

Revista Foro

Santafé de Bogotá, D.C. - Colombia

No. 33

Diciembre 1997 - Enero 1998

Valor \$6.000.00

Mujeres y Política



Ilustración: Andrés Yepes

Tarifa Postal 662



Ediciones Foro Nacional por Colombia

DOS
PUNTOS DE
VISTA CON
CANALES DE
DISCUSION
DURANTE
15 AÑOS



FORO QUINCE AÑOS

Fundación Foro Nacional por Colombia

Fabio Velásquez - Presidente (E)

Cra. 4A No. 27-62 Tels.: 2822550 - 3340967 - 2861488 Fax.: 2836045

Eduardo Vidal - Director Foro Centro

Cra. 3A No. 26-52 Tels.: 2433463 - 2840582

Santa Fe de Bogotá, D.C.

Diógenes Rosero - Director Regional Costa Atlántica

Calle 41 No. 43-115 P.4 Tel.: 3403033

Barranquilla

Esperanza González - Directora Regional Valle del Cauca

Diag. 34 No. 6-35 Tel.: 5141141 Fax: 5541098

Santiago de Cali

Aura Hernández - Directora CIRET - Foro Regional Tolima

Calle 7 No. 4-44 Tels.: 611441 - 6322163

Ibagué



Director:

Pedro Santana Rodríguez

Editor:

Hernán Suárez

Comité Editorial:

Eduardo Pizarro Leongómez
Orlando Fals Borda
Ricardo García Duarte
Rocío Londoño Botero
Jorge Bernal Medina

Colaboradores Internacionales:

Eduardo Galeano (Uruguay), Jorge Enrique
Hardoy†, Hilda Herzer, Mario Dos Santos†
(Argentina), Edison Nunes (Brasil), Alfredo
Rodríguez, Alex Rosenfelt (Chile), Gustavo
Riofrío, Rossana Reguillo (México), Federico
Arenillas (Perú), Fernando Carrión, Jorge
García (Ecuador), John Turner (Inglaterra),
David Slater (Londres), Juan Díaz A.
(Francia), Alejandro Angulo (Roma),
Candido Grybowski (Brasil), Carlos Guerra
Rodríguez (España).

Junta de Socios:

Humberto Arboleda, Francisco Mejía,
Eduardo Pizarro, Pedro Santana, Fabio
Velásquez, Adolfo Álvarez, María Clara
Echeverría, Rocío Londoño, Marco Toro,
Diógenes Rosero Esperanza González,
Aura Hernández.

Gerente:

Martha Lucía Castaño Calle

Ilustraciones:

Mauricio Suárez y Andrés Yepes

Impresión:

Gente Nueva Editorial

Distribución y suscripciones:

Cra. 4A No. 27-62
Teléfonos: 2835982 - 2822550 - 2861488 -
3340967
Fax: 2836045
Apartado Aéreo 10141
Santa Fe de Bogotá - Colombia

Licencia:

No. 3886 del Ministerio de Gobierno

Tarifa Postal Reducida: No. 662

ISSN: 0121-2559

Contenido

Editorial

- 2 Mandato ciudadano, violencia y paz

Ideología y Sociedad

- 5 Cultura política y gobernabilidad
democrática *Norbert Lechner*

Mujeres y Política

- 13 Feminismo, ciudadanía y política
democrática radical *Chantal Mouffe*

- 27 La política y las mujeres *Olga Amparo Sánchez Gómez*

- 37 Empoderamiento:
relaciones de las mujeres con el poder *Magdalena León*

- 50 La larga marcha:
movimiento de mujeres en Colombia *Maruja Barrig*

- 57 Igualdad, idea regulativa *Amelia Valcárcel*

- 68 Para sí / para mí *Alessandra Bocchetti*

- 72 Educación para la democracia,
educación popular, privada
y movimientos sociales *Beatriz González Soto*

- 83 El devenir mujer y la propuesta
de la diferencia *Martha López*

- 91 Teoría feminista en Italia, E.E.U.U.
y Gran Bretaña *Teresa de Laurentis*

- 113 Derechos humanos de las mujeres
en Colombia (Dossier) *Isabel Agatón Santander*

Mandato ciudadano, violencia y paz

El 26 de octubre de 1997 cerca de 10 millones de colombianos se manifestaron en contra de la guerra, mandaron con la única arma democrática que tienen, el sufragio, que los actores armados, tanto del Estado, como de la guerrilla y los paramilitares respetaran el Derecho Internacional Humanitario, que acataran la orden de no secuestrar, de no desaparecer a las personas, de no reclutar niños para la guerra. Al mismo tiempo, quienes votaron por el tarjetón verde de la esperanza, de la paz, se comprometieron a respetar el mandato de los niños que se había realizado el 25 de octubre de 1996 en que éstos habían demandado solución política negociada al conflicto armado y el compromiso individual de no resolver los conflictos por la vía de las armas.

Un doble compromiso. Por una parte, un compromiso político que nacía de la interpretación del artículo tres de la Constitución Política, según el cual el poder nace de los ciudadanos y estos lo ejercen, bien directamente, o a través de sus representantes. En este caso fue una apelación directa al Constituyente primario para mandar, es decir, para ordenar a los actores en conflicto a buscar una salida negociada al enfrentamiento armado y, al mismo tiempo, y mientras la confrontación continúa, buscar el respeto a las normas del Derecho Internacional Humanitario. Por otro lado, los promotores del mandato buscaban un acto pedagógico traducido en el compromiso personal de los votantes para no acudir a la violencia y, por el contrario, un



compromiso para ser constructores de paz y a rechazar toda acción violenta, venga de donde viniere.

Como hecho político el mandato no tiene antecedentes en el país. El censo electoral real, descontando los muertos y los ciudadanos residentes en el exterior, debe estar por el orden de 17.5 millones de colombianos. La votación de 10 millones es, por tanto, una orden de la mayoría de la población colombiana a los actores armados para que hagan un alto en su loca carrera guerrillerista, para que se pongan en marcha procesos de negociación y reformas como la reforma agraria o urbana, para salirle al paso a la pobreza en que vive la mayor parte de los colombianos. Pero, además, es un mentís al gobierno que siempre habla en nombre de las mayorías para reprimir, para decretar estados de excepción o para negarse a un proceso de diálogo y de reconciliación nacional, y un mentís a la guerrilla que habla en nombre de las mayorías para abrogarse el derecho de hacer la revolución para instaurar un nuevo régimen y unas reformas económicas y sociales. Pues bien, tanto al Estado con sus ejércitos y sus fuerzas armadas, a los paramilitares –que no son más que bandas armadas al servicio del statu quo, es decir, del propio régimen y de las propias autoridades estatales, la mayoría del pueblo colombiano en un acto soberano les dijo: no queremos más guerra, hay que sentarse a negociar y debemos respetar entre tanto el Derecho Internacional Humanitario.



Los actores armados de la guerrilla y de los paramilitares decidieron pocos días después reiniciar sus operativos contra la población civil. Durante el último mes se han registrado masacres de indefensos campesinos y gentes humildes de los barrios populares. En lo que va corrido del año se han registrado 122 masacres (donde se asesina a más de cuatro personas en el mismo sitio), en los 11 meses de 1997, de enero a noviembre, se han registrado 23.582 asesinatos sin contar los 5.577 muertos en accidentes de tránsito. En el país se han registrado 1.669 secuestros, 1.464 acciones armadas y fueron asesinados 360 policías. Esto nos indica que volveremos por la cifra de los 30.000 muertos por causas violentas durante este año. Este es el desangre que los 10 millones de colombianos queremos parar. Es por ello importante un decidido apoyo a las actividades que las entidades del

Mandato por la Paz, y dentro de ellas la Corporación Viva la Ciudadanía y Foro Nacional por Colombia, estaremos programando en los primeros meses de 1998. Hay que parar la impunidad, hay que parar este desangre, hay que recuperar el valor de la palabra y el instrumento de la negociación para hacer de Colombia un país digno y en paz.

FORO QUINCE AÑOS

Todos los integrantes de la Fundación Foro Nacional por Colombia queremos agradecer a las distintas entidades y personas que nos enviaron mensajes con motivo de la celebración de nuestros quince años de actividades. FORO es una empresa dedicada al trabajo por la democracia, por la paz, por la descentralización y por la convivencia en Colombia. A todas las entidades que han colaborado durante estos quince años, gracias. Un agradecimiento muy especial a la Agencia de cooperación al desarrollo, Novib de Holanda y con ella a la EZE de Alemania, así como a Diakonia de Suecia y a todas las que en una forma u otra, en un tiempo u otro nos han colaborado; a Oxfam de Inglaterra, a la Cooperación Francesa y Española, al IDRC del Canadá, a la Fundación FORD de Estados Unidos, a todos ellos un público reconocimiento. Y, por sobre todo, a las personas que han hecho posible que FORO sea un proyecto importante para el país.

