina y el Caribe. Se fundan organizaciones como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en 1948, con sede en Chile; la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en 1957, con sede en Ecuador, donde fue trasladada después del golpe de Estado en Chile; y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en 1967, con sede en Buenos Aires. Todas ellas constituyen redes institucionales que colaboran con el objetivo de las pensadoras y los pensadores críticos de la región de generar vínculos entre sus científicos sociales.

Alrededor de los años sesenta del siglo xx se generaron líneas notables del pensamiento crítico latinoamericano que se concentraron en pensar lo latinoamericano en términos de cambio: la filosofía de la liberación latinoamericana, la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido. Se dio voz a los mundos populares, urbanos e intelectuales en la articulación de los saberes dentro de la problemática latinoamericana. La enorme pobreza de América Latina constituye una violencia instituciona-

lizada que exige análisis y transformaciones globales, audaces y profundamente renovadoras. Este pensamiento crítico tenía un importante, inclusive fuerte, componente marxista (dogmático y no dogmático), pero dicha tendencia no es exclusiva.

La teoría de la dependencia sostiene que el subdesarrollo como condición de los países del sur está directamente ligada a la expansión de los países industrializados, este se caracteriza por la concentración del capital, la pobreza masiva y la superexplotación del trabajo. Theotonio Dos Santos publicó, en 1972, su ya clásico estudio *Imperialismo y Dependencia* en el que asoció estrechamente las nociones de dependencia e imperialismo. Las teorías de la dependencia produjeron un reordenamiento del pensamiento social, se reabrieron debates fundamentales sobre el socialismo, el marxismo y el eurocentrismo; su influencia rebasó los círculos académicos y se instaló en los partidos políticos, en los movimientos sociales, en el periodismo. Más adelante, se analizarían las situaciones de dependencia definida sobre la base de relaciones de subordinación de unos países sobre otros. En esta línea, Aníbal Quijano formuló su teoría sobre la colonialidad del poder y el proceso de largo plazo que ha caracterizado a nuestros países desde la conquista hasta la actualidad.

La filosofía de la liberación latinoamericana parte de la pregunta que lanzó Augusto Salazar Bondy, en 1968: ¿Existe una filosofía de nuestra América? Leopoldo Zea, en 1969, respondió que los filósofos que pensaron en América Latina eran, en tanto que pensaban lo propio, filósofos auténticos y originales, pensadores críticos diríamos hoy. Afirma Enrique Dussel que así la filosofía comienza a descolonizarse. Dos son las coordenadas: pensar la colonialidad e implantarse en la praxis popular. Centrales en la filosofía de la liberación son las categorías de pueblo, sabiduría popular, nosotros incluso (Juan Carlos Scanone, 1976, en la que se entrecruzan filosofía y teología de la liberación), la crítica

de las condiciones dominantes a partir del punto de vista del otro oprimido, de la víctima y la transformación de la totalidad a partir de ellos, la crítica al concepto eurocentrista de razón de la modernidad, la valoración positiva de las propias culturas, la relación entre filosofía y las luchas sociales contemporáneas. En la actualidad, estando en plena producción, la filosofía de la liberación latinoamericana enfrenta nuevos desafíos históricos: la globalización y la exclusión, el diálogo intercultural, así como la interdisciplinariedad con las ciencias sociales y humanas.

En 1969, Pablo González Casanova publicó su propuesta sobre la centralidad de la categoría de explotación para explicar la realidad latinoamericana:

[...] el análisis de la desigualdad aparece indisolublemente vinculado a la relación social determinada de los explotadores y explotados, a la relación entre propietarios y los proletarios; y todas las características con que se mide la desigualdad, que caen bajo la categoría primitiva de riqueza, quedan ligadas a la relación capital dinero, la técnica, la industria, los ingresos, el consumo, los servicios. Del mismo modo están ligadas con la relación de explotación las categorías que quedan bajo la categoría primitiva del poder: los soberanos y súbditos, los gobernantes y gobernados, las élites y las masas, los países independientes y dependientes.⁷⁸

La teología de la liberación latinoamericana surgió luego del Concilio Vaticano II y la Conferencia General de Medellín (1968) y se materializó en las Comunidades Cristianas de Base, que abrazaron la opción por los pobres y la transformación de la pobreza injusta e inhumana. En ella se entiende el cristianismo como un proceso de movilización para la resistencia y la liberación; es el intento de

⁷⁸ Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 38.

hacer del evangelio una fuerza de compromiso con los marginados. Es una teología que pide cambios en la Iglesia y en la sociedad. Se considera como obra fundante *Teología de la liberación. Perspectivas* (1975) del padre Gustavo Gutiérrez. La reflexión y el autorreconocimiento son el camino a la liberación, que puede darse mediante la educación. Esta también es la propuesta de Paulo Freire en sus obras fundacionales *Pedagogía del oprimido* (1970) y *La educación como práctica de la libertad* (1971). El Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), fundado en 1976 con sede en Costa Rica, fue refugio y lugar donde se continuó el pensamiento de la teología y filosofía de la liberación.

Estas cuatro grandes líneas del pensar latinoamericano, que tuvieron su origen en los años sesenta del siglo xx, ejemplifican de manera clara la afirmación de Edelberto Torres Rivas:

Entiendo por pensamiento crítico los momentos de la conciencia social latinoamericana que respaldan una voluntad del cambio social, que estimulan la crítica radical del orden capitalista abriendo posibilidades para una superación de las relaciones de explotación y subalternidad existentes. Es una etapa que se abrió con la Revolución Cubana y se cerró con el fracaso sandinista: el proyecto de una sociedad socialista.⁷⁹

Hoy, en 2016, no estamos de acuerdo con su versión de final del pensamiento crítico latinoamericano, por el contrario, estamos convencidas de que ha habido una revitalización en el siglo xxi, aunque se pueden observar coyunturas amenazantes para su continuidad y desarrollo.

El pensar crítico es parte de una actividad cultural que rompe las inercias de lo que denominó Paulo Freire, acertadamente, como

⁷⁹ Edelberto Torres-Rivas, et al., «Dependencia, marxismo, revolución y democracia. La perspectiva desde la periferia», *Crítica y Emancipación*, no. 2, 2009, p. 20.

una «cultura del silencio». Edgardo Lander establece las características que distinguen el pensamiento social latinoamericano de los años sesenta y setenta:

Las ciencias sociales de esa época se diferenciaron de las metropolitanas no solo por sus contenidos y problemas, sino también por su estilo intelectual. No se establecen deslindes absolutos entre los juicios de hecho y los juicios de valor propios de las ciencias positivistas, y no se le teme a la asociación entre producción de conocimiento y compromiso político. Las barreras entre los compartimientos disciplinarios, característicos en especial de las ciencias sociales norteamericanas, se hacen en extremo porosas. Más que aproximaciones interdisciplinarias o multidisciplinarias, tienden a respetarse poco esas demarcaciones. Sobre la indagación empírica y la cuantificación, prima el esfuerzo interpretativo global que busca dar cuenta de los procesos históricos, políticos, sociales y culturales, como realidad que no podía ser descompuesta en compartimientos estancos.⁸⁰

El pensamiento crítico de los años sesenta y setenta, activamente creador, centraba sus preocupaciones en la transformación, en la revolución, en la búsqueda de justicia social. La preocupación a partir de los ochenta, después del fin de las experiencias autoritarias, va a ser la democracia, y desde ahí se avanza en la reflexión sobre el tema central del autoritarismo. Los proyectos de izquierda sufren una crisis, aparecen temas tales como la sociedad civil, los mecanismos que pueden asegurar la democracia, el realismo político o arte de lo posible, así como el cuestionamiento del proyecto moderno de progreso. Gran parte del pensamiento se refugia en la academia y en los estudios microsociales, que aportan la visibiliza-

⁸⁰ Edgardo Lander, «Las Ciencias Sociales en el Atolladero. América Latina en tiempos posmodernos», *Revista Nueva Sociedad*, no. 150, Caracas, 1997, p. 2.

ción de los mecanismos de poder que se dan en diferentes espacios (familia, escuela, hospital, fábrica, manicomio, cárcel) y articulan relaciones de dominación.

La investigación-acción participativa es un modo de conocimiento militante para la transformación, el conocimiento se produce en la praxis emancipadora, situada en los mundos de vida de las organizaciones populares. Así, se fue gestando el proceso de renovación de la reflexión y del cuestionamiento del pensamiento autoritario primero y luego del pensamiento «único», en los años noventa. En 1984, Franz Hinkelammert publicó *Crítica de la razón utópica*, en el que defiende la función posibilitante de la utopía: «Se concibe lo imposible para conocer, a través de la praxis y del análisis de la factibilidad, lo posible... es cuestión del realismo político hacer posible lo imposible».⁸¹ En 1987, Orlando Fals Borda se preguntaba si es posible una sociología de la liberación, lo cual contestó con la afirmación de que el objetivo es poner las ciencias sociales al servicio de los derechos y de la creación de formas auténticas de democracia.

La revitalización de la izquierda, a partir de luchas y movimientos sociales, así como su ascenso al gobierno en gran parte de los países, apoyó la reanimación de un pensamiento crítico con ambición de explicaciones y propuestas integrales, alternativas para saldar la enorme deuda social y construir sociedades realmente democráticas y justas. Muchas de estas propuestas lograron ser plasmadas en nuevas constituciones que dieron forma a los pactos sociales que anunciaban un cambio de época. El pensar crítico se constituyó como una instancia del desenmascaramiento de una realidad escondida y velada por el autoritarismo de toda forma de poder con fuerza de manipulación y disciplinamiento; a la vez que se recuperaron las ideas sobre imperialismo, alienación, explota-

⁸¹ Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 1984, p. 28.

ción, integración y destino común latinoamericano y caribeño; se rescató el valor de los pueblos indígenas y se propuso un socialismo renovado, bajo del concepto de socialismo del siglo XXI, que incluye posturas populistas y nacionalistas.

Hoy, el pensamiento crítico encuentra retos complejos, además de pensar en los contextos y en las categorías relacionadas con políticas públicas, se espera de él que produzca, a partir del diálogo con los movimientos sociales, aportes hacia objetivos concretos y propuestas sobre cómo alcanzarlos. El conocimiento para la creación de nuevas relaciones sociales que lleguen a reestructurar y redefinir la sociedad y el Estado requiere elementos a la vez imaginativos y pragmáticos. Pablo González Casanova, durante la conferencia Ciencias Sociales y pensamiento crítico: cambios y continuidades (mayo 2010), sostenía que las ciencias sociales y el pensamiento crítico enfrentan tres problemas centrales: la destrucción de los recursos naturales, la imposibilidad para que el sistema actual de dominación resuelva los problemas mínimos de una mayoría de la sociedad y el peligro de una guerra con armas sin precedentes en la historia de la humanidad, una guerra de agresión generalizada. A todo esto, deberíamos sumar que el pensamiento crítico latinoamericano tiene frente a sí el peligro de las restauraciones políticas y subjetivas de las derechas, tanto como el posible desplome de los gobiernos de las izquierdas.