El Director



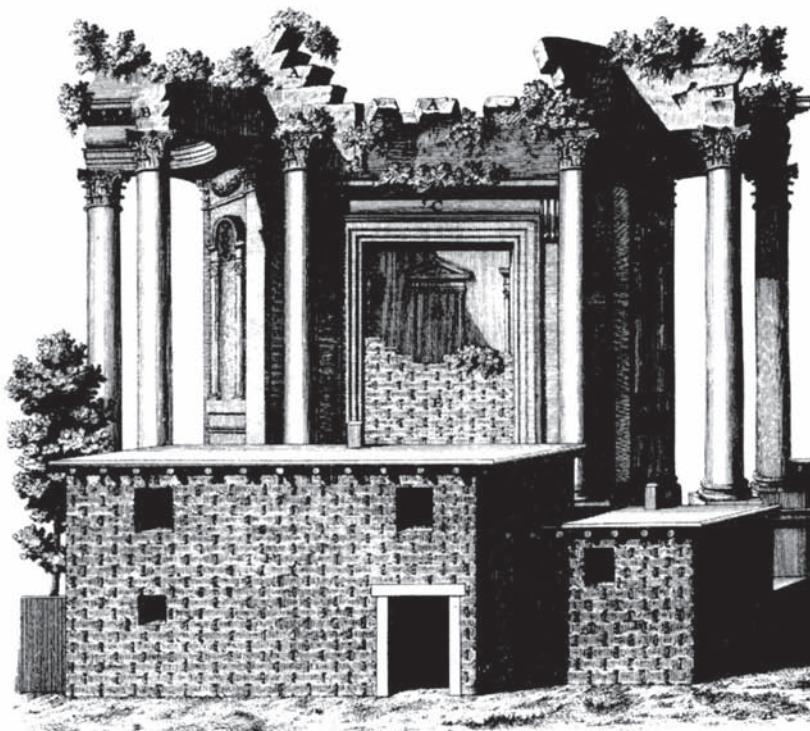
Norbert Lechner
Profesor investigador de la Facultad
Latinoamericana de Ciencias Sociales.
FLACSO (sede México).

Cultura política y gobernabilidad democrática

Norbert Lechner

Todo análisis de la cuestión democrática hoy en día ha de tener en cuenta las grandes transformaciones en curso: de globalización (económica, tecnológica, de estilos de vida y de los circuitos de comunicación) y de creciente segmentación en el interior de cada sociedad. Un segundo rasgo sobresaliente es el desplazamiento del Estado por el mercado como motor del desarrollo social, dando lugar a una verdadera sociedad de mercado en nuestros países. Por último, cabe destacar el nuevo clima cultural, habitualmente resumido bajo la etiqueta de *posmoderno*.

Más allá de las condiciones específicas del país es en este contexto nuevo en el que enfrentamos el problema de la democracia. Digo problema porque hemos de replantearnos la democracia, al menos en dos sentidos: ¿qué significa la democracia como forma de autodeterminación colectiva?, y ¿qué capacidades tiene la democracia en tanto mecanismo de conducción política? La primera pregunta apunta a la construcción deliberada del orden social, por parte de la misma sociedad, o sea, el sentido de la democracia, la segunda a las capacidades de las instituciones y procedimientos democráticos para conducir efectivamente los procesos sociales, es decir, a la gobernabilidad democrática.



Para poder repensar la actualidad de la democracia bajo las nuevas condiciones hemos de considerar, sin embargo, un elemento adicional: las transformaciones de la propia política.

Más allá de las transformaciones políticas cambia la política misma. Están cambiando, tanto las formas institucionalizadas de hacer política como las ideas e imágenes que nos formamos de la política. Por tratarse de transformaciones en marcha, todavía sabemos muy poco acerca de lo que implica el proceso de globalización, el nuevo protagonismo de mercado o la llamada cultura posmoderna. No sorprende, pues, el retraso del pensamiento político en dar cuenta de transformaciones del ámbito político.

Llamo la atención sobre dos cambios que, a mi entender, modifican drásticamente el campo de la política institucionalizada. En primer lugar, es notoria la desaparición de la política. A raíz de la creciente diferenciación funcional, la centralidad de la política como instancia máxima de representación y conducción de la sociedad se diluye. La política deja de tener el control de mando de los procesos económicos, del ordenamiento jurídico, etc. En la medida en que la economía, el derecho y demás campos de la vida social adquieren autonomía, orientándose por racionalidades específicas, la política deviene un "subsistema" más. En segundo lugar, cabe destacar la informalización de la política, delimitada por el marco acotado del sistema político, y la no política.

Hoy en día, tal delimitación se ha vuelto fluida. La política se despliega a través de complejas redes, formales e informales, entre actores políticos y sociales. Estas redes políticas son de geometría variable según las exigencias de la agenda y desbordan el sistema político. La política se extralimita institucionalmente.

La rapidez de estos cambios se contradice con la inercia de la cultura política. No interesa aquí definir ni describir la(s) cultura(s) política(s) predominante(s). Basta poner de relieve las dificultades para reproducir bajo las nuevas condiciones los valores y símbolos, las percepciones, preferencias y actitudes que nos eran familiares. Un mundo se ha venido abajo y, por ende, nuestras estructuras mentales. Las imágenes habituales de la política ya no logran dar cuenta de la política "realmente existente". Dicho en términos más generales: faltan códigos interpretativos mediante los cuales

podamos estructurar y ordenar la nueva realidad social. Este desfase es, a mi juicio, el problema de fondo de nuestras culturas políticas.

Abordaré esta situación recurriendo a la vieja metáfora del mapa¹. El mapa es una construcción simbólica que mediante determinadas coordenadas delimita y estructura un campo "como si" fuese la realidad. Tal representación simbólica de la realidad tiene una finalidad práctica: el mapa nos sirve de guía de orientación. Reduciendo la complejidad de una realidad que nos desborda, el mapa ayuda a acotar el espacio, establecer jerarquías y prioridades, estructurar límites y distancias, fijar metas y diseñar estrategias. En fin, hace accesible determinado recorte de la realidad social a la intervención deliberada. Como cualquier viajero, también en política recurrimos a los mapas. Dado que la política no tiene un objetivo fijado de antemano, requerimos de mapas para estructurar el panorama político, diagnosticar el lugar propio, visualizar las alternativas, fijar líneas divisorias y, así, elaborar perspectivas de acción.

Un rasgo crucial de nuestra época es la erosión de los mapas. Los códigos mentales en uso ya no son adecuados al nuevo contexto. A continuación me refiero brevemente al fenómeno más visible de crisis de los mapas ideológicos para abordar posteriormente la descomposición de los mapas cognitivos². Las megatendencias antes señaladas modifican las coordenadas de espacio y tiempo, y ello altera el lugar y las funciones de la política. Seguimos haciendo política, por cierto, pero no sabemos lo que hacemos. Hoy por hoy, la política se asemeja a un viaje sin brújula. Esta falta de perspectiva provoca, en gran medida, los problemas de gobernabilidad democrática. A ello me referiré en la parte final.

Nuestra época se caracteriza por un dramático cambio en la noción de temporalidad. La conciencia del tiempo ya no descansa sobre la tradición, que conserva el legado de los antecesores, ni sobre la revolución del estado de las cosas existente. Se retrotrae a un presente permanente que congela la historia. La relación del pasado, presente y futuro mediante la cual estructuramos el acontecer como un proceso histórico se debilita ante la irrupción avasalladora de un presente omnipresente. No parece haber otro tiempo que el tiempo presente.

1 Para la aplicación de la metáfora al derecho véase: Boaventura de Sousa Santos, "Una cartografía simbólica de las representaciones sociales", *Nueva Sociedad*. Caracas, noviembre-diciembre de 1991.

2 En estos puntos reproduzco mi artículo inédito "La reestructuración de los mapas políticos".

La erosión de los códigos interpretativos

La crisis de los mapas ideológicos es evidente por doquier. Después de la polarización e inflación ideológica de los años sesenta y setenta saludamos al declive de las ideologías como un signo de realismo, en lugar de someter a la realidad a un esquema prefabricado se asume la complejidad social. Mas esa complejidad resulta ininteligible en ausencia de claves interpretativas. Descubrimos ahora la relevancia de las ideologías como mapas que reducen la complejidad de la realidad social. Es verdad que el antagonismo capitalismo-socialismo ha dado lugar a interpretaciones ramplonas y dicotomías nefastas, pero operó como un esquema efectivo para estructurar las posiciones y los conflictos políticos a lo largo del siglo. Con la caída del muro de Berlín (para señalar una fecha emblemática), no sólo se colapsa este esquema, sino que se desvanece un conjunto de ejes clasificatorios y de clivajes que hacían la trama del panorama político. En ausencia de los habituales puntos de referencia, la política se percibe como un *des-orden*.

Ello nos remite a un cambio cultural más profundo. Tras la mencionada crisis de los mapas ideológicos hay un reordenamiento de las claves interpretativas mediante las cuales hacemos inteligibles los procesos sociales. Se aprecia una erosión de los mapas cognoscitivos, los esquemas familiares con sus distinciones entre política y economía, Estado y sociedad civil, público y privado, etc, pierden valor informativo. Mas cabe advertir desde ya que la nueva opacidad no se resuelve a través de mayor información: la acumulación de datos sólo incrementa el peso de lo desconocido. Mientras más información tenemos, más cruciales devienen los códigos interpretativos. Su reconstrucción

implica repensar las dimensiones de espacio y tiempo en que se inserta la política.

El redimensionamiento del espacio

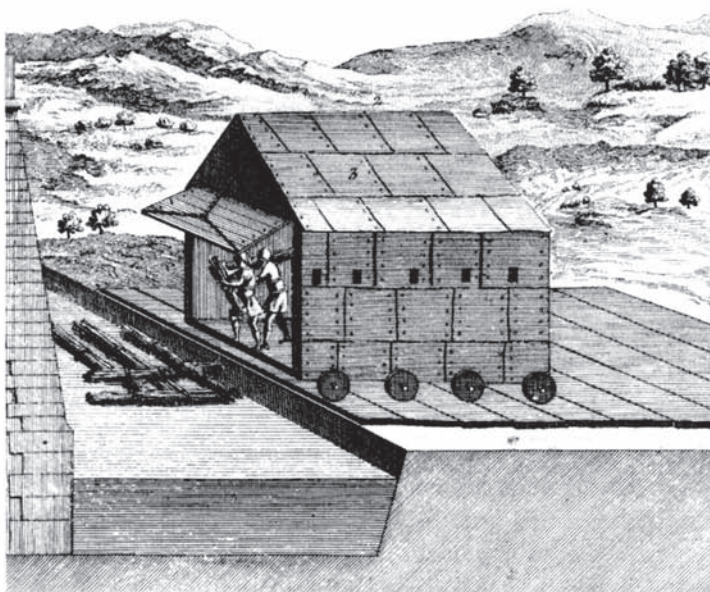
La reestructuración del espacio modifica el ámbito de la política de distintas maneras. Cabe mencionar, en primer lugar, *el redimensionamiento de las escalas*. Los procesos de globalización y fragmentación, así como el avance de la sociedad de mercado, alteran las medidas y las proporciones desdibujando el lugar de la política.

La antigua congruencia de los espacios de la política, la economía y la cultura, delimitados por una misma frontera nacional, se diluye, ocurre una integración supranacional de los procesos económicos, culturales y administrativos en tanto que la integración ciudadana apenas abarca el marco nacional.

Todos sabemos cómo la internacionalización redefine a los actores, la agenda e, incluso, el marco institucional de la política. Los recientes tratados de libre comercio (Mercosur, Tratado de Libre Comercio -TLC-) limitan el campo de maniobra y las opciones políticas en los países involucrados. Ello tiene efectos estabilizadores,

aunque también adversos. El ámbito de la soberanía popular y, por ende, de la ciudadanía, deviene impreciso.

La reestructuración afecta, asimismo, *a la articulación de los espacios*. La sociedad moderna implica la diferenciación de campos-economía, derecho, ciencia, arte, religión-relativamente acotados y autónomos, volviendo problemática la "unidad" de la sociedad. Por largo tiempo, la articulación de los diversos campos y, por ende, la cohesión del orden social estuvo a cargo de la política. Hoy en día las "lógicas" espe-



Durante la crisis de gobernabilidad de los años ochenta prevaleció la interpretación neoliberal que propugna una ruptura radical: el reemplazo del orden producido por el orden autorregulado. Al concebir el orden social ya no como producto deliberado, sino como el equilibrio espontáneo de la acción humana, el principio constitutivo de la organización social se hace radicar en el mercado. Los equilibrios del mercado ocuparían el lugar de la conducción política que, en un orden autorregulado, aparece como una interferencia arbitraria. De cara a las polarizaciones conflictivas de los años sesenta se vuelve a confiar en la fuerza racionalizadora del mercado, acorde con el viejo sueño liberal se pretende sustituir las violentas pasiones políticas por los racionales intereses económicos. La realidad, empero, es menos idílica.

cíficas de cada campo han adquirido tal grado de autonomía que ya no podemos tomar al ámbito político por el vértice jerárquico de un orden piramidal. Diluida la centralidad de la política queda pendiente la pregunta en torno a la relación entre los diversos campos o "subsistemas".

Un tercer aspecto consiste en la *reestructuración de los límites*. Por un lado, estos se vuelven más tenues y porosos. Los fuertes flujos de migración, la rápida circulación de los *climas culturales*, la uniformidad relativa de modas y estilos de consumo; todo ello rompe viejas barreras. Esta convivencia, ampliada casi de manera compulsiva, no comparte un hábitat cultural. En consecuencia, los límites devienen más rígidos y controvertidos. Dado que las identidades colectivas siempre se apoyan en la diferenciación del Otro, hoy día las diferencias suelen ser fijadas y percibidas más fácilmente como amenaza y agresión. Lo anterior actualiza el miedo al conflicto y suscita un fuerte deseo de estabilidad.

En esta situación de límites difusos y en constante mutación, la política presenta dificultades evidentes para ofrecer un ordenamiento capaz de expresar y relacionar las diferencias.

A la reestructuración del espacio político también contribuye la *alteración de las distancias*. Por una parte, la extensión de los circuitos transnacionalizados a los más diversos ámbitos acorta distancias. Aun cuando los mecanismos de integración política sean más débiles que en otras esferas y muchas veces inoperantes, la articulación internacional de los sistemas políticos ha aumentado considerablemente en los últimos años. Basta recordar el nuevo papel de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), de la Organización de Estados Americanos (OEA) o del Grupo de Río. Existe una mayor interacción y también mayores ataduras que, para bien o para mal, restringen el campo de acción política y generan continuidad.

Por otra parte, empero, la internacionalización implica procesos de segmentación que incrementan las distancias políticas, aunque de manera diferente a las anteriores polarizaciones ideológicas. Las iniciativas de

descentralización debilitan los vínculos entre élites nacionales y locales y, en general, se encuentran en pleno reacomodo las antiguas tramas clienterales. Ganan preeminencia los nuevos mecanismos de mediación –televisión–, que generan una cohesión rápida, pero volátil.

En resumen, la reestructuración del espacio difumina los contornos del ámbito político. Resulta difícil precisar el lugar que ocupa la política, los límites que distinguen la esfera política de la no política, el campo de competencia propio del quehacer político, en fin, el sentido de hacer política. Tal indeterminación afecta por igual a los políticos, cada día más inseguros acerca de su papel y función, como a los ciudadanos que ya no saben dónde y cómo ejercer sus derechos. En tales condiciones, no sorprende que la gente tenga dudas acerca del valor de la política.

La descomposición de la temporalidad

Nuestra época se caracteriza por un dramático cambio en la noción de temporalidad. La conciencia del tiempo ya no descansa sobre la tradición, que conserva el legado de los antecesores, ni sobre la revolución del estado de las cosas existente. Se retrotrae a un presente permanente que congela la historia. La relación del pasado, presente y futuro mediante la cual estructuramos el acontecer como un proceso histórico se debilita ante la irrupción avasalladora de un presente *omnipresente*. No parece haber otro tiempo que el tiempo presente. Por un lado, la memoria histórica se volatiliza. El pasado retrocede a visiones míticas y evocaciones emocionales que siguen teniendo efectos de actualidad, qué duda cabe, pero ya no son una experiencia práctica de la cual pueda disponer la política para elaborar las expectativas del futuro. Por otro lado, el futuro mismo se desvanece. Simple proyección del estado de cosas, el devenir pierde realidad y profundidad, es un acontecer plano. Cuando la noción misma de futuro se vuelve insignificante, la política

pierde la tensión entre duración e innovación. Los esfuerzos de la política, tanto por generar continuidad, como por crear cambios son cada vez más precarios y tienden a ser reemplazados por un dispositivo único: la repetición.

La cultura de la imagen, tan característica de nuestra época, ilustra muy bien el desvanecimiento de todo lo sólido en instantáneas, sucedáneos y simulacros. Cuando el tiempo es consumido en una voraz repetición de imágenes fugaces al estilo de un *videoclip*, la realidad se evapora y, a la vez, se vuelve avasalladora.

La erosión de la dimensión histórica del tiempo refleja un fenómeno decisivo de nuestros días: *la aceleración del tiempo*. Un ritmo más y más rápido devora todo "al instante". Ello tiene un doble efecto sobre la política. Por un lado, el tiempo deviene un recurso cada vez más escaso. La política ya no dispone de plazos medianos y largos de aprendizaje y maduración: se agota en el aquí y el ahora. En lugar de formular y decidir las metas sociales, la actividad política corre tras los hechos y apenas logra reaccionar frente a los desafíos externos. Cuando el tiempo deviene escaso, la rapidez de la reacción constituye el éxito. Entonces la reflexión acerca del futuro deseado suele ser sustituida por el cálculo de las oportunidades dadas. Pero si no hay otro horizonte que la coyuntura, tal cálculo se reduce a plazos cada vez más cortos y no logra anticipar los resultados de una decisión. Por otro lado, la aceleración del ritmo de vida hace más difícil generar tiempo.

El presente omnipresente ahoga las capacidades del sistema político, tanto para elaborar políticas duraderas, como para diseñar nuevos horizontes. Las promesas de un futuro mejor se reducen a mejoras sectoriales que pueden aportar importantes beneficios a determinados grupos sociales, pero sin referencia a un desarrollo colectivo que trascienda la inmediatez. La política ya no logra compensar las fragmentaciones de hoy por referencias a objetivos comunes mañana. Esta dificultad de crear y transmitir una perspectiva

o marco de referencia compartido socava la gobernabilidad democrática.