En estas circunstancias, resumimos varios desafíos que se han señalado para el nuevo pensamiento crítico:

— La asunción, como problema teórico central, de la propuesta de alternativas en la teoría y en los actos; teorías móviles, mutantes, constructoras de fuerzas sociales que se propongan objetivos a corto plazo y que hagan posible alcanzar otros a mediano y largo plazo.⁸²

⁸² François Houtart, *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.

– La transformación epistemológica para combatir el desperdicio de la experiencia y la producción de ausencias con un pensar-hacer colectivo que requiere atender problemas de traducción, inclusión, comunicación.⁸³

– La descolonización del saber y del ser,⁸⁴ implica la desconexión del eurocentrismo, desnaturalizar el conocimiento autopropulsado como único válido, incorporando las experiencias y formas de resistencia del tercer mundo.⁸⁵

– La lucha contra «la verdad única» del imperialismo.⁸⁶

– La revelación de los mitos y mentiras del neoliberalismo globalizador, mercantilista e individualista.⁸⁷

– El rescate de la diversidad y pluralidad de las culturas mediante un diálogo intercultural como el camino hacia una filosofía de la alteridad en la que los otros son reconocidos en sus identidades y tradiciones, en el desarrollo de sus respectivos logros históricos; la visión intercultural es un imperativo ético.⁸⁸

– La recuperación de la herencia del humanismo religioso que se expresa en la teología de la liberación.⁸⁹

⁸³ Boaventura de Sousa Santos, *Reinventando la emancipación social. Cuadernos del Pensamiento Crítico*, CLACSO, Buenos Aires, 2008.

⁸⁴ Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

⁸⁵ Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial El Perro y la rana, Caracas, 2007.

⁸⁶ Atilio Boron, «Las Ciencias Sociales en la era neoliberal: entre la academia y el pensamiento crítico», conferencia magistral pronunciada en el XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Porto Alegre, 2005.

⁸⁷ Edgardo Lander, ob. cit.

⁸⁸ Raúl Fonet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, DEL, Costa Rica, 1994.

⁸⁹ Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Indo-American Press Service, Bogotá, 1989 y Frei Betto, *Cristianismo e Marxismo*, Vozes, Petropolis, 1986.

– Las nuevas formas de poder y de construcción, nuevas militancias, nuevos instrumentos para nuevas hegemonías,⁹⁰ los pactos sociales que profundicen las democracias.

– El aporte a la construcción de lo común, en el entendido que comienza por el derecho de la naturaleza como espacio común de la humanidad y en contra de la contradicción capital-naturaleza; las luchas ecoterritoriales y las alternativas al desarrollo.⁹¹

En resumen, se trata de la necesidad de pensar desde nuestras realidades, nuestras propias vidas en América Latina y el Caribe, para transformarlas en vidas buenas en sociedades más justas. Un pensamiento crítico que desafíe los poderes hegemónicos y visibilice los saberes sometidos y las memorias silenciadas. En este sentido, entonces, cobra particular importancia la develación de la multiplicidad de la dominación/opresión, sus muchas caras y sus circunstancias. El conocimiento social debe estar consciente de la necesidad de mostrar, revelar, indagar en los varios sistemas, procesos y prácticas sociales que generan la desigualdad y la discriminación y que son la base y sustento de la explotación⁹² en lo concreto, ampliando así la mirada a las desigualdades que no tienen su origen en la clase. El enlace entre discriminación, opresión y explotación, sintetiza un tipo de dominación que es, al mismo tiempo, dominación de clase, de género, y de etnia, entre otras.

⁹⁰ Marta Harnecker, *Un mundo a construir (nuevos caminos)*, Editorial El perro y la rana, Caracas, 2014.

⁹¹ Edgardo Lander, ob. cit., Maristella Svampa, *Pensar el desarrollo desde América Latina*, 2011 y Eduardo Gudynas, «Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo», en *América Latina en Movimiento*, no. 462, ALAI, Quito, 2011.

⁹² Boaventura de Sousa Santos señala que «el poder tiene varias fases [...]: la explotación (capital-trabajo), el patriarcado (hombre-mujeres), el fetichismo de las mercancías y la diferenciación identitaria desigual. Estas crean el sexismo, el racismo, las limpiezas étnicas y la dominación, que recurren a asimetrías de poder entre sujetos políticos iguales en teoría pero no en la práctica, y al trueque desigual» (2008).

AUSENCIAS Y SILENCIOS

En el devenir de la pasión por el pensar transformador nos preguntamos ¿qué lugar ha ocupado el pensamiento feminista, la reflexión sobre el mecanismo de dominación de género?, ¿hasta qué punto el diálogo intercultural que se propone, ha abarcado la producción que los movimientos de emancipación de las mujeres y las pensadoras feministas han aportado?

Roberto Fernández Retamar en 2006, en su curso, luego libro, *Pensamiento de nuestra América*, decía «quiero llamar la atención sobre el hecho de que quizás este tema de la mujer es, en el pensamiento nuestro, el punto en que menos se repara». Y abundaba «El intento de evaporación del papel de la mujer en la historia de que da testimonio este hecho, intento debido a la opresión en las sociedades masculinistas, que son la gran mayoría de las que han existido, es una cuestión a la que nosotros no podemos acercarnos sin vergüenza. Obviamente, cuando digo “nosotros” me refiero a los varones». ⁹³ En él, ejemplificaba la discriminación hacia las mujeres con la denominación de «histeria», dada a ciertas perturbaciones que se consideraban propias de las mujeres; su nombre deriva de *hysteros* (útero), aunque esta transformación de un conflicto emocional en síntomas somáticos o psíquicos puede presentarse tanto en mujeres como en hombres.

Enrique Dussel en su texto *Retos actuales de la filosofía de la liberación* (1994) plantea:

La mitad de la humanidad, en muchas partes y frecuentemente, sufre otro tipo de dominación que es necesario situar como objeto de reflexión de una filosofía de la liberación. La mujer sufre la opresión de la ideología machista y de la praxis de dominación del varón, en los niveles sexuales, culturales, económicos, polí-

⁹³ Roberto Fernández Retamar, *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 76.

ticos, etcétera. — Los movimientos feministas han generado una filosofía de la liberación de la mujer—. Esta filosofía es parte integrante natural de la filosofía de la liberación, se haya o no articulado su vinculación concreta entre ambos movimientos.⁹⁴

Elina Vuola, investigadora feminista finlandesa que realizó gran parte de su trabajo en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica, pone el foco sobre la falta de diálogo de la Teología de la Liberación (TL) con la Teología Feminista de la Liberación. Si bien la TL reconoce que la pobreza implica varias formas de dominación, no abre su mirada a la dominación sexual; es completamente ciega a la forma diferente en que la pobreza y la violencia afectan a las mujeres, no registra la feminización de la pobreza ni se preocupa por la ética sexual ni la ética reproductiva. En este último aspecto, la Teología de la Liberación sigue los mandatos conservadores de la Iglesia. Especialmente, sostiene: «Cuando los teólogos progresistas, tanto masculinos como femeninos, mantienen silencio sobre las cuestiones de ética sexual, se crea una situación en la cual la gran mayoría de las mujeres latinoamericanas (pobres, no educadas, y para quienes la religión juega un papel importante en sus vidas a pesar de la contradicción) encuentran que no hay nadie que exprese sus preocupaciones más íntimas».⁹⁵ Hay un profundo silencio entre los teólogos de la liberación, una ausencia fuerte de reconocimiento a movimientos feministas dentro de la Iglesia, como Católicas por el Derecho a Decidir; a las congregaciones femeninas que reivindican derechos en la Iglesia y a la obra de muchas otras que, desde 1979, fueron gestando la Teología Feminista Latinoamericana. Mencionemos a María del Pilar

⁹⁴ Enrique Dussel, «Retos actuales de la filosofía de la liberación», en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994, p. 150.

⁹⁵ Elina Vuola, *La ética sexual de los límites de la praxis. Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2000, p. 18.

Aquino, Ivonne Gebara, Elsa Támez, Ana María Tepedino, Rosemary Radford Ruether, María Clara Bingemer, Gladys Parentelli, entre otras.

En especial, la mirada sobre la descolonización exigiría una posición más clara sobre la despatriarcalización, a este respecto, afirma Silvia Rivera Cusicanqui: «Es más fácil ser indio que ser mujer. Está mucho más internalizado en las organizaciones populares el machismo, en las juntas vecinales, en los sindicatos, en la propia organización indígena. Tú puedes ser dirigente solo en cuanto eres esposa de un dirigente. Para las mujeres solas no hay lugar, cosa que sí existe en las comunidades» (2011). Hay una deuda del pensamiento decolonial con las propuestas feministas para la emancipación. La visión de la conquista como violación del cuerpo de las mujeres originarias, el sometimiento también sexual de las esclavizadas, están aún cubiertos de silencio en las elaboraciones del pensamiento decolonial.

En forma paralela a los mejores desarrollos del pensamiento crítico de los años setenta y principios de los ochenta, aunque sin visibilidad, se desarrollaba el pensamiento feminista latinoamericano. A menudo fueron obras colectivas, multigráficas, que circulaban fuera de los circuitos académicos oficiales. Fueron primeramente desvalorizados, considerados como panfletos o señalados como una amenaza irracional. Con su cólera y su insistencia fueron generando consecuencias de gran importancia en el nivel práctico y teórico. Comenzó a mirarse la situación de las mujeres, en principio en torno a las preocupaciones por el desarrollo, por la democracia, aunque sin la radicalidad ni la mirada emancipatoria que proponían los movimientos feministas.

Arturo Escobar (1998), apoyándose en las reflexiones de feministas del sur como Chandra Mohanty, cuestiona las prácticas de los organismos para el desarrollo que pretenden incorporar a las mujeres a partir de una visión de mujeres improductivas e

ignorantes; un discurso que crea la-mujer-del-tercer-mundo para las agencias y sus representantes. Los programas de desarrollo han practicado que la economía es para el hombre y la economía doméstica para la mujer. Hasta finales de los años setenta, la mujer aparecía en el aparato del desarrollo solo como madre encargada de alimentar al niño, embarazada o lactante, dedicada a buscar agua para cocinar y limpiar o tratando las enfermedades de los hijos. Aunque el panorama creado no coincidía con la realidad, este permitía justificar programas y proyectos de ayuda al desarrollo. La consecuencia de estos programas fue más bien negativa, también para las mujeres campesinas. La modernización campesina que, en muchos casos, significó la pérdida de tierras, empujó a las mujeres a la proletarización y a la precariedad, lo que aumentó su vulnerabilidad.

Durante la década de los noventa, el pensamiento crítico latinoamericano fue ampliando su mirada y descubrió el feminismo, favorecido por convenios internacionales que impulsaron líneas de investigación sobre temas de género, así como por la creación de los estudios feministas al interior de las universidades, promovidos por académicas militantes del feminismo y por la emergencia de nuevos movimientos sociales de mujeres que resisten las políticas neoliberales. Comenzaron a incluir a las organizaciones de mujeres en el listado de las fuerzas de transformación social que cuestionan los límites de exclusión y discriminación y, en este sentido, se encontraron con la rotunda participación de las mujeres, que fue gestando prácticas de igualdad y prefigurando emancipaciones.