La pérdida de conducción política

No es lo mismo tener democracia que gobernar democráticamente. Una vez conquistado un "nivel mínimo" de democracia de cara al autoritarismo, deviene preocupación prioritaria la gobernabilidad, o sea, las condiciones de posibilidad de gobernar en el marco de las instituciones y procedimientos democráticos. La gobernabilidad democrática es problemática, no tanto por un supuesto exceso de demandas sociales (como suponían los críticos neoconservadores), como por



la mencionada transformación de la política. En la medida en que la política: 1) deja de ser la instancia máxima de coordinación y regulación social y, por otra parte, 2) desborda la institucionalidad del sistema político a través de múltiples redes, la acción de gobierno pierde su marco acostumbrado. A ello cabe agregar: 3) la mencionada erosión de los códigos interpretativos en que se apoya la comunicación política. Dada la obsolescencia de los esquemas anteriores y la ausencia de nuevas claves de interpretación, la cultura política no ofrece estructuras comunicativas a la acción política.

Al enfocar los problemas actuales de la gobernabilidad democrática conviene tener presente el trasfondo histórico. El tema de la gobernabilidad surge junto con la constitución de la modernidad: el peso de un orden recibido a uno producido. En la medida en que la sociedad ha de producir por sí misma el ordenamiento de la vida social, la política emerge como una instancia privilegiada de tal producción del orden. Como tal se encuentra expuesta a dos exigencias fundamentales: por un lado, la legitimación del orden y, por otro, la conducción de los procesos sociales en función de dicho orden. Por estos criterios se mide también la política democrática. La democracia es no sólo un principio de legitimidad, además ha de asegurar una conducción eficaz. Veamos, pues, las capacidades de conducción que tiene la política.

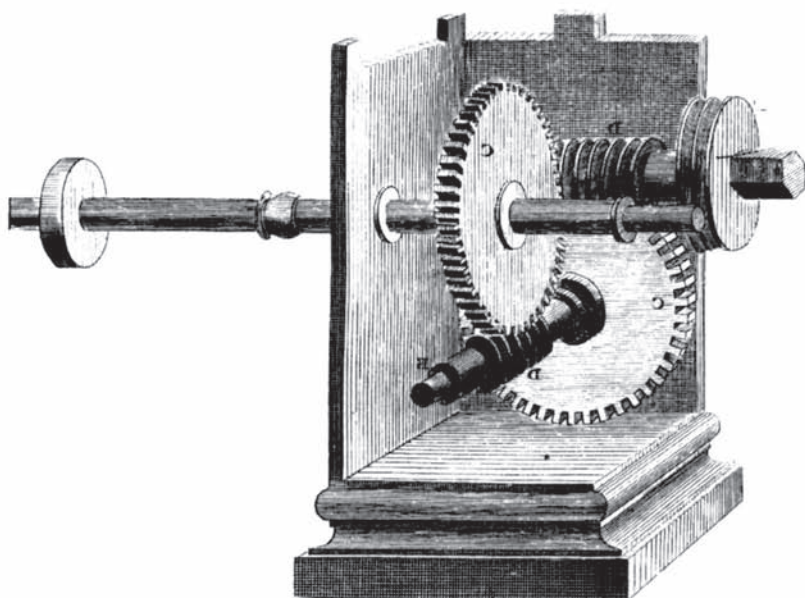
En América Latina, la forma más avanzada de conducción política ha sido el Estado desarrollista, una versión del "Estado de bienestar" keynesiano. Como indica su nombre, existe un compromiso explícito del Estado desarrollista con el desarrollo socioeconómico del país: el Estado deviene el motor económico del desarrollo. Sin embargo, no debiera reducirse la capacidad conductora del desarrollismo a las diversas formas de intervencionismo estatal en la economía (creación de empresas públicas, por ejemplo), ni siquiera a la ejecución de reformas sociales (vivienda social, educación masiva y reforma agraria, entre otras). No menos relevante es el papel del Estado desarrollista en crear instituciones dedica-

das a encauzar las iniciativas económicas y generar una perspectiva de desarrollo capaz de aglutinar a los diferentes sectores sociales. La conducción política aborda, pues, diferentes aspectos que pueden ser contradictorios entre sí. De hecho, en los años sesenta el Estado desarrollista se encuentra tensionado entre la lógica económica y la dinámica política, contradicción que conduce a la crisis del "desarrollismo" y, en definitiva, a la de la matriz "estadocéntrica".

En los años ochenta parecía agotada determinada relación entre política y sociedad e, independientemente de los éxitos y las carencias del "desarrollismo", hemos de elaborar nuevas formas de conducción política. En este, como en otros campos, la resolución de la crisis depende mucho de la forma en que ésta es tematizada. Durante la crisis de gobernabilidad de los años ochenta prevaleció la interpretación neoliberal que propugna una ruptura radical: el reemplazo del orden producido por el orden autorregulado. Al concebir el orden social ya no como producto deliberado, sino como el equilibrio espontáneo de la acción humana, el principio constitutivo de la organización social se hace radicar en el mercado. Los equilibrios del mercado ocuparían el lugar de la conducción política que, en un orden autorregulado, aparece como una interferencia arbitraria. De cara a las polarizaciones conflictivas de los años sesenta se vuelve a confiar en la fuerza racionalizadora del mercado, acorde con el viejo sueño liberal se pretende sustituir las violentas pasiones políticas por los racionales intereses económicos. La realidad, empero, es menos idílica.

En el fondo, el llamado "modelo neoliberal" sólo saca las conclusiones de la creciente autonomía de la economía y, en particular, de los flujos financieros. A raíz de la transnacionalización de los procesos productivos y financieros ya no existe una "economía nacional" como esfera claramente delimitada, y la gestión política pierde capacidad conductora. La política renuncia a los instrumentos de gestión económica (política industrial, política monetaria), algunos de los cuales son asumidos por entes autónomos (banco central, supervisión de bancos y bolsas de valores) con arreglo a directivas

transnacionales (Fondo Monetario Internacional -FMI-). Se trata de eliminar una de las funciones básicas de la política moderna: la de fijar límites a la economía de mercado. Pero la conducción política se ve inhibida también en otros campos no económicos. Es notoria, por ejemplo, la creciente *juridificación* de los asuntos políticos y el



consiguiente desplazamiento del sistema político por los tribunales de justicia.

Según la crítica neoliberal, el Estado interventor ha de ser reemplazado por el Estado subsidiario. Mas esta modalidad de Estado no opera. De hecho, la interpretación neoliberal de la crisis se muestra equivocada en dos puntos básicos. Por un lado, el mercado no constituye un orden autorregulado. La autorregulación supone capacidades de autolimitación y de autosuficiencia, las mismas que el mercado no posee. El mercado no tiene límites o restricciones intrínsecas, requiere de factores externos -moral, derecho, política- para delimitar y encauzar su campo de acción. Como ya lo señala Polanyi, el mercado no genera ni asegura por sí solo un orden social, está inserto en determinada sociabilidad. Su funcionamiento depende de un conjunto de instituciones sociales (confianza, reciprocidad),

jurídicas (contrato, sanciones a su no cumplimiento) y políticas. Es decir, mercado y política responden a racionalidades diferentes, la política no puede reemplazar al mercado ni ser sustituida por el mercado³. Por otro lado, la visión armónica del mercado, propugnada por los liberales, poco tiene que ver con la feroz competencia que caracteriza a los mercados. Hoy en día, la economía capitalista de mercado es economía mundial y se guía por criterios transnacionales de productividad y competitividad sistémica del país. Es tarea del Estado organizar la competitividad de la nación y defenderla contra el poder económico de otros países⁴. Los conflictos interestatales de antaño resucitan bajo la forma de guerras comerciales, donde los bloques económicos (TLC, Mercosur, Unión Europea) reemplazan a las alianzas militares.

El Estado nacional sobrevive, pues, a la globalización económica, como quedó demostrado en la reciente crisis mexicana. De cara a las dinámicas imprevisibles y contagiosas -"efecto tequila"- de los mercados financieros, los Estados han de defender (y organizar) a la sociedad nacional. En este sentido se justifica la invocación de la soberanía nacional. Tal derecho a organizar la economía doméstica, sin embargo, sólo podrá ejercerse en la medida en que la política tenga capacidad de dirigir el proceso económico. Por así decirlo, la soberanía nacional supone la soberanía popular en tanto conducción política. En resumidas cuentas, el

3 Cabe recordar aquí la paradoja neoliberal: los casos exitosos de liberalización económica descansan precisamente sobre la fuerte intervención de un Estado a la vez autónomo de presiones clientelistas y populistas e inserto en múltiples redes de interacción con los actores sociales. Véase: Lourdes Sola "The State, structural reform, and democratization in Brazil", en: Smith, Acuña y Gamarra (Eds). *Democracy, markets and structural reform in Latin America*, Miami, North South Center, 1994 : y Peter Evans, "The State as a problem and solution", en: Haggard y Kaufman (Eds), *The politics of adjustment*. Princeton University Press, 1992.

4 Elmar Altvater, "Operationsfeld Weltmarkt", *Prokla*, 97, Berlín, diciembre de 1994.

problema de la gobernabilidad se torna aún más apremiante pues afecta, no sólo a la situación interna sino, también, al posicionamiento externo del país.

Es hora de intentar algunas conclusiones, por preliminares que sean. Hemos visto cómo la aceleración del tiempo y el entrecruzamiento de espacios globales, nacionales y locales incrementa la incertidumbre y, paralelamente, la demanda de conducción. De manera simultánea, sin embargo, se ha debilitado el principal recurso político: el mando jerárquico. A raíz de la diferenciación social y funcional de nuestras sociedades se encuentra en entredicho el papel de la política y del Estado como instancias privilegiadas de representación y coordinación social. Vale decir, las demandas de gobernabilidad democrática aumentan a la vez que los recursos disponibles disminuyen. De ahí que, hoy por hoy, la conducción política representa un tema prioritario.

Pues bien, ¿sobre qué recursos puede apoyarse la conducción política? En los años recientes la comunicación ocupa un lugar destacado. Dada la flexibilidad y pluralidad, la estructura comunicativa se adapta bien a las mencionadas transformaciones de la política. En efecto, podemos entender la política como una compleja red de comunicación mediante la cual los diferentes participantes se vinculan recíprocamente. Tal vinculación recíproca ocurre a través de acuerdos explícitos, que atan la decisión de cada actor a las decisiones de los demás, a través de señales que informan acerca de las conductas y expectativas recíprocas.

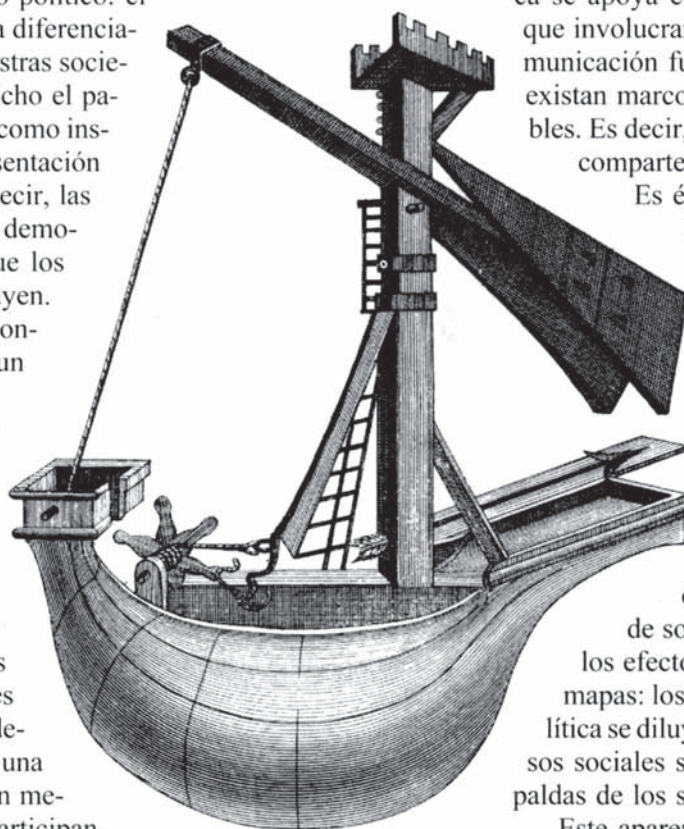
La política así entendida se distingue, tanto del corporativismo (pues renuncia a una concertación jerárquica de intereses contradictorios), como del mercado (por tratarse

de un resultado deliberado). Se asemeja, más bien, a una "red de seguro mutuo" que acota la incertidumbre, evitando conflictos por "el todo o nada". A la vez puede favorecer una gobernabilidad democrática en tanto conducción corresponsable por parte de todos los actores involucrados. Ello implica que la acción estratégica de los actores se oriente según cálculos similares. Aquí volvemos sobre el papel decisivo de la cultura política.

En efecto, la gobernabilidad democrática se apoya en estructuras comunicativas que involucren a todos los actores. Tal comunicación funciona en la medida en que existan marcos de referencia conmensurables. Es decir, supone que los participantes comparten determinadas coordenadas.

Es éste precisamente el papel de los mapas, ellos permiten relacionar y comparar posiciones diferentes mediante un marco compartido. Cuando las representaciones espaciales o las perspectivas temporales se sitúan en planos diferentes, la comunicación se verá distorsionada o interrumpida. No se trata de engaño o mala fe, sino de un diálogo de sordos. Visualizamos entonces los efectos de la actual erosión de los mapas: los esfuerzos de conducción política se diluyen y, en definitiva, los procesos sociales se imponen ciegamente a espaldas de los supuestos actores.

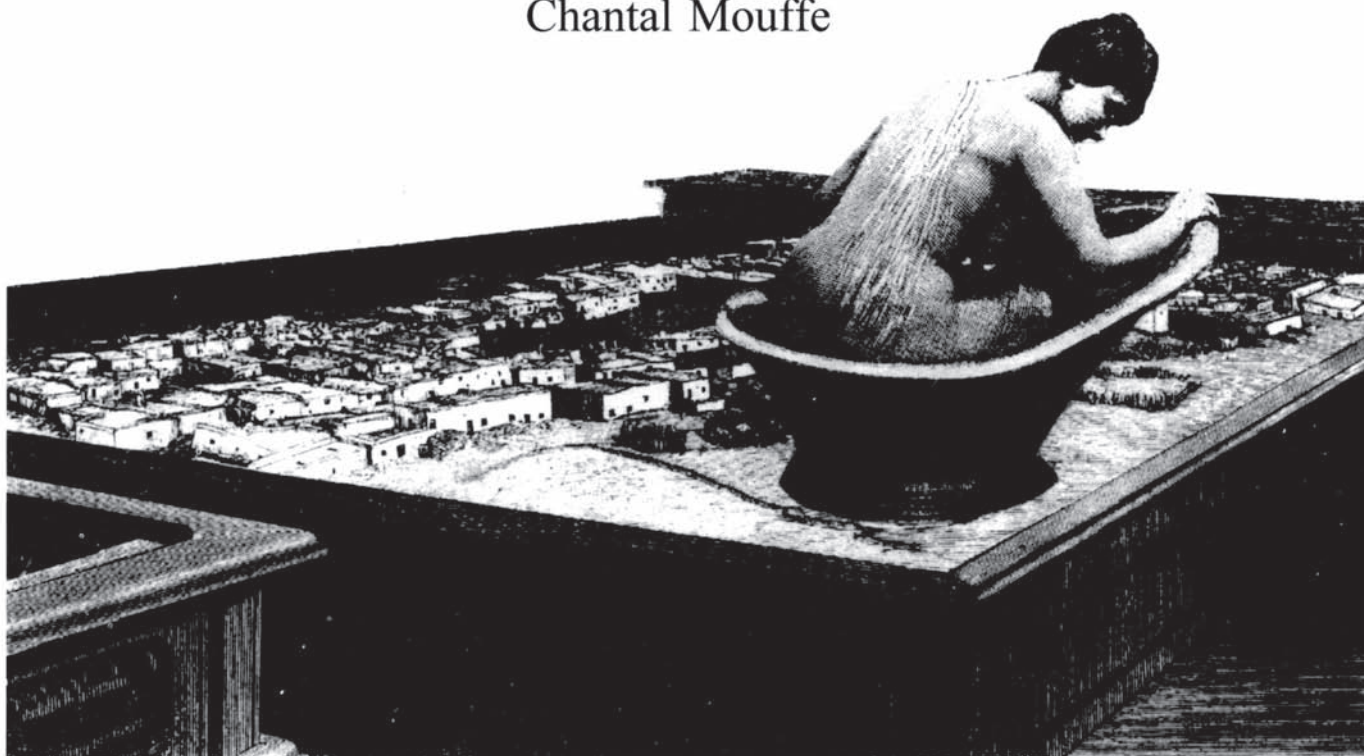
Este aparente desvanecimiento de toda alternativa al estado de cosas existente representa, no solo un problema de gobernabilidad sino, y sobre todo, una claudicación de la política. Ello puede explicar el actual y creciente malestar no con la democracia o las políticas gubernamentales, sino con la política *tout court*. Resulta, pues, crucial recomponer nuestros mapas políticos para que la política vuelva a ser una forma de hacer el futuro.



Chantal Mouffe
Socióloga francesa.

Feminismo, ciudadanía y política democrática radical*

Chantal Mouffe



* Este ensayo apareció publicado en *Feminists Theorize the Political*, ed. Judith Butler and Joan W. Scott, Routledge, 1992. Agradecemos a la autora el permiso para su reproducción. Traducción: Hortensia Moreno.

Hay dos temas que recientemente han sido objeto de muchas discusiones entre las feministas anglo-americanas: el post-modernismo y el esencialismo. Obviamente, estos temas están relacionados, puesto que los llamados "post-modernistas" también se presentan como los principales críticos del esencialismo; pero es preferible distinguirlos, ya que algunas feministas que simpatizan con el post-modernismo han venido últimamente a defender el esencialismo¹. Considero que para clarificar los temas que están en juego en ese debate es necesario reconocer que el "post-modernismo", entendido como una interpretación teórica coheren-

te, no existe, y que la frecuente asimilación que se hace del post-estructuralismo y el post-modernismo sólo nos puede conducir a la confusión. Lo cual no quiere decir que no hayamos estado siendo testigos a lo largo del siglo XX de un progresivo cuestionamiento de la forma dominante de racionalidad y de las premisas de los modos de pensar

1. Véase el número 1 de la revista *Differences*, (septiembre de 1989), titulado «The Essential Difference: Another Look at Essentialism», así como el reciente libro de Diana Fuss, *Essentially Speaking* (Routledge, Nueva York, 1989).

característicos de la Ilustración. Pero esta crítica al universalismo, al humanismo y al racionalismo tiene muy diversas procedencias y está lejos de haberse limitado a los autores llamados "post-estructuralistas" o "post-modernistas". Desde ese punto de vista, todas las corrientes innovadoras del siglo Heidegger y la hermenéutica filosófica posheideggeriana de Gadamer, el último Wittgenstein y la filosofía del lenguaje inspirada en su trabajo, el psicoanálisis y la lectura de Freud propuesta por Lacan, el pragmatismo estadounidense han criticado, desde diversas perspectivas, la idea de una naturaleza humana universal o de un canon universal de racionalidad a través del cual la naturaleza humana podría ser conocida, así como también la concepción tradicional de verdad. Por tanto, si el término "post-modernismo" indica tal crítica del universalismo y el racionalismo de la Ilustración, debe reconocerse que está relacionado con las principales corrientes de la filosofía del siglo XX y no hay razón para singularizar el post-estructuralismo como un problema especial. Por otro lado, si por "post-estructuralismo" uno quiere designar sólo la muy específica forma que tal crítica toma en autores como Lyotard y Baudrillard no hay absolutamente ninguna justificación para poner en esa misma categoría a gente como Derrida, Lacan o Foucault, como ha sucedido por lo general. demasiado a menudo, la crítica de una tesis específica de Lyotard o Baudrillard conduce a conclusiones devastadoras a propósito de los "post-modernistas", que para entonces incluyen a todos los autores conectados vagamente con el post-estructuralismo. Este tipo de amalgama, además de ser claramente falso, no sirve para nada.