Sin embargo, hay que aclarar que no es lo mismo ocuparse del feminismo como movimiento social (incluyéndolo junto con otras prácticas y subalternidades en rebeldía) que incorporar el punto de vista de la teoría feminista a la reformulación del pensar. La constatación optimista de las acciones de los movimientos sociales no basta. Boaventura de Sousa Santos (1997) reconoce el poten-

cial epistemológico transformador del pensamiento feminista que se dedicó a relevar la perspectiva androcéntrica del conocimiento acumulado en la tradición occidental, mostrando cómo el sujeto hombre colonizador generó un pensamiento que se presenta como universal pero que deja fuera las miradas de la mitad de la humanidad; un pensamiento que abomina la diversidad, traza líneas que la empujan a ser considerada como no relevante, insignificante para el mundo de las ideas. Allí se ubica a la experiencia de las mujeres que, en general, se silencia, se evalúa como sin importancia. De ahí la importancia de la epistemología feminista que ha posibilitado entender cómo las concepciones y prácticas dominantes de atribución, adquisición y justificación del conocimiento — desde la selección de los problemas, los conceptos útiles y las hipótesis, hasta el diseño de la investigación, la recolección e interpretación de los datos o los estándares de evidencia — perjudican sistemáticamente a las mujeres y a otros grupos subordinados y generan un círculo vicioso de desigualdades.

AMPLIAR EL HORIZONTE CRÍTICO

Entre todos los ejes de la dominación, el sistema patriarcal que naturaliza el sometimiento del conjunto de las mujeres es el históricamente más antiguo, el geográficamente más abarcador e ideológicamente más ocultador y menos reconocido. El patriarcado se sostiene en un conjunto de instituciones políticas, sociales, económicas, ideológicas y afectivas que producen y reproducen prácticas cotidianas colectivas y personales que se dan en lo público y en lo privado. La división sexual del trabajo, la feminización de la pobreza, la violencia contra las mujeres, la mercantilización del cuerpo femenino, el tráfico de mujeres y la prostitución, la maternidad obligatoria y desprotegida, la dependencia corporal y la sumisión afectiva, la segregación ocupacional y política, son solo algunos de los males que derivan del sistema patriarcal. No hay

que olvidar, en consecuencia, que al hablar del mundo en el que se encuentran las mujeres y del mundo en el que se instalan las diversas formas de opresión, estos suelen coincidir. Esto no presupone figuras de culpabilidad o responsabilidad a partir de la elección que las mujeres hacen *de* su vida y *en ella*, antes bien, señala un campo de análisis e investigación que nos permite preguntar cuáles son las motivaciones fundamentales que hacen del sistema patriarcal un modelo en muchos casos atractivo, adoptable y quizás cómodo.

Producir conocimiento que revele los mecanismos políticos e ideológicos del patriarcado en sus especificidades históricas y geográficas, en su poder actual colonial, en sus alianzas con el capitalismo y el eurocentrismo (a la vez que plantea la reflexión y propuestas para su eliminación) resulta indudablemente un deber para el pensamiento crítico latinoamericano y caribeño. La emancipación es más que la alternativa al poder establecido, es la construcción de sujetos, de hegemonía y de relaciones sociales que no sean enajenantes. Por ello, la creación de los referentes de sentido para la emancipación es esencial para superar las formas tradicionales de dominación. A las diversas formas de dominación es pues también necesario hacerles un ejercicio de lectura comparativa, esto en razón de que a la investigación social no le puede bastar la descripción de escenarios de conflicto, guerra y opresión, en los que se circunscribe dicha dominación. Esta tarea se refiere al planteamiento y esclarecimiento de las condiciones en las que se da el espacio de lo social al interior de estas formas de dominación: justamente en el escenario de la dominación aparece el espacio de la reivindicación del derecho, en la vida de las oprimidas y los oprimidos aparecen sellos morales como la hospitalidad y la solidaridad, en los escenarios de vulnerabilidad surgen nuevas formas de acción colectiva organizada que suponen la agencia activa detrás de la víctima.

El pensamiento feminista tiene capacidad para modificar visiones y perspectivas teóricas y para elaborar las herramientas que permitan abordar temas cruciales en el mundo real en el que vivimos, de la existencia humana en sus determinaciones concretas, de las sociedades y su organización material. De ahí su potencial para explicar —y no solo describir— tanto las desigualdades existentes entre mujeres y hombres, como sus mecanismos de su reproducción y legitimación.

Definitivamente, el desarrollo del pensamiento feminista ha sido parte de la militancia, como señala Magdalena Valdivieso:

Recuperar la historia de las excluidas del relato tradicional fue considerado, en años recientes por el movimiento de mujeres, una necesidad para su reconocimiento como sujetas políticas. Acceder al pasado para comprender el presente, hacer visible lo invisible, han sido los principios orientadores de las investigaciones. La realización de esa tarea ha favorecido la recuperación de la memoria colectiva femenina y ha dimensionado el papel que cumple esta en la elaboración de las construcciones sociales.⁹⁶

Por todo lo anterior, haremos algo de memoria sobre la evolución de las ideas y las luchas feministas en nuestra América.

Aunque reflexión, resistencias y luchas de mujeres han existido en América Latina desde la época colonial, pasando por las disputas para lograr el acceso a la educación y las luchas de las obreras anarquistas, que tuvieron lugar en el siglo XIX, los movimientos de mujeres se organizaron en la primera mitad del siglo XX en torno a los derechos laborales y el derecho al sufragio, etapa que constituye la Primera Ola Feminista Latinoamericana, con demandas

⁹⁶ Magdalena Valdivieso, «Críticas desde el feminismo y el género a los patrones de conocimiento dominantes», *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12, no. 28, Caracas, 2007, p. 34.

sostenidas grupalmente. En ella se consideraba que para que las sociedades se integren es indispensable que las mujeres tengan pleno desarrollo igual que los hombres. Los feminismos latinoamericanos se nuclearon en movimientos sufragistas en torno a una meta concreta como el derecho al voto pero, trabajando distintos ángulos de la injusticia hacia las mujeres, combinaron la demanda por igualdad legal con el hombre y protección de la mujer a causa de su sexo y sus funciones específicas, en especial, la maternidad. La reforma del código civil que reorganizara los derechos de mujeres y hombres en igualdad se consideraba también imperativa y base para la reforma política y el sufragio femenino. En contra de lo que argumentaban los antisufragistas sobre la masculinización de las mujeres por el sufragio, las sufragistas latinoamericanas se lanzaron a defender la femineidad y sus funciones históricas, sosteniendo que el voto femenino tendría una función de agente de cambio social.

El feminismo latinoamericano de la Primera Ola tuvo desde el principio un fuerte compromiso con la reforma social, en cuanto se refería a las necesidades de la mujer y la protección de la infancia. Pensaban que dichas necesidades sufrían por el olvido y la negligencia de los hombres que ejercían la autoridad. Costura, cigarrería, planchado, lavandería y servicio doméstico constituían, entonces, las principales actividades a las que se dedicaban. Mal pagas, peor alimentadas, sin educación, las mujeres —y también los niños— eran considerados la mano de obra ideal para el capitalismo, su salario era menor al de sus compañeros masculinos. Igual salario por igual trabajo era la demanda mínima y la preocupación feminista por los problemas que asediaban a la mujer obrera, y en particular a la madre obrera, tuvieron importancia central. Por su parte, las mujeres obreras estaban dispuestas a entrar en organizaciones laborales católicas, socialistas y anarquistas. Asimismo,

militantes de las capas medias se agruparon en organizaciones cercanas a los partidos socialistas y comunistas.

A partir los años setenta, se produce una presencia y prosecución creciente de las mujeres en los diferentes niveles de educación, sobre todo, tiene lugar su incorporación a la educación media y superior y se va gestando una acción contracultural y emancipadora en relación con las luchas sociales de la época, que fue generando lo que conocemos como Segunda Ola Feminista Latinoamericana. En ella se comienza a cuestionar con voz propia, desde la propia experiencia, el conocimiento diseñado institucional y epistemológicamente desde el poder patriarcal y devela el androcentrismo que impregna el pensamiento científico, filosófico, religioso y político. Los años setenta fueron años de revoluciones latinoamericanas, en las que las mujeres descubrieron las contradicciones de un sistema que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es sexista, racista, clasista, colonialista e imperialista.

En ese marco se fue construyendo y situando la crítica feminista al saber científico, a la investigación y a la cultura, que se van descubriendo como discursos contruidos por el poder hegemónico masculino, pero que son presentados como proposiciones objetivas, universales, únicas y verificables. Lo humano se conceptua-liza a la medida del arquetipo viril, dominador adulto, creador de legitimidad que, a su vez, impone los criterios de ingreso al colectivo hegemónico. En esta época, se fue consolidando un corpus teórico a partir de textos fundantes⁹⁷ que proponían explicaciones

⁹⁷ Kate Millett, *Política sexual* (1970); Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo* (1970); Eva Figes, *Actitudes patriarcales* (1972); Sheila Rowbotham, *Feminismo y revolución* (1978); Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel* (1981); Luce Irigaray, *Speculum* (1974). En Latinoamérica, textos pioneros fueron los de Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín* (1973); Isabel Largaía, *La liberación de la mujer* (1973) y Julieta Kirkwood, *Feminismo y participación política* (1981). En 1976 apareció en México, fundada por Alaíde Foppa, *FEM*, la primera revista feminista latinoamericana.

sobre los orígenes de la subordinación femenina y sus consecuencias. En el ámbito privado —que tradicionalmente se consideraba ajeno a la política— se desarrollan las relaciones de poder que están en la base del resto de las estructuras de dominación, por ello es imposible pensar en una emancipación radical sin destruir las bases patriarcales del sistema. De ahí que se reelaborara la división entre lo público y lo privado-personal, develando cómo lo político abarca ambos ámbitos. Se acuñó el lema que unificó el feminismo radical mundial: «lo personal es político».

Fue una época en la que se multiplicaron los grupos de autoconciencia, las organizaciones de mujeres dentro de partidos políticos y fuera de estos, los espacios femeninos de producción cultural, las formas de resistencia contra las dictaduras y la lucha contra la opresión sexual unida a la lucha contra el capitalismo y el colonialismo. Se comenzaron a debatir los temas relacionados con la sexualidad, la maternidad, la pobreza de las mujeres, los roles y estereotipos en los proyectos de vida y en la educación, la estructura familiar, a la vez que se estructuraron las teorías del patriarcado y del sistema sexo-género.

El feminismo latinoamericano de los setenta y ochenta era iconoclasta y rebelde, estaba compuesto mayoritariamente por mujeres de clase media instruida, pero fue acercándose y articulándose con movimientos populares, vinculándose y sembrando ideas y principios en las mujeres organizadas de distintos ámbitos: políticos, sindicales, sociales, religiosos, etcétera. En un principio, el conflicto política-feminismo fue resuelto con la experiencia de la doble militancia, que permitía vincular los campos de acción y trasvasar ideas y debates.