Una vez que la identificación del post-modernismo con el post-estructuralismo ha sido refutada, el asunto del esencialismo aparece bajo muy diferente luz. De hecho, es con respecto de la crítica del esencialismo que se puede establecer una convergencia entre muchas corrientes diferentes de pensamiento, y se pueden encontrar semejanzas en el trabajo de autores tan diferentes como Derrida, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Gadamer, Lacan, Foucault, Freud y

otros. Esto es muy importante porque significa que tal crítica toma muchas formas distintas, y que si queremos escudriñar su relevancia para la política feminista debemos comprometernos con todas sus modalidades e implicaciones y no desautorizarla rápidamente sobre la base de alguna de sus versiones.

Mi intención en este artículo será mostrar las ideas decisivas que una interpretación antiesencialista puede aportar a la elaboración de una política feminista inspirada también en un proyecto democrático radical. Ciertamente no creo que el esencialismo implique necesariamente una política conservadora y soy capaz de aceptar que puede ser formulado de una manera progresista. Lo que quiero argüir es que presenta algunas deficiencias ineludibles que interfieren con la construcción de una alternativa democrática cuyo objetivo sea la articulación de distintas luchas ligadas a diferentes formas de opresión. Considero que el esencialismo conduce a una visión de la identidad que no concuerda con una concepción de democracia plural y radical y que no nos permite construir la nueva visión de la ciudadanía que hace falta para aplicar tal política.

El problema de la identidad y el feminismo

Un principio común de la crítica al esencialismo ha sido el abandono de la categoría del sujeto como la identidad transparente y racional que podría otorgar un significado homogéneo al campo total de la conducta por ser la fuente de la acción. Por ejemplo, el psicoanálisis ha mostrado que, lejos de estar organizada alrededor de la transparencia del ego, la personalidad se estructura en cierto número de niveles que se ubican fuera de la conciencia y de la racionalidad de los sujetos. Por tanto, ha minado la idea del carácter unitario del sujeto. El alegato central de Freud es que la mente humana está necesariamente sujeta a una división entre dos sistemas, uno de los cuales no es ni puede ser consciente. Ampliando la visión de Freud,

Lacan ha mostrado la pluralidad de registros simbólico, real e imaginario que penetra cualquier identidad, y el lugar del sujeto como el lugar de la carencia, la cual aunque se representa dentro de una estructura es el sitio vacío que, al mismo tiempo, subvierte y es la condición de la constitución de toda identidad. La historia del sujeto es la historia de sus identificaciones, y no hay una identidad oculta que deba ser rescatada más allá de la última identificación. Hay, por tanto, un doble movimiento: por un lado, un movimiento de descenramiento que evita la fijación de un conjunto de posiciones alrededor de un punto preconstituido. Por el otro, y como resultado de esta inestabilidad *esencial*, se desarrolla el movimiento contrario: la institución de puntos nodales, fijaciones parciales que limitan el flujo del significado por debajo del significante. Pero esta dialéctica de inestabilidad/fijación sólo es posible porque la estabilidad no está dada de antemano, porque ningún centro de subjetividad precede a las identificaciones del sujeto.

En la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, también encontramos una crítica de la concepción racionalista del sujeto que indica que este último no puede ser la fuente del significado lingüístico, puesto que es mediante la participación en diferentes juegos de lenguaje que el mundo se despliega ante nosotros. Encontramos la misma idea en la hermenéutica filosófica de Gadamer, en la tesis de que hay una unidad fundamental entre pensamiento, lenguaje y mundo, y que es dentro del lenguaje donde se constituye el horizonte de nuestro presente. Una crítica semejante de la centralidad del sujeto en la metafísica moderna y de su carácter unitario puede ser encontrada bajo diversas formas en los autores que mencioné más arriba. Sin embargo, mi propósito aquí no es examinar esas teorías en detalle,

sino indicar simplemente algunas de sus convergencias básicas. No estoy perdiendo de vista el hecho de que hay importantes diferencias entre todos esos pensadores tan distintos. Pero desde el punto de vista del argumento que quiero exponer es importante comprender las consecuencias de su crítica común al estatus tradicional del sujeto, y de las implicaciones de esa crítica para el feminismo.

A menudo se dice que la deconstrucción de las identidades esenciales, la cual es resultado del reconocimiento de la contingencia y ambigüedad de toda identidad, convierte la acción política feminista en algo imposible. Muchas feministas creen que si no contemplamos a las mujeres como una identidad coherente no podremos sentar las bases de un movimiento político feminista en el cual las mujeres podrían unirse como mujeres para formular y perseguir objetivos específicamente feministas. En oposición a esa visión, yo argumentaré que, para las feministas comprometidas con una política democrática radical, la deconstrucción de las identidades esenciales tendría que verse como la condición necesaria para una comprensión adecuada de la variedad de las relaciones sociales donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad. Sólo cuando descartamos la visión del sujeto como un agente, al mismo tiempo racional y transparente para sí mismo, y descartemos también la supuesta unidad y homogeneidad del conjunto de

sus posiciones, tendremos posibilidades de teorizar la multiplicidad de las relaciones de subordinación. Un individuo aislado puede ser el portador de esta multi-

plicidad: ser dominante en una relación y estar subordinado en otra. Podremos entonces concebir al agente social como una entidad constituida por un conjunto de "posiciones de sujeto" que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias; una entidad construida por la diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente relación,



sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento. La "identidad" de tal sujeto múltiple y contradictorio es, por tanto, siempre contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto múltiple y dependiente de formas específicas de identificación. Es, por tanto, imposible hablar del agente social como si estuviéramos lidiando con una identidad unificada, homogénea. En lugar de eso, tenemos que aproximarnos a él como una pluralidad, dependiente de las diversas posiciones de sujeto a través de las cuales es constituido dentro de diferentes formaciones discursivas. Y reconocer que no hay una relación *a priori*, necesaria, entre los discursos que construyen sus diferentes posiciones de sujeto. Pero, por las razones apuntadas arriba, esta pluralidad no implica la coexistencia, *punto por punto*, de una pluralidad de posiciones de sujeto, sino más bien la constante subversión y sobredeterminación de una por las otras, lo cual hace posible la generación de "efectos totalizantes" dentro de un campo que se caracteriza por tener fronteras abiertas e indeterminadas.

Este tipo de interpretación es sumamente importante para entender las luchas feministas, y también otras luchas contemporáneas. Su característica central es que un conjunto de posiciones de sujeto vinculadas por medio de su inscripción en las relaciones sociales, hasta ahora consideradas apolíticas, se ha convertido en sitio de conflicto y antagonismo y ha dado lugar a la movilización política. La proliferación de estas nuevas formas de lucha sólo puede ser asumida teóricamente cuando uno comienza con la dialéctica y el descentramiento recentramiento descritos anteriormente.

En *Hegemony and Socialist Strategy*² Ernesto Laclau y yo hemos intentado esbozar las consecuencias de tal interpretación teórica para un proyecto de democracia plural y radical. Abogamos por la necesidad de establecer una cadena de equivalencias entre las diferentes luchas democráticas, para crear una articulación equivalente entre las demandas de las mujeres, los negros, los trabajadores, los homosexuales y otros. En este

punto, nuestra perspectiva difiere de la de otras visiones no esencialistas, donde los aspectos de destotalización y descentramiento prevalecen, y donde la dispersión de las posiciones de sujeto se transforma en una separación efectiva, como en los textos de Lyotard y, hasta cierto punto, en los de Foucault. Para nosotros, el aspecto de la articulación es decisivo. Negar la existencia de un vínculo *a priori* es necesario, entre las posiciones de sujeto, no quiere decir que no haya constantes esfuerzos para establecer entre ellas vínculos históricos, contingentes y variables. Este tipo de vínculo que establece una relación contingente, no predefinida, entre varias posiciones, es lo que designamos como "articulación". Aunque no existe un vínculo necesario entre las diferentes posiciones de sujeto, en el campo de la política siempre hay discursos que tratan de proveer una articulación entre ellas desde diferentes puntos de partida. Es por eso que cada posición de sujeto se constituye dentro de una estructura discursiva esencialmente inestable, puesto que se somete a una variedad de prácticas articulatorias que constantemente la subvierten y transforman. Por eso no hay ninguna posición de sujetos cuyos vínculos con otros estén asegurados de manera definitiva y, por tanto, no hay identidad social que pueda ser completa y permanentemente adquirida. Esto no significa, sin embargo, que no podamos retener nociones como "clase trabajadora", "varones", "mujeres", "negros" u otros significantes que se refieren a sujetos colectivos. No obstante, una vez que se ha descartado la existencia de una esencia común, su estatus debe ser concebido en términos de lo que Wittgenstein designa como "parecidos familiares", y su unidad debe ser vista como el resultado de una fijación parcial de identidades mediante la creación de puntos nodales.

Para las feministas, aceptar tal interpretación tiene consecuencias muy importan-



² Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (Verso, Londres, 1985). Hay traducción al español editada por Siglo XXI Editores.

tes en lo que se refiere a la manera en que formulamos nuestras luchas políticas. Si la categoría "mujer" no corresponde con ninguna esencia unitaria y unificadora el problema será tratar de descubrirla. Las cuestiones centrales vienen a ser: ¿cómo se construye la categoría "mujer" como tal dentro de diferentes discursos?, ¿cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales?, y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad *versus* la diferencia se derrumba desde el momento en que ya no tenemos una entidad homogénea "mujer" enfrentada con otra entidad homogénea "varón", sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que ser planteada en formas específicas y diferenciales. La pregunta de si las mujeres tienen que volverse idénticas a los hombres para ser reconocidas como iguales, o la de si tienen que afirmar su diferencia al costo de la igualdad aparece como pregunta sin sentido una vez que las identidades esenciales son puestas en cuestión³.

Ciudadanía y política feminista

Por tanto, el meollo de la formulación de una política feminista tiene que ser planteado en términos completamente diferentes. En su gran mayoría, las feministas que están preocupadas por la contribución que el feminismo podría hacer a la política democrática han estado buscando, tanto las demandas específicas que podrían expresar los intereses de las mujeres como los valores específicamente femeninos que habrían de convertirse en el modelo de la política democrática. Las feministas liberales han estado peleando por una amplia gama de nuevos derechos de las mujeres cuya finalidad es hacerlas ciudadanas iguales, pero sin desafiar los mo-

delos liberales dominantes de ciudadanía y política. Su visión ha sido criticada por otras feministas quienes arguyen que semejante concepción de lo político es masculina, y que las preocupaciones femeninas no pueden ser acopladas a tal marco. Siguiendo a Carol Gilligan, oponen una "ética del cuidado" feminista a la "ética de la justicia" masculina y liberal. En contra de los valores individualistas liberales defienden un conjunto de valores basados en la experiencia de las mujeres *como* mujeres, es decir, la experiencia de la maternidad y del cuidado que llevan a cabo en el ámbito privado de la familia. Denuncian al liberalismo por haber construido la ciudadanía moderna como el ámbito de lo público, identificado con los varones, y por haber excluido a las mujeres al relegarlas al ámbito de lo privado. De acuerdo con esta visión, las feministas habrían de pugnar por un tipo de política guiada por los valores específicos del amor, el cuidado, el reconocimiento de las necesidades y la amistad. Uno de los intentos más claros de ofrecer una alternativa a la política liberal fundada en va-

3 Para una interesante crítica del dilema de la igualdad *versus* la diferencia, inspirada por una problemática similar a la que estoy defendiendo aquí, véase Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History* (Columbia Univ. Press, Nueva York, 1988), parte IV. Entre las feministas, la crítica al esencialismo fue desarrollada primero por la revista *m/f*, la cual, durante sus ocho años de existencia (1978-1986) hizo una contribución invaluable a la teoría feminista. Considero que todavía no ha sido superada y que los editoriales y los artículos de Parveen Adams todavía representan la exposición más vigorosa de la postura anti-esencialista. Una selección de los mejores artículos de los doce números de *m/f* ha sido reimpresa en *The Woman In Question*, editado por Parveen Adams y Elizabeth Cowie (MIT Press, Cambridge, Mass., 1990, y Verso, Londres, 1990).



Las cuestiones centrales vienen a ser: ¿cómo se construye la categoría "mujer" como tal dentro de diferentes discursos?, ¿cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales?, y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad versus la diferencia se derrumba desde el momento en que ya no tenemos una entidad homogénea "mujer" enfrentada con otra entidad homogénea "varón", sino una multiplicidad de relaciones sociales en las cuales la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que ser planteada en formas específicas y diferenciales. La pregunta de si las mujeres tienen que volverse idénticas a los hombres para ser reconocidas como iguales, o la de si tienen que afirmar su diferencia al costo de la igualdad aparece como pregunta sin sentido una vez que las identidades esenciales son puestas en cuestión.

lores feministas se puede encontrar en el "pensamiento maternal" y en el "feminismo social", principalmente representados por Sara Ruddick y Jean Bethke Elshtain⁴. La política feminista, dicen, debe privilegiar la identidad de "las mujeres como madres" y el ámbito privado de la familia. La familia es vista como algo que tiene superioridad moral sobre el dominio público de la política, porque constituye nuestra humanidad común. Para Elshtain, "la familia sigue siendo el lugar de los lazos humanos más profundos y resonantes, las esperanzas más entrañables, los conflictos más refractarios"⁵. Ella considera que es la familia donde podemos buscar una nueva moralidad política que remplace al individualismo liberal. En la experiencia de las mujeres como madres dentro del ámbito privado, dice, vamos a encontrar un nuevo modelo para la actividad de los ciudadanos. Las maternalistas quieren que abandonemos la política liberal masculina de lo público configurado desde el punto de vista abstracto de la justicia y del "otro en general", para adoptar en un sitio una política feminista de lo privado inspirado por las virtudes específicas de la familia de amor, intimidad y compromiso con el "otro en concreto".

Mary Dietz nos ha aportado una excelente crítica de tal interpretación⁶. Muestra que Elshtain no puede construir un argumento teórico que vincule el pensamiento maternal y la práctica social de la maternidad con los valores y la política democráticos. Dietz arguye que las virtudes maternas no pueden ser políticas, puesto que están conectadas con y emergen de una actividad que es especial y distintiva. Son la expresión de una relación desigual entre madre e hijo, la cual es también una actividad íntima, exclusiva y particular. La ciudadanía democrática, por el contrario, debe ser colectiva, inclusiva y generalizada. Como la democracia es una condición en la que los individuos aspiramos a ser iguales, la relación madre-hijo no puede aportar un modelo adecuado de ciudadanía.

Carole Pateman aporta una crítica feminista diferente de la ciudadanía liberal⁷. Aunque es más refinada, comparte algunas de las características comunes con el "pensamiento maternal". El tono de Pateman es

portador de las huellas del feminismo radical, pues el acento no está puesto en la relación madre/hijo, sino más bien en el antagonismo varón/mujer.

La ciudadanía es, según Pateman, una categoría patriarcal: quién es "ciudadano", qué es lo que hace un ciudadano y cuál es el terreno dentro del cual actúa son hechos construidos a partir de la imagen del varón. A pesar de que las mujeres ya somos ciudadanas en las democracias liberales, la ciudadanía formal ha sido ganada dentro de una estructura de poder patriarcal donde las tareas y las cualidades de las mujeres todavía están devaluadas. Además, el llamado a que las capacidades distintivas de las mujeres se integren completamente dentro del mundo público de la ciudadanía se enfrenta con lo que Pateman llama el "dilema Wollstonecraft": exigir igualdad es aceptar la concepción patriarcal de ciudadanía, la cual implica que las mujeres deben parecerse a los hombres, mientras que insistir en que a los atributos, las capacidades y actividades distintivos de las mujeres se les dé expresión y sean valorados como forjadores de la ciudadanía es pedir lo imposible, puesto que tal diferencia es precisamente lo que la ciudadanía patriarcal excluye.

Pateman cree que la solución de este dilema es la elaboración de una concepción "sexualmente diferenciada" de la ciudadanía,

4 Sara Ruddick, *Maternal Thinking* (Verso, Londres, 1989); Jean Bethke Elshtain, *Public Man Private Woman* (Princeton University Press, Princeton, 1981).

5 Jean Bethke Elshtain, "On 'The Family Crisis'", en *Democracy*, 3,1 (invierno de 1983), p.138.

6 Mary G. Dietz, "Citizenship with a feminist Face. The Problem with Maternal Thinking", en *Political Theory*, 13, 1 (febrero de 1985).