Al interior de las universidades, grupos cada vez más numerosos de mujeres, organizados como comunidades de investigación-acción, dieron lugar a una producción sistemática de conocimiento inexistente hasta entonces, desde una visión propia,

con comprensiones más amplias sobre la condición femenina. Ninguna disciplina en las ciencias sociales y las humanidades quedó al margen de estos nuevos enfoques, aunque algunas estuvieron presentes con más fuerza desde el inicio: la Antropología, la Historia, la Psicología, la Literatura y la Filosofía. Hay que destacar que la creación intelectual feminista siempre estuvo enlazada con la lucha callejera y con los procesos emancipatorios de los pueblos; se trataba de incorporar la dominación de género en los análisis del *statu quo* del capitalismo y en su superación. Los procesos de democratización no serían tales sin las mujeres, la consigna de las feministas chilenas «democracia en el país, la casa y la cama» reflejaba muy claramente esta posición.

Los años ochenta y los primeros de los noventa fueron años de afirmación de los Estudios de la Mujer, Feministas y de Género al interior de las universidades latinoamericanas y caribeñas que crearon centros, institutos, cátedras, programas de estudio y publicaciones, siempre con un enfoque de academia militante. En este rumbo, CLACSO también ha tenido tradición de estudios feministas y de género, que comenzó en los años ochenta, con el Grupo de Trabajo Estudios de la Mujer, al que perteneció Julieta Kirkwood.

En 1981, se celebró en Bogotá el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, del que ya hay 12 ediciones. También durante esta época se crearon instituciones públicas y privadas, organizaciones no gubernamentales y se produjeron las cuatro Conferencias Mundiales sobre la Mujer convocadas por Naciones Unidas,⁹⁸ se firmó la Convención contra todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) (1979),⁹⁹ Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra

⁹⁸ Las Naciones Unidas han organizado cuatro conferencias mundiales sobre la mujer, que se celebraron en Ciudad de México (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Beijing (1995).

⁹⁹ En 1993 pasó a integrar el conjunto de Instrumentos de Derechos Humanos universales.

la mujer «Convención de Belem do Para» (1994). Se trató de una institucionalización del movimiento y del pensamiento feminista, que hacia fines de los noventa no estuvo ajena a la ola reactiva que predominó en las ciencias sociales.

Se produjo un desplazamiento (blanqueamiento) ideológico que ha puesto a algunos feminismos en armonía con el pensamiento conservador, jugando el papel de coartada progresista de propuestas sociales más bien retrógradas o mantenedoras del *statu quo*, sin cuestionar el poder establecido y sus esquemas de exclusión y dominación. El refugio en la especialidad/experticia de la perspectiva de género, permite el desarrollo de cómodas acciones sectoriales que no confrontan el sistema hegemónico ni sus mecanismos. El género aparece, entonces, como un ingrediente técnicamente cómodo y módicamente modernizador, sin cuestionamientos globales y sin concreciones de clase ni de etnia. De ahí la necesidad de repensar los feminismos desde las huellas que dejan en la historia del pensamiento político, del pensamiento social e, inclusive, del pensamiento cultural. Es decir, hay que exigir a la investigación social repensar la pluralidad de las lecturas sobre el cuerpo femenino, el aporte femenino a la economía, la democracia a la luz de la paridad de género, etcétera.

Durante ese período también se fue produciendo, a fines del siglo xx, el fenómeno de la explosión de las diferencias al interior del feminismo, lo que llevó a la idea de la diversidad. Las diversidades entre las mujeres se comprenden en términos de clase, etnia, orientación sexual, edad, etcétera. Mientras algunas quedaron ancladas a las ideas de inclusión social de las mujeres, hasta llegar a la igualdad completa o paridad en todos los ámbitos sociales, con la confianza en que la incorporación o inclusión de las mujeres traerá mayores grados de justicia social; otras proponen un feminismo que es camino y parte indispensable de la transformación social.

La llegada del siglo *xxi* a nuestra América trajo la revitalización de las utopías y, a su calor y a su vera, feminismos populares y diversos, localizados en nuestra latinoamericanidad: decoloniales, antipatriarcales, anticapitalistas, socialistas, feminismos negros, indígenas y mestizos. Sus originales propuestas incluyen temas tales como las redefiniciones feministas del buen vivir, la despatriarcalización en la descolonización y la idea de socialismo feminista. Por esto, afirmamos que está en desarrollo la Tercera Ola Feminista Latinoamericana.

Para el feminismo latinoamericano popular y socialista, la pobreza y el lugar social determinan y potencian la explotación de género de las mujeres. Por ende, al practicar el feminismo como pensamiento contrahegemónico y contracultural situado, debemos pensar desde nuestra específica subordinación de mujeres latinoamericanas como una categoría política que nos articula, con historias y siglos de subordinación y de propuestas. Pensarnos desde nuestra América implica hacerlo desde la marginalidad explotada del imperio global, donde la violencia se naturaliza teniendo como base la violación colonial. El colonialismo europeo patriarcal, racista y discriminador ha marcado a las mujeres latinoamericanas y las ha simbolizado como cuerpos preferentemente erotizados, convertidos en instrumento para la sujeción y la reproducción del colonizador. Nuestros países son vistos desde otros continentes como lugares para el placer, lugares donde todavía consiguen las mujeres más femeninas y sumisas, mujeres que cumplen mejor y sin protestar el papel que el patriarcado les asigna, mujeres que se exportan como migrantes indocumentadas para los mercados del sexo o de los cuidados.

Son realidades aún vigentes en América Latina y el Caribe:

– La existencia de «niñas de familia», muchachas indígenas que son «adoptadas» por familias blancas de las ciudades para servir en la casa.

– La prostitución infantil, 75% de las mujeres que se encuentra en esta situación en América Latina y el Caribe se inició en la prostitución cuando apenas contaban con 14 años de edad. La pobreza y la exclusión social fomentan este «negocio», que se expresa en redes de trata que cubren varios países de la región. Ciudades fronterizas y turísticas son los lugares donde este flagelo es más grave.

– Los altos niveles de mortalidad materna, cuyos efectos alcanzan mayormente a las mujeres pobres que viven en áreas rurales o en condiciones de marginalidad. Muchas de ellas pertenecen a poblaciones indígenas o son adolescentes con embarazos que no han sido planificados. La mortalidad materna está relacionada con la disparidad entre géneros, el embarazo prematuro, el aborto y los servicios de control de la natalidad inadecuados. Esta sigue siendo una de las mayores causas de muerte entre las adolescentes de la región.

– Los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres latinoamericanas son solamente una expresión en la mayor parte de nuestros países; hay grandes dificultades para el acceso a servicios gratuitos de planificación familiar y solo en Cuba, Ciudad de México y Uruguay la interrupción del embarazo es un derecho legalmente reconocido.

– En América Latina y el Caribe se registra la segunda tasa más alta de embarazos adolescentes del mundo. Un promedio de 38% de las mujeres de la región se embarazan antes de cumplir los 20 años. Casi el 20% de nacimientos vivos en territorio latinoamericano son de madres adolescentes. Los porcentajes de embarazo son de tres a cinco veces más altos entre las adolescentes de escasos recursos.

– Las más altas tasas de analfabetismo entre la población joven (15 a 24 años de edad) se registran entre las mujeres indígenas.

– La feminización de la migración, especialmente laboral, la mayoría con fines de trabajo doméstico. En los principales países

receptores resalta el hecho de que, en este grupo de mujeres, la mayoría son madres. Se conforman así cadenas globales de cuidado, que transfieren cuidados de unos hogares a otros y mujeres responsables con base en ejes de poder, en los que las latinoamericanas más pobres son las oprimidas.

– A pesar de que una importante cantidad de países de América Latina y el Caribe, durante el siglo *xxi*, han establecido leyes especiales contra la violencia basada en género y han desarrollado acciones jurídicas; el 29,8% de las mujeres ha sido víctima de violencia física y/o sexual ejercida por parte de su pareja y el 10,7% ha sufrido violencia sexual por alguien fuera de la pareja, según la Organización Panamericana de la Salud/Organización Mundial de la Salud.

Sin embargo, las mujeres latinoamericanas, en su variedad de rostros, son ejecutoras de primera línea en la transición hacia sociedades más justas; sobre su trabajo y sus aportes se van gestando los cambios sociales. Ellas son quienes impulsan la vida cotidiana y van prefigurando comunalidad en las sociedades. El pensamiento feminista sobre cuidado y su función social trae consigo la valoración de la afectividad como elemento mediador de las relaciones sociales en interdependencia. Esta línea ética, que parte de pensar en posiciones sociales desde las cuales se reproduce la vida, lleva a posiciones políticas que conducen a transformaciones reales de la cotidianeidad. El modelo socioeconómico capitalista no ha crecido solo a costa de los sistemas naturales, sino también a partir de la incautación de los tiempos de las personas para ponerlos al servicio del mercado, mientras que desplaza costos a la esfera doméstica, donde la división del trabajo coloca a las mujeres en la posición de responsabilidad por las tareas como imperativo de género. La visión política que se preocupa solo del mercado y relega al limbo de lo invisible el trabajo doméstico y de

cuidados está eludiendo toda responsabilidad sobre las condiciones de vida de la población.

El capitalismo patriarcal imperialista racialmente estructurado demanda la necesidad de analizar de manera integral los efectos del racismo, las relaciones de clase y género, sus intersecciones entre el colonialismo y el imperialismo que complejizan las opresiones. Mujeres y sujetos colonizados comparten la otredad y el enjaulamiento dentro de las categorías de representación dominantes. El pensamiento feminista ha llamado la atención sobre la diferencia, cuestionando aquello que se constituye como diferencia y cómo lo diferente se equipara como lo periférico, lo deficiente –frente a lo universal y lo central– conformando así relaciones asimétricas de poder. Frente a la idea de un sujeto político-moderno universal, las feministas latinoamericanas van descolonizando identidades y produciendo reflexiones desde las mujeres como personas oprimidas e invisibles. Se piensa a partir de la diferencia como relación social, que se convierte en opresión producto de genealogías y narraciones colectivas sedimentadas con el tiempo; y producidas por prácticas culturales discriminatorias. En este marco tienen lugar los feminismos afrodescendientes, indígenas, populares, comunitarios, de la diversidad sexual, lésbicos, ciberfeminismo, decoloniales, etcétera.

Dos preguntas se complementan: 1) ¿Es posible la igualdad real de las mujeres como objetivo último sin una transformación social radicalmente emancipatoria?, y 2) ¿Es posible una transformación social radicalmente emancipatoria sin la igualdad efectiva de las mujeres? Vamos cada vez mostrando con mayor claridad que no es posible una sin la otra. Insistamos, ¿cuáles son esos matices de igualdad de los que una investigación social debe ocuparse, justo cuando se trata de pensar dislocadamente el cuerpo femenino como distinto, el anhelo femenino como distinto y el ejercicio de lo femenino como distinto? Es necesario enfatizar que

es una exigencia ética y metodológica comenzar por releer los modelos emancipatorios de las diferentes perspectivas feministas, desde las más ingenuas y radicales, hasta las más alternativas y políticas.

Tanto la ética como la política feminista son herramientas para generar una nueva manera de ver la justicia. Mientras que la ética de los derechos es una manifestación de igual respeto que equilibra los derechos de los otros y del Yo; la ética de la responsabilidad se basa en un entendimiento que hace surgir la compasión y el cuidado. Estos valores han sido inculcados en la formación de las mujeres por milenios, históricamente han sido establecidos como valores de la femineidad que, en nuestra América, se materializan en las preocupaciones y tareas sin fin que cumplen en las comunidades las mujeres populares. Reconocernos como seres vulnerables que precisan del cuidado de otras personas a lo largo de nuestro ciclo vital permite redefinir y completar el conflicto capital-trabajo, afirmando que ese conflicto va más allá de la tensión capital-trabajo asalariado, para ser una tensión entre el capital y todos los trabajos, los que se pagan y los que se hacen gratis.

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico significa incluir en la reflexión la totalidad de la vida humana concreta, con sus dimensiones de reproducibilidad y sostenibilidad. Las preocupaciones que son centro de la reflexión feminista, la cual debe dialogar con las propuestas políticas de las alternativas de transformación social para la emancipación, cuestionan qué tipo de vida pensamos que es digna de ser vivida y cómo podemos organizarnos para sostenerla de forma colectiva. El aporte del pensamiento feminista latinoamericano para la construcción del mundo alternativo se relaciona en forma capital con el cuidado de la vida en su materialidad concreta, que debe entenderse como un bien público, en el que la corresponsabilidad abarca Estados, sexos y generaciones.

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico tiene que ver con reconocer la conexión entre la descolonización y la despatriarcalización. Se trata de demostrar cómo la dominación patriarcal que genera la opresión de las mujeres se logra mediante formas de expropiación, discriminación y violencia, que mantienen la organización jerárquica en las sociedades. El modelo patriarcal implica hombres dotados y mujeres carenciadas, la pobreza y la pauperización de las mujeres determina también la concentración del poder. El cuerpo de las mujeres es un territorio colonizado por el patriarcado que determina sus formas y sus usos, por medio de la negación de derechos sexuales, prostitución, abuso y violencia, así como por el abuso corporal en el trabajo que sufren las más pobres; todos ellos vestigios del trabajo esclavo y la servidumbre. La despatriarcalización se relaciona también con una mirada histórica que cuestiona la percepción de los pueblos indígenas como detenidos en el tiempo, como señala Silvia Rivera Cusicanqui: «lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada, estática y petrificada, sino que es una dinámica de interacciones conflictivas con poderes coloniales de diversa escala» (2011). Por oposición, descolonizar y despatriarcalizar es recuperar la dignidad de lo femenino y de lo indígena, su ética de responsabilidad hacia el mundo de los vivos, a partir de los cuales debe surgir un modo diferente de ejercicio del poder.

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico implica también generar un nuevo orden discursivo que reconoce los saberes y da la palabra a lo producido y vivido por el pensamiento y la acción feminista; así como escribir la historia del pensamiento crítico sin ausencias ni silencios. En la consigna de los feminismos populares de nuestra América «sin feminismo no hay socialismo» está marcada la línea de utopía.

OCEAN SUR EN LA WEB

UNA EDITORIAL
LATINOAMERICANA

www.oceansur.com
www.facebook.com/OceanSur

Un amplio e interactivo catálogo de publicaciones que abarca textos sobre la teoría política y filosófica de la izquierda, la historia de nuestros pueblos, la trayectoria de los movimientos sociales y la coyuntura política internacional.

Ocean Sur es un lugar de encuentros.





CLAUDIA A. DAMIANI*

La guerra también tuvo nombres de mujer

Del colectivo Cimarronas

Cuando se piensa en Girón, siempre se repite que representó la primera derrota del imperialismo en América, que se venció a los mercenarios en menos de 72 horas y que se cambió a los prisioneros por computas. Pero esto no es suficiente para sentir la historia palpitar, para arrojarnos a la línea de fuego entre la adrenalina, el miedo y el repicar de la metralla, para hacernos arder indignados ante la masacre, la incertidumbre de la guerra ni el frenesí de la victoria. Se corre el riesgo de convertir la leyenda en una tarja fría.

* Escritora cubana, ilustradora, diseñadora y profesora de diseño. Graduada del Centro de Formación Literaria Onelio Jorge Cardoso. Es integrante y cofundadora de Cimarronas, un colectivo que se define como «un grupo autorganizado de mujeres diversas que hemos sentido la necesidad de crear un espacio para formarnos como sujetas feministas y, a la vez, para divulgar nuestra visión de la sociedad y la historia cubana y latinoamericana desde el enfoque de las múltiples discriminaciones que la atraviesan, incluidas esas pequeñas historias cotidianas de las que no suelen ocuparse las epopeyas».

El arte y la literatura son capaces de resurrección, de transportarnos a tiempos otros y vidas otras para sentir, como nuestras, las emociones de sus protagonistas. Cuando pienso en la épica de Playa Girón, recuerdo las escenas confusas de «Las iniciales de la tierra» y me trastoco en miliciano, soy Carlos y siento el coraje y el horror entre gritos de «Patria o muerte y cojones», entre la sangre y las vísceras de mis compañeros, entre las ráfagas de fuego y el fango donde crecen los retorcidos mangles de la Ciénaga. También, pienso en *La guerra tuvo seis nombres* de Heras León. Cada cuento es un hombre y una manera de vivirla entre heroicidades y miserias. En un acceso de arrogancia, me digo que yo hubiera sido más valiente que cualquiera de estos protagonistas.

Pero no se supone que yo sea materia de epopeyas. Los relatos de Playa Girón parecen contarnos de un universo exclusivamente masculino: todos son hombres, «hombres y solo hombres», héroes a los que se canta y recuerda sin llanto. Nosotras somos víctimas, Nemesias salvadas por milicianos heroicos. ¿Dónde estaban realmente las mujeres en Playa Girón?

Nada debe analizarse al margen de su contexto histórico. La Cuba de 1961 vivía un proceso de profundos cambios sociales. La Federación de Mujeres Cubanas había sido creada en 1960, a partir de la unión de diversos colectivos femeninos. Por entonces, la mujer se incorporaba al trabajo asalariado, a la Campaña de Alfabetización y a las milicias. Pero tantos siglos de colonialismo y tradición patriarcal no pueden borrarse de un golpe: ni un solo batallón de los enviados a la primera línea de combate en Playa Girón, estaba compuesto por milicianas. No obstante, y lo vamos a demostrar, la guerra también tuvo nombres de mujer.

DORA

La invasión la sorprendió en Santiago de Cuba, cualquiera pensaría que, a tal distancia geográfica de Bahía de Cochinos, estaba

condenada a quedarse al margen. Pero ella no estaba en Oriente por casualidad, realizaba un reportaje en Manzanillo como corresponsal de la revista *Bohemia* cuando supo de los bombardeos a los aeropuertos de La Habana y Santiago. Se trasladó tan cerca de la noticia como pudo. Pero nunca imaginó el rumbo que tomarían los acontecimientos...

Leía la tarja homenaje a Frank País en la placita de Santo Tomás, cuando se enteró:

— ¡Ya estamos en guerra! ¡Llegó la invasión! — vociferaba un exaltado chofer.

Lo siguiente que sabemos es que se ha embarcado para Occidente y recorre con impaciencia la alongada carretera central, donde, al monte henchido de palmas, se intercalan los poblados de muchedumbre enardecida. Los campesinos combinan las camisas azules y los cañones de fusiles con sus tradicionales sombreros de yarey, mientras los camiones de las milicias remontan el ómnibus en que viaja nuestra protagonista: «Al cruzar los poblados, las banderas engalanan portales y ventanas. Hombres, mujeres y niños saludan entre vivas el paso de los milicianos. Ellos contestan a gritos, levantando los armamentos sobre las cabezas juveniles. Es como una poderosa fiesta. Una extraña y admirable forma de cumplir el deber de cubanos. Van alegres al combate y quizás hacia la muerte. Y los despiden en cerrado aplauso sin lágrimas ni miedo».

Dora también siente que cumple su deber de cubana. La atmósfera ante sus ojos es de indignación y desosiego, pero no de pánico, aun cuando en Holguín y Camagüey los rumores han hiperbolizado la tragedia y ya se fabulan ciudades cabeceras bombardeadas y aviones enemigos sobrevolando las carreteras.

«Es en Santa Clara, a la media noche, donde hallamos el primer destello real de todo lo que está pasando. El ómnibus se detiene en el andén y corremos hacia un viejo empleado, que fuma sentado sobre un taburete, con la gorra echada sobre los ojos».

—¿Ve aquella señora vestida de negro? Ella viene de allá. Fue a saber de sus hijas, que estaban precisamente en la zona de combate.

Dora escucha las noticias de boca de la campesina de mediana edad que aguarda en el salón:

—Pues, mira, yo no pude llegar a Jagüey Grande, porque ya es zona militar: pero supe de mis hijitas que están en el pueblo. ¡Ya les hemos tumbado tres aviones a esos perros! ¡Se está peleando muy duro, pero no los dejamos avanzar!

Nuestra periodista continua sus peripecias que la llevan de Colón a Jagüey Grande y de allí al central Australia, donde se ubica la comandancia general de operaciones, su meta es el frente de combate. Durante este camino, nunca olvida su papel de portavoz popular. Va realizando entrevistas a cuanto hombre y mujer se le cruza en el trayecto y, con sus voces, dibuja el cuadro de lo que será «Avanzando con el pueblo en armas», reportaje publicado en la edición del 30 de abril de 1961 en la revista *Bohemia*. «Voces de hombres rudos, voces de adolescentes, voces de mujeres milicianas, de la Cruz Roja, de la Federación; voces de ancianos carboneros, de combatientes viriles. De soldados y de jefes de la Revolución».

Sin embargo, a nuestra valiente corresponsal que ha vencido la distancia que separa a la Ciénaga de Santiago, nadie la quiere llevar hasta la primera línea de acción, «no es lugar para mujeres, demasiado peligro» aconseja el machismo.

—Mira, yo quiero ir, ya yo tengo 50 años, no soy una niña, estoy con Cuba, soy periodista, ¿por qué no me quieren llevar? —interpela al chofer de un *jeep* de la Cruz Roja y lo convence.

«Al subir al vehículo habíamos advertido algo extraño: junto al grupo hospitalario, que porta bandera con grandes cruces rojas, va también un mocetón llevando un arma antiaérea. Nos explican el porqué de la medida:

— Los aviones yanquis han ametrallado tres de nuestras ambulancias, y nos hemos visto precisados a pedir escolta para poder cumplir nuestro deber.

Apenas podemos creerlo. Únicamente los nazis se lanzaron a tal barbarie».