7 Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford University Press, Stanford, 1988), y *The Disorder of Women* (Polity Press, Cambridge, 1989), además de numerosos artículos inéditos a partir de los cuales seguiré especulando, especialmente los siguientes: "Removing Obstacles to Democracy: The Case of Patriarchy"; "Feminism and Participatory democracy: Some Reflections on Sexual Difference and Citizenship"; "Women's Citizenship: Equality, Difference, Subordination"

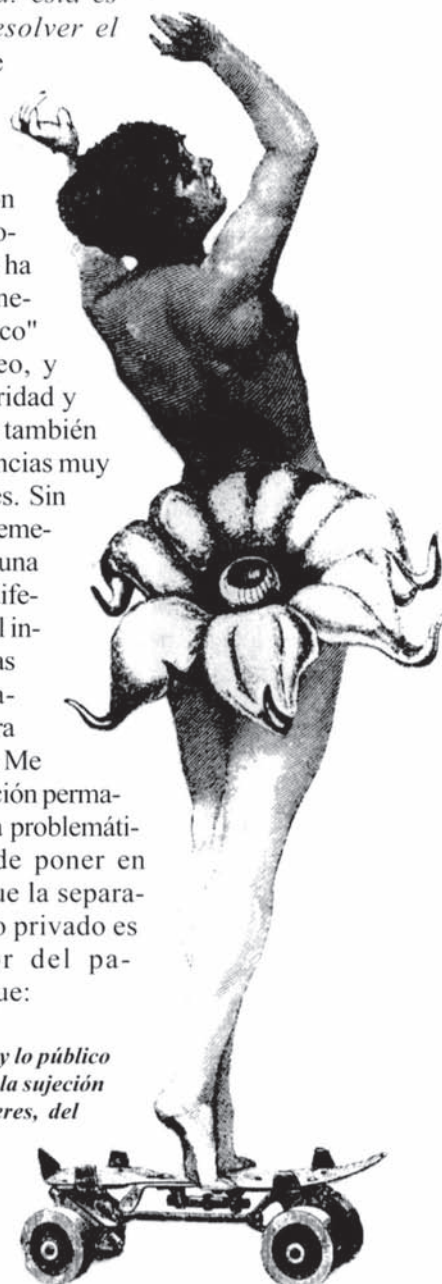
que reconocería a las mujeres *como* mujeres, con sus cuerpos y todo lo que ellos simbolizan. Para Pateman, esto implica dar significación política a la capacidad de la que carecen los hombres: la de crear vida, es decir, a la maternidad. Declara que esta capacidad debería ser usada para definir la ciudadanía con la misma relevancia política con la que normalmente se reconoce la última prueba de la ciudadanía: la voluntad de un varón de pelear y morir por su patria. Considera que el modo patriarcal tradicional de plantear una alternativa, donde son valorizadas, tanto la separación como la igualdad de los sexos, tiene que ser superado por un nuevo modo de plantear el problema de las mujeres. Esto se puede hacer mediante una concepción de la ciudadanía que reconozca, tanto la especificidad de la condición femenina como la humanidad común de varones y mujeres. Tal visión "que da el peso debido a la diferencia sexual en un contexto de igualdad civil requiere del abandono de una concepción unitaria (es decir, masculina) de lo individual que hace abstracción de nuestra existencia corpórea, y de la división patriarcal entre lo privado y lo público"⁸. A lo que las feministas deben aspirar es a la elaboración de una concepción sexualmente diferenciada de la individualidad y de la ciudadanía que incluya "a las mujeres *como* mujeres en un contexto de igualdad civil y ciudadanía activa"⁹.

Pateman aporta muchas ideas interesantes acerca del sesgo patriarcal de los teóricos del contrato social, y de la forma en que el individuo liberal ha sido construido según la imagen masculina. Considero que, sin embargo, su propia solución es insatisfactoria. A pesar de sus reservas acerca de los aspectos históricamente construidos de la diferencia sexual, su visión aún postula la existencia de alguna clase de esencia que corresponde a las mujeres como mujeres. De hecho, su proposición de una ciudadanía diferenciada que reconozca la especificidad de la condición femenina se basa en la identificación de las mujeres como mujeres con la maternidad. Para ella, hay dos tipos básicos de individualidad que deben ser expresados en dos diferentes formas de ciudadanía: los varones *como* varones y las mujeres *como* mujeres. Según ella, el problema es

que la categoría de «individuo» aparezca la forma universal de la individualidad aunque esté basada en el modelo masculino. Las feministas deben denunciar esa falsa universalidad al afirmar la existencia de dos formas sexualmente diferenciadas de universalidad: ésta es la única manera de resolver el "dilema Wollstonecraft", y de romper con las alternativas patriarcales de "lo otro" y "lo mismo".

Estoy de acuerdo con Pateman en que la categoría moderna de individuo ha sido construida de tal manera que postula un "público" universalista, homogéneo, y que relega toda particularidad y diferencia lo "privado"; y también en que esto trae consecuencias muy negativas para las mujeres. Sin embargo, no creo que el remedio sea reemplazarlo por una concepción sexualmente diferenciada, "bi-genérica", del individuo, ni agregar las tareas consideradas específicamente femeninas a la mera definición de la ciudadanía. Me parece que semejante solución permanece atrapada en la misma problemática que Pateman pretende poner en tela de juicio. Afirma que la separación entre lo público y lo privado es el momento fundador del patriarcado moderno porque:

la separación entre lo privado y lo público es la separación del mundo de la sujeción natural, es decir, de las mujeres, del mundo de las relaciones convencionales e individuales, es decir, de los hombres. El mundo femenino, privado, de la naturaleza, particula-



8 Carole Pateman, "Feminism and Participatory democracy", artículo inédito presentado en el Encuentro de la Asociación Filosófica Estadounidense, St. Louis, Missouri, mayo de 1986, p.24.

9 Ibid., p.26.

*ridad, diferenciación, desigualdad, emoción, amor y lazos de sangre está puesto aparte del ámbito público, universal -y masculino- de la convención, igualdad civil y libertad, razón, acuerdo y contrato*¹⁰.

Es por esa razón que el nacimiento de los niños y la maternidad han sido presentados como la antítesis de la ciudadanía, y se han convertido en el símbolo de todo lo natural que no puede ser parte de lo "público", sino que debe permanecer en una esfera separada. Al afirmar el valor político de la maternidad, Pateman trata de superar esa distinción y de contribuir a la deconstrucción de la concepción patriarcal de la ciudadanía y de la vida privada y pública. Como resultado de su esencialismo, sin embargo, nunca desconstruye la mera oposición entre varones y mujeres. Este es el motivo por el cual termina, como las maternalistas, proponiendo una concepción inadecuada de lo que debería ser una política democrática inspirada en el feminismo. Es por ello por lo que puede afirmar "el problema más profundo y complejo para la teoría y la práctica políticas es cómo los dos cuerpos de la humanidad, y la individualidad femenina y masculina, pueden ser completamente incorporados a la vida política"¹¹.

Mi punto de vista es completamente diferente. Quiero argumentar que las limitaciones de la concepción moderna de ciudadanía no van a superarse si en su definición se vuelve políticamente relevante la diferencia sexual, sino al construir una nueva concepción moderna de ciudadanía en la que la diferencia sexual se convierta en algo efectivamente no pertinente. Esto, por supuesto, requiere de una concepción del agente social semejante a la que he defendido más arriba: como la articulación de un conjunto de posiciones de sujeto, correspondientes a la multiplicidad de las relaciones sociales en que se inscribe. Esta multiplicidad se construye dentro de discursos específicos que no están relacionados necesariamente, sino que tienen formas de articulación contingentes y precarias. No hay razón para que la diferencia sexual tenga que ser pertinente en todas las relaciones sociales. Desde luego, hoy en día existen muchas prácticas, discursos e instituciones diferentes que construyen (diferencialmente) a los varones y a

las mujeres, y la distinción masculino/femenino existe como una distinción pertinente en muchos campos. Pero esto no quiere decir que así tenga que seguir siendo, y nos podemos imaginar perfectamente bien la posibilidad de que la diferencia sexual se convierta en algo irrelevante en muchas de las relaciones sociales en que actualmente es relevante. De hecho, éste es el objetivo de muchas de las luchas feministas.

No estoy abogando por la total desaparición de la diferencia sexual como distinción pertinente; no estoy diciendo tampoco que la igualdad entre hombres y mujeres requiera relaciones sociales neutrales, desde el punto de vista genérico; y es claro que, en muchos casos, tratar a los varones y a las mujeres igualitariamente implica tratarlos diferencialmente. Mi tesis es que, en el dominio de lo político y, por lo que toca a la ciudadanía, la diferencia sexual no debe ser una distinción pertinente. Estoy de acuerdo con Pateman en su crítica de la concepción liberal, masculina, de la ciudadanía moderna, pero creo que un proyecto de democracia radical y plural no necesita un modelo de ciudadanía sexualmente diferenciado en el que las tareas específicas de hombres y mujeres sean valoradas con equidad, sino una concepción verdaderamente diferente de qué es ser un ciudadano y de cómo actuar como miembro de una comunidad política democrática.

Una concepción democrática radical de ciudadanía

Los problemas de la concepción liberal de la ciudadanía no son sólo los que tienen que ver con las mujeres, y las feministas comprometidas con un proyecto de democracia radical y plural deberían lidiar con todos ellos. El liberalismo ha contribuido a la formulación de la ciudadanía universal, con base en la afirmación de que todos los individuos nacen libres e iguales; pero también ha reduci-

10 Carole Pateman, «Feminism and Participatory Democracy», pp. 7-8.

11 Carole Pateman, *The Disorder of Women*, p.53

do la ciudadanía a un estatus meramente legal, indicando los derechos que los individuos sostienen en contra del Estado. La manera en que esos derechos sean ejercidos es irrelevante mientras que quienes los ejercen no quebranten la ley ni interfieran con los derechos de los demás. Nociones como las de responsabilidad pública, actividad cívica y participación política en una comunidad de iguales son extrañas para la mayoría de los pensadores liberales. Además, el ámbito público de la ciudadanía moderna fue construido de una manera univer-



sal y racionalista que impidió el reconocimiento de la división y el antagonismo, y que relegó a lo privado toda particularidad