«De pronto, como visión de pesadilla aparecen las primeras casas campesinas voladas por los aviadores del imperialismo norteamericano. Son huecos negruzcos todavía humeantes, que muestran en sus cráteres restos de lo que fue una familia y un hogar cubanos».

Imágenes terribles, que constatan las historias de masacres a civiles que Dora escuchó en el batey: «(...) A través de pantanos, huían las familias. Pero no todas pudieron salvarse de la matanza. Ya de día, mujeres, ancianos y niños, a pesar de llevar sábanas blancas desplegadas fueron volados bajo el ataque de los bombarderos yanquis, despedazados, atacados sin perdón ni conciencia. Ardió un camión con su carga humana, entre llantos de niños y gritos de mujer. Las casas humildes, de guano, volaron también».

En Playa Larga se enaltece al ver a los barbudos que se exponen a la metralla enemiga junto a campesinos y milicianos, mas no los entrevista. Toda Cuba conoce y sabe dónde están los líderes de la Revolución. En cambio, ella busca a esos desconocidos héroes y heroínas cuyas hazañas se fundirán en la masa anónima.

Se sobrecoge ante la juventud de los combatientes. La abordan niños artilleros, quienes compiten para que les tome el nombre. Son apenas adolescentes. Su entusiasmo contrasta con la severidad del combate y el clamor de la muerte. Se peinan para lucir guapos frente al lente de Gilberto Ante, el fotógrafo que la ha acompañado en todo el periplo.

También son niños esos que han derribado dos aviones B-26 en la costa y ahora se jactan orgullosos frente a la prensa, diciendo que

es muy fácil, en el justo momento en que se avista un nuevo avión enemigo.

— ¡Métase adentro de la caseta, que ese viene a bombardear! ¡Tírese al suelo! ¡Corra! — le grita uno.

Lo que no sabe, es que esta periodista no necesita que la protejan: fue integrante de la organización antimperialista La Joven Cuba y ahora se dedica a relatar el devenir de la naciente Revolución, en lo que después constituirá «El año 61». Es una escritora multifacética, novelista y poeta, que incursionará en géneros tan diversos como el teatro y la radionovela. La autora de «Pelusín del Monte», «Sol de Batey», «El cochero azul», «El valle de la Pájara Pinta» y «La flauta de chocolate»...

Pero, por ahora, Dora Alonso es corresponsal de guerra en medio de la batalla: «el avión crecía por segundos, venía recto, directo como un proyectil, maniobraba de modo que formaba una cruz con sus alas y el fuselaje. Parecía un pez temible, un pez martillo enfurecido, embestidor...

El aire se llenó de ruido de motores aéreos y de silencio. Y en el último segundo, me lancé al suelo, bajo la mesa, en el mismo momento en que las antiaéreas múltiples y los cañones vomitaban su estampido.

El buitre giró alejándose ante el recibimiento miliciano. Se perdió de nuevo rumbo a su barco pirata».

La victoria era inminente.

«Por mucho que el aura vuele, siempre el pitirre la pica» sentencia uno de los milicianos en «Las iniciales de la Tierra», y aunque se refería al combate de un pequeño y tenaz T-33 cubano contra un enorme y lento B-26 del enemigo, cabe en esta metáfora toda la epopeya de Girón.

BAMBY, AGUSTINA, EDELMIRA Y ESTRELLA

El vehículo tuerce camino hacia el ingenio. En la carretera, aguardan su hora de escupir fuego las piezas de artillería como rígidos dragones de metal. Desde la entrada del batey se ven las milicias hormigueantes frente a la torre.

Se trata del central Australia. Allí, el batallón de Cienfuegos servía en la zafra libre cuando fue avistada la invasión y fueron sus hombres los primeros en salirle al paso. Un joven de *La guerra tuvo seis nombres*, que podría ser cualquiera, pregunta mientras espera con impaciencia ser llamado al frente: «¿Y usted de dónde es, viejo?». «Del 339 de Cienfuegos», contesta un miliciano de canas descoloridas bajo una boina manchada de sangre, el fango aún húmedo en la miseria de uniforme, la mano vendada y el aire cargado de heroísmo. «¿Combatieron, combatieron?», todos los recién llegados quieren saber, «¿cuántos son, cómo fue la cosa?». «Muchacho, nos mataron como a 50. ¡Tírenles, tírenles con todo!»...

«En el central están acampadas las tropas que regresan del frente y las que irán a combatir. También está el hospital de sangre, organizado por la Cruz Roja y la Federación de Mujeres», le explican a la periodista, que viene de Jagüey.

Adentro de una pequeña casa, la alfabetizadora Bamby Martínez y las federadas Agustina Morejón, Edelmira Lezcano y Estrella Ochoa, sirven de voluntarias en el estreno de las Brigadas Sanitarias de la Federación. Atienden a los heridos. «En el primer cuarto se ha improvisado, sobre dos mesas de madera cubiertas de hule blanco, mesas de curaciones. El instrumental hierve en un depósito sobre un fogón eléctrico. Rollos de algodón, medicamentos y ampollitas se amontonan sobre una silla».

En una foto apenas descifrable por la mala calidad de la impresión, se ven las siluetas oscuras de dos de estas mujeres, una sentada al borde de la cama, la otra en pie. Parecen muy jóvenes. Dos

convalecientes miran a la cámara, o yo creo que miran a la cámara, desde sus lechos, mientras ellas miran a los convalecientes.

Podría pensarse que en el Australia no se corre peligro, que no hay más riesgos al atender heridos en la guerra que las imágenes recurrentes de cuerpos mutilados y jóvenes desangrándose. Que no hay más tensión que el estrés de que cada vez sean más, algunos insalvables, y se amontonen en la sala con su coro de gemidos. Pero esto es falso, bien lo sabe la periodista cuando le advierten:

—Deben tener cuidado. Hay que estar alertas. Los aviones yanquis pretendieron llegar aquí para volar el ingenio y los tanques de alcohol de la refinería.

Bien lo cuenta, también, Heras León en boca de un artillero adolescente: «... ¿El avión del Australia? Yo le tiré a ese avión, llegó por el cayó del cañaveral, estuvo a menos de 200 metros del ingenio, soltó cuatro bombas antes de derrumbarse y las balas que escupió, partieron las palmas por la mitad».

MARTA

Del Batallón 339 también era Rodolfo. A la medianoche del 17, una llamada desde la planta de radio en Playa Larga les alertó de la invasión. Pasada una hora partían hacia el epicentro del ataque, después de vaciar dos camiones de azúcar en el central Australia, para poderlos utilizar como transporte.

Llegaron al «Cartel del INRA», valla que anuncia una zona de desarrollo agrario, y allí escucharon los primeros disparos. No entendían nada, confundidos por las tinieblas y las ráfagas de luz de las ametralladoras, se replegaron hacia la orilla de la carretera que conduce a Caletón y Buenaventura.

Pasaron toda la noche tendidos, disparando a un blanco invisible que les escupía plomo desde el otro lado de la calle y, para espantarse el miedo y el cansancio, cantaban el himno y gritaban «Patria o muerte».

También en la valla se volteó el camión de civiles que huía de Buenaventura y bajo las ráfagas de calibre 30 y 50 disparadas por los mercenarios, se tiñó el asfalto de sangre.

Con la luz del día, se desparramó la tropa. Un grupo de milicianos y miembros de la Marina de Guerra Revolucionaria quedaron aislados en Caletón. Allí conoció Rodolfo a Marta Chang: casi una niña, había dejado su casa y su familia en La Habana para irse a alfabetizar a la Ciénaga, donde la sorprendió la guerra, pero no la amedrentó. Por el contrario, se fue al frente a servir en las trincheras, donde, de hecho, no era la única alfabetizadora.

Poco después, también la conocería nuestra corresponsal: coinciden en Playa Larga y la describe vestida con su uniforme verde olivo y negro, «una muchachita alfabetizadora». En la foto, Marta está sentada, las botas, sucias de fango cuelgan en sus pies que no alcanzan al piso. A lo largo del muro, se suceden siluetas adolescentes que, de no ser por los fusiles, se tomarían por estudiantes en una escuela al campo. Y, sin embargo, hay demasiada épica en sus expresiones infantiles, ¡a penas 15 años y ya han vivido tanto y tan intensamente!, tal vez por eso Marta mira a otro lado, ignora a la cámara que debe conformarse con su pelo oscuro y el asomo de su perfil.

CIRA

Nació mujer, campesina y pobre en 1921, cuando no existía más opción que ser la esposa joven de un abnegado guajiro, barrerle el bohío, parirle y compartir el hambre hasta la muerte. Aun así, alcanzó el sexto grado en Jagüey y, tras casarse, se fue con su esposo Pablo a Caletón, en la Ciénaga, donde tuvo tres hijas.

Tal vez, Cira nunca previó que sus opciones se ampliarían y que sus hijas no estarían condenadas, por su origen y sexo, al hambre, la ignorancia y la esclavitud del hogar. Pero si no lo pre-

vió, al menos lo buscó activamente, porque desde la clandestinidad se incorporó al movimiento revolucionario.

Quince años tendría Norma, la mayor de sus hijas, cuando descubrió las sospechosas luces, preludio del horror, en la madrugada del 17, que sirvieron de indicio a la presencia mercenaria en Playa Larga. Su madre no era ya una resignada ama de casa, sino una miliciana que dirigía la Federación de Mujeres Cubanas en la delegación de Caletón.

Se dio la alarma y al amanecer los vecinos comenzaron a evacuar. Blandían sábanas blancas. No tenían armas. Salieron a la carretera y tomaron un camión con otras familias que huían del bombardeo...

Ya hemos escuchado la historia del camión, permanece grabada en la memoria de los hombres y mujeres que vivieron la invasión, todos la refieren por terrible e impía. Pero esta vez estamos allí con las familias carboneras, sentimos el llanto de los niños y el clamor de las bombas que retumban en la arena y el asfalto, cada vez más cerca, más inmediatas, aunque nos tapemos los oídos y cerremos los ojos, nos alcanza el estruendo. Arde Cira y ardemos con ella. Nos lanzamos a la cuneta para aplacar el fuego y protegernos de las balas.

Pero la bala calibre 30 de ametralladora que la alcanza nos alcanza también. Las niñas lloran y Pablo las abraza contra el fango de la cuneta.

Cuando llega la periodista ya todo ha pasado. La leyenda está fresca. Pablo Gómez la llama para contarle su historia:

—Mire, ayer lunes, a eso de las 6:30 a.m., yo salí con mi señora, Cira María García, y mi hija, y niños y ancianos heridos por los bombardeos para tratar de llegar a algún sitio seguro. Entonces, al llegar a la curva de ahí delante, y a pesar de ver ellos bien claro que éramos civiles indefensos, nos ametrallaron, matando tres mujeres y a dos de los heridos. Mi mujer cayó, con el cuerpo lleno de san-

gre. Y cuando mi hija de 15 años, que es miliciana, se le arrimó llorando, ella la animó, mientras yo la recostaba a mi cuerpo:

—Hija, no llores ni dejes la militancia, ¡Patria o muerte!

LUGA

Cuba era un hervidero. El fantasma de la intervención militar gravitaba sobre la vida cotidiana del naciente año 61. Desde diciembre de 1960, la inminencia de una invasión había sido advertida: como en las historias de detectives, un periodista obstinado, investiga un cable que ha llegado a su agencia y no se detiene hasta conseguir descifrarlo, solo que en este caso no se trata del típico detective privado, arquetipo del cine negro, sino del revolucionario argentino Rodolfo Walsh.

Cuando el 15 de abril son bombardeados los aeropuertos cubanos por disfrazados aviones enemigos, ya nadie tiene dudas, el pueblo entero se moviliza y se declara protagonista de la epopeya.

Pero la historia reserva distintos lugares a quienes la hacen. A Luga, le corresponde dirigir el Batallón Femenino de las Milicias Nacionales Revolucionarias de Cienfuegos. Tiene 28 años, su juventud de cabellos claros y mirada azul disimulan con una imagen cándida y serena, el fuego que la habita. Lutgarda Balboa es fundadora también del Partido y de la Federación de Mujeres Cubanas.

En su cuartel de la avenida 58 y Paseo del Prado, pleno corazón de la sureña ciudad, enseña a las mujeres a marchar y a manejar el fusil. Al principio son unas pocas, pues la idea de una mujer soldado trasgrede demasiado la concepción burguesa de la feminidad. Pero, a medida que la Revolución se radicaliza en la subversión de todo orden establecido, también lo hacen los hombres y las mujeres que la conforman.

Matanzas y Cienfuegos son las urbes más cercanas al sitio de la invasión. Los hombres son llamados al frente. Los batallones 322, 323, 326, 336 y 339 de la región cienfueguera se movilizan. En las ciudades no se sabe qué va pasar, ¿habrá otros puntos de invasión?, ¿Estados Unidos llevará a cabo una intervención militar directa?, ¿se sucederán atentados contrarrevolucionarios?, ¿cuánto tiempo durará la guerra?, ¿quién mantendrá las fábricas trabajando?, ¿quién protegerá las ciudades?

Las milicianas lo asumen todo: arman y limpian los fusiles, organizan las donaciones de sangre, protegen los puntos estratégicos de la ciudad, ocupan los puestos laborales de los obreros movilizados y patrullan las costas de Rancho Luna.

Setenta y cinco días se mantienen en pie de guerra, pero la guerra en sí no llega a las 72 horas. La retaguardia es un lugar injusto: un sacrificio sin mártires, pero también sin glorias. ¿Habrá sentido Luga una inconfesa desazón?, ¿habrá anhelado vivir el fragor del combate, no sus ecos y se consolará en la idea de que cumplió con su deber? O, por el contrario, ¿habrá sentido alivio de vivir la guerra sin conocerle los horrores?

Recuerdo aquel monólogo de «Eduardo», protagonista del último cuento de *La guerra tuvo seis nombres*, que ha pasado Girón en el central Australia sin ser llamado al frente y, en mi imaginación, su voz de joven miliciano, se funde con la de Luga: «Has conocido la guerra, pero todavía te preguntas qué es la guerra. (...) Ya no podrás saberlo, porque la guerra se terminó. Y para ti y para muchos como tú, la guerra fue un combate contra la espera». Pero, «la guerra la ganaron todos. Los que combatieron y los que no», y «cantas la victoria porque también es tu victoria».

CLAUDIA KOROL*

Feminismo de corazón socialista e internacionalista

Entrevista concedida a Karima Oliva en *Granma*. Noviembre de 2020.

Desde el 25 de noviembre y hasta el 10 de diciembre, se celebran en Cuba días de activismo por la no violencia hacia mujeres y niñas. En este contexto, *Granma* dialogó con Claudia Korol, periodista argentina, educadora popular, feminista, marxista y anticolonialista, quien participa en Feministas de Abya Yala, y es coordinadora y autora de valiosos libros sobre el tema.

¿Qué caracteriza a las violencias de género en la región y cuál es su relación con las violencias estructurales del capitalismo que también afectan a amplios sectores de mujeres?

Las violencias de género son mecanismos estructurales que reproducen el sistema de opresión patriarcal —la dominación de los varones sobre las vidas y los cuerpos de mujeres y disidencias sexuales.

«El patriarcado en Nuestra América tiene íntimos lazos con el sistema de explotación capitalista, imperialista y colonialista. Las feministas comunitarias han dado cuenta del modo en que el patriarcado occidental, establecido a sangre y fuego con la conquista y colonización, reforzó el patriarcado existente en las comunidades originarias. El colonialismo, la esclavitud, la servi-

* Militante argentina, periodista, educadora popular y feminista, marxista y anticolonialista.

dumbre, han sido sellados en el Abya Yala con la violencia sexual, volviendo los cuerpos de las mujeres trofeos de guerra.

«Las violencias fueron cambiando en sus expresiones, pero continúan hasta nuestros días. Tienen su máxima manifestación en los feminicidios, es decir, en el asesinato de las mujeres por su condición de mujeres, pero abarcan un amplio arco de violencias que los anteceden y justifican. El patriarcado es un sistema de dominación que antecede al capitalismo, pero que se ha agravado al conjugarse con este, debido a que la división sexual del trabajo ha incrementado la enajenación de las mujeres, la superexplotación y la precarización laboral, el trabajo invisible que se realiza cotidianamente en los hogares, así como las muchas tareas comunitarias que recaen, principalmente, sobre las mujeres, al mismo tiempo que se generan brechas de diferenciación en la retribución económica del trabajo en relación con los varones, la intensidad de las tareas de cuidado, las dificultades para el acceso a la vivienda, la salud, la educación, el trabajo. Todos estos factores se agravaron durante la pandemia.

«También se agravó la situación en los territorios indígenas y campesinos, habitados por comunidades que defienden los bienes comunes, la naturaleza, el ambiente, debido a las políticas de saqueo, contaminación y destrucción llevadas adelante por las transnacionales, y por empresas locales. Las mujeres están en la primera línea de la defensa de los territorios. Por eso se descargan sobre ellas todo tipo de violencias, amenazas, intimidaciones, desprestigio, chantajes, y si no se pueden doblegar, el sistema acude al crimen, al feminicidio político, como lo hemos visto en los casos de Berta Cáceres (Honduras, lideresa del Copinh, asesinada en 2016), Macarena Valdés (Chile, asesinada en 2016), Marielle Franco (Brasil, asesinada en 2018) y Cristina Bautista (Colombia, asesinada en 2019), entre muchas defensoras de tierras y territorios, muertas, amenazadas, presas.

«Las mujeres campesinas se enfrentan a la violencia que significa la falta de acceso a la tierra, y la falta de crédito —que en un porcentaje altísimo se entrega a los hombres—. Las mujeres indígenas sufren desalojos de sus territorios, y son empujadas a migraciones...

«Las cárceles de mujeres en nuestros países están llenas de mujeres y disidencias sexuales emprobecidas que han sido castigadas con la pérdida de la libertad. La penalización de la pobreza es el complemento perfecto de las políticas estructurales del patriarcado capitalista y colonial. Mujeres migrantes obligadas por la desesperación al traslado dentro de sus cuerpos de estupefacientes, a riesgo de sus propias vidas, se hacinan en las cárceles, donde nunca encontramos a algún jefe del narcotráfico. La criminalización de la pobreza tiene también otros rostros, como el encarcelamiento de mujeres que se arriesgan a abortos clandestinos, porque en muchos de nuestros países no hemos logrado todavía su legalización, mientras las mujeres con dinero abortan en clínicas privadas.

«En definitiva, el conjunto de violencias coloca a las mujeres —y a las disidencias sexuales— en condiciones de extrema vulnerabilidad y de escasas posibilidades de ejercicio de derechos básicos, como la alimentación, la vivienda, la salud, la vida. En el contexto del capitalismo todos los derechos, y todas las dimensiones de la vida —el agua, la tierra, los ríos, los lagos, las semillas— se han vuelto mercancías y en consecuencia, resultan en muchos casos inaccesibles para los pueblos».

El feminismo no es un bloque homogéneo. ¿Qué distingue a los feminismos anticapitalistas, anticoloniales, antisistema, de los pueblos, en su lucha?

Para los feminismos populares, indígenas, comunitarios, negros, afrodescendientes, villeros, migrantes, de trabajadoras, la lucha contra la violencia de género no puede resolverse solamente

con un sistema de alertas o de refugios, que omitan la necesidad de transformaciones estructurales que aseguren a las mujeres del pueblo, y a las disidencias del héteropatriarcado, todos los derechos. Si bien estos mecanismos pueden ser transitoriamente necesarios, no resuelven el problema de fondo. Los feminismos liberales proponen un sálvese quien pueda.

Desde los feminismos populares, entendemos que no hay salidas individuales. Necesitamos fortalecer las salidas colectivas, comunitarias, solidarias, las redes de poder feminista y popular, para ir encontrando alternativas concretas a las violencias.

En síntesis, hay una gran diferencia entre los feminismos populares y los feminismos liberales: los primeros entienden que no hay solución real a las violencias que sufrimos como mujeres y como pueblos, sin revoluciones anticapitalistas, anticoloniales, antipatriarcales, antimperialistas, feministas y socialistas; los segundos están disputando una cuota de poder dentro del sistema de opresión. De ese modo sus logros se vuelven privilegios que oprimen a otras mujeres, o que se desinteresan de sus dolores, de sus luchas, de sus esfuerzos de sobrevivencia.

Existen organizaciones que, como la Open Society, financian líderes, proyectos para capitalizar la lucha por los derechos de las mujeres en función de una agenda política conveniente a los intereses de Estados Unidos. ¿Cuáles consideras que son las mayores fortalezas y los desafíos que tenemos por delante en ese sentido?

Las feministas populares rechazamos aquellas organizaciones como la Open Society o la Fundación Rockefeller, y a «líderes» que se disfrazan de benefactores —como George Soros—, porque los conocemos como actores de políticas norteamericanas que buscan la manipulación de un activismo liberal, preferentemente joven, de sectores que enarbolan el discurso de la libertad, en oposición a las

luchas colectivas de los pueblos. Realmente no es nuevo ni nos sorprenden sus modos de actuar.

Sabemos que estos magnates financian activismos para desestabilizar revoluciones como en Cuba, y que tratan de disfrazarlos de «acciones humanitarias», tras las banderas de los derechos humanos, y ahora de las luchas feministas o ecologistas. Es un dinero invertido en la contrarrevolución, que busca «desprenderse» de sus sectores más rancios, para embanderarse con los colores pálidos de la posmodernidad. Se trata del intento de colonización de las subjetividades, y especialmente de la manipulación de quienes irrumpen en la lucha política sin memoria de experiencias anteriores. El acceso a las redes sociales, su inmediatez, su impunidad, facilitan estos modos de intervención.

En nuestros países, sus acciones tienden a estimular los feminismos liberales e individualistas, rompiendo los movimientos, las redes y las solidaridades. Pero nosotras no nos confundimos. La memoria histórica de las mujeres del pueblo nos enseña: uno, a conocer cómo actúan los enemigos y, en particular las agencias ligadas a la inteligencia de Estados Unidos; dos, a saber que los derechos humanos, los derechos de las mujeres, de las disidencias, los derechos de la naturaleza, van a ser defendidos por los pueblos en lucha; y tres, que no vamos a terminar ni a mitigar las violencias estructurales sin revoluciones antipatriarcales, anticapitalistas y anticoloniales, porque son estos sistemas de explotación, opresión y dominación, las fuentes de las mismas.

«Los feminismos populares reivindicamos las revoluciones que nuestros pueblos han venido realizando en Nuestra América. Revoluciones antiesclavistas, independentistas, de liberación nacional, del buen vivir, socialistas. En estos tiempos se abre camino con mucha fuerza la dimensión feminista de estas revoluciones. Sabemos que en todos los procesos revolucionarios hay imperfecciones, pero ellas no justifican alentar las contrarrevoluciones, las

desestabilizaciones, los golpes de Estado. Nosotras defendemos lo conquistado y creado por nuestros pueblos, somos parte de esos procesos, cuestionamos los aspectos conservadores que coexisten en nuestras experiencias y luchamos por modificarlos, pero cerramos las puertas a la intervención gringa en cualquiera de sus formas».

La Revolución ha sido un proceso clave para la emancipación de la mujer cubana. Desde tu acercamiento a esa realidad y trayectoria como luchadora feminista, ¿cómo valoras esta experiencia?

Como escribí en un texto, me siento hermanada con la Revolución Cubana. Nacimos casi al mismo tiempo. Nos alfabetizamos casi al mismo tiempo. Todo lo que pueda decir o escribir sobre ella está atravesado «por un profundo sentimiento de amor». Supe siempre de su solidaridad sin límites con nuestras luchas. Las mujeres desgarradas por las dictaduras latinoamericanas encontraron siempre en Cuba refugio, cuidado y posibilidad de rehacerse. No desconozco que en Cuba hay machismo, homofobia, transfobia, variadas formas de violencia patriarcal. Sé que no alcanza todo lo que se realiza para modificarlo. Pero tengo plena confianza en el pueblo cubano, en sus organizaciones, en su cultura, en su capacidad de superación. No tengo dudas de que sabrán realizar los cambios necesarios para que el socialismo resulte más feminista, para que la Revolución profundice su carácter antipatriarcal, y para que el feminismo del Abya Yala tenga en la estrella cubana, como siempre lo tuvo, un latido colectivo que enamore a la marea feminista del continente con su corazón socialista e internacionalista.

YAMILA GONZÁLEZ FERRER*

En este país se trabaja con seriedad,
no con oportunismo

Granma, 2020

Conmemoramos cada 8 de marzo, celebrando las conquistas obtenidas como resultado de nuestras luchas; reflexionando, comprometidas, sobre lo que nos falta por alcanzar y hermanadas con las batallas de las mujeres en las diversas partes del mundo contra un patriarcado capitalista y neoliberal cada vez más creciente. También mucho se opina en las redes sociales. Durante varios días he estado leyendo opiniones de diversa índole que han motivado esta reflexión.

Unas, constructivas, desde el reconocimiento de lo que, sin duda, hemos avanzado en todos estos años de Revolución, se enfocan críticamente en nuestros grandes desafíos en materia de igualdad de género y se proyectan en los caminos a seguir desde la actuación conjunta de las instituciones del Estado y del Gobierno y las diversas organizaciones de la sociedad civil cubana.

En el caso de Cuba, una de las garantías más importantes en ese camino de lucha por la igualdad de género y contra la violencia hacia las mujeres y las niñas es la defensa de la Revolución y

* Vicepresidenta de la Unión Nacional de Juristas de Cuba y miembro del Comité Nacional de la Federación de Mujeres Cubanas. Imparte Derecho de Familia, Género y Derecho, Derechos de la Infancia y la Adolescencia y Mediación en la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana.

el Socialismo, la sostenibilidad de nuestro proyecto de justicia social. Ninguna ley podrá ser efectiva para todas si no defendemos estas condiciones de posibilidad. Países que cuentan con leyes integrales contra la violencia de género cuentan también con terribles cifras de feminicidios, porque las mujeres son víctimas de violencias estructuradas por el capitalismo.

Otras opiniones persisten en atacar la gestión del Estado cubano y sus instituciones bajo la apariencia de constituir activismos «transgresores y verdaderos», en contraste con una supuesta institucionalidad «inamovible, ciega y sorda al sufrimiento de las mujeres» y con organizaciones como la FMC, a la cual consideran «oficialista y aliada complaciente del Gobierno». Tal parecería que Cuba es un «pozo ciego», donde las mujeres se encuentran desamparadas, sin tener a dónde acudir, donde no existen leyes ni voluntad política de luchar por mayor igualdad y mayores derechos, donde no hay una robusta trayectoria y tradición de lucha en defensa de las mujeres, liderada por nuestras organizaciones. Todo cuanto se hace pareciera que no es más que por la presión de una sociedad civil, por lo demás restringida a las redes sociales, que «por primera vez tiene voz y defiende las causas justas y olvidadas por el Estado cubano».

¿Qué se pretende al señalar como bandera la inmediata aprobación de una Ley integral contra la violencia de género, sin considerar todo cuanto está haciéndose en este ámbito? ¿A dónde apunta la exigencia de declarar un estado de emergencia en Cuba por violencia de género? ¿Por qué quieren mostrar al mundo una imagen de impunidad, como si las mujeres cubanas estuviésemos desamparadas ante situaciones de violencia? Esta es la idea que quieren promover, por más alejada que esté de la realidad.

Pretenden que importemos acríticamente formas de lucha de otros contextos, obviando las condiciones sociohistóricas de nuestro país, nuestra tradición de lucha por los derechos de las mujeres,

las estrategias de trabajo que están creadas, que están en curso y en constante perfeccionamiento. Pareciera que solo sucede en Cuba lo que determinadas voces del escenario mediático publican en las redes desde escritorios bastante distantes de una intensa cotidianidad de trabajo. Es una manera de deslegitimar la labor de muchos años en este y otros asuntos concernientes a la igualdad de género. Les mueve el protagonismo, sembrar la desunión y apuestan por desacreditar y destruir este proyecto social para ganarse un espacio «cuando la Revolución se venga abajo».

Hablan de ausencia de leyes y de falta de una estrategia institucional. Sin embargo, informo, una vez más, que la iniciativa de proponer una Ley integral sobre violencia basada en género no surgió en 2019, sino mucho antes. Se derivó de un conjunto de organizaciones de la sociedad civil cubana, la academia y varias instituciones, todas miembros del grupo de prevención y atención de la violencia de género e intrafamiliar, coordinado por la Federación de Mujeres Cubanas.

Las instituciones cubanas están de lleno dispuestas y ocupadas en eliminar cada una de las brechas que existen. No es fácil, ni lo será, mucha sensibilización y capacitación quedan por delante; pero están mandatadas para hacerlo y lo harán. Está así concebido en la Constitución de la República de 2019, Ley de leyes (si de leyes se trata), una de las que en el mundo expresamente aborda la violencia de género en todas sus manifestaciones y ámbitos (artículo 43), así como la violencia familiar (artículo 85). Una lectura integral a nuestro texto constitucional ayudaría mucho a despejar ciertas dudas y cuestionamientos: artículos 1, 13 (incisos d, e, f), del 40 al 48, y del 81 al 89, entre otros.

Y claro, los preceptos constitucionales hay que desarrollarlos y en eso se ha estado trabajando desde el propio año 2019. Y se desarrollan a través de otras leyes, decretos-leyes, decretos, decretos

presidenciales y toda la gama de disposiciones normativas que se han considerado necesarias.

En el día de ayer fue publicado en la Gaceta Oficial el Decreto presidencial 198 de 2021 que aprueba el Programa Nacional para el Adelanto de las Mujeres en Cuba. Les invito a leerlo. Es este Programa la evidencia más palpable de lo que es una Estrategia integral e integrada para alcanzar la igualdad de género en Cuba como expresión de la voluntad política para que así sea y contará con la activa participación de los diversos actores de la sociedad cubana para llevarlo adelante. Como toda obra humana es un documento perfectible y sus evaluaciones de efectividad irán mostrando el camino para hacerlo todavía mejor.

En el cronograma legislativo correspondiente a esta Legislatura están previstas importantes leyes, que tendrán un impacto trascendental para la prevención y atención de la violencia basada en género, tales como el Código de Procesos (en materia civil, familiar, laboral), la Ley de Procedimiento Penal, el Código Penal y el Código de las Familias, por solo citar algunos. Paralelamente se trabaja en las áreas de sensibilización, capacitación, protocolos de atención, sistemas estadísticos, comunicación, cultura jurídica, entre otros.

La Ley integral llegará más adelante como parte de este proceso sistemático, profundo y abarcador, y no como resultado de presiones mediáticas. En este país se trabaja con seriedad, no con oportunismo.



ocean sur

una editorial latinoamericana

www.oceansur.com • info@oceansur.com

Ocean Sur es una casa editorial latinoamericana que ofrece a sus lectores las voces del pensamiento revolucionario de América Latina de todos los tiempos. Inspirada en la diversidad étnica, cultural y de género, las luchas por la soberanía nacional y el espíritu antimperialista, desarrolla múltiples líneas editoriales que divulgan las reivindicaciones y los proyectos de transformación social de Nuestra América.

Este catálogo de publicaciones abarca textos sobre la teoría política y filosófica de la izquierda, la historia de nuestros pueblos, la trayectoria de los movimientos sociales y la coyuntura política internacional.

El público lector puede acceder a un amplio repertorio de libros y folletos que forman sus doce colecciones: **Che Guevara, Fidel Castro, Revolución Cubana, Nuestra América, Cultura y Revolución, Roque Dalton, Vidas Rebeldes, Historias desde abajo, Pensamiento Socialista, Biblioteca Marxista, El Octubre Rojo y Colección Juvenil.**

Ocean Sur es un lugar de encuentros.

MUJERES EN REVOLUCIÓN

COORDENADOR
UN FEMINISMO CUBANO
SOCIALISTA

En este libro se unen las voces de mujeres muy fuertes; solo algunas, porque felizmente hoy son muchas las que trabajan para forjar la igualdad; con la intención de entretrejer miradas diferentes, desde lugares y experiencias de lucha diversas en América Latina, para una aproximación compleja a la cuestión feminista. Pero, sobre todo, un acercamiento políticamente comprometido con la rebeldía, con la creación de lo alternativo en medio de la resistencia antisistémica, con la denuncia y la derrota de los peores feminicidas que actualmente existen: el capitalismo y el hetero-patriarcado.

«Estoy convencida de que los problemas de la mujer no pueden verse aislados de los otros problemas sociales, no pueden analizarse fuera del contexto económico, ni al margen de determinadas situaciones histórico-sociales».

—Vilma Espín

ocean
sur



www.oceansur.com
www.oceanbooks.com.au

ISBN 978 1 922501 58 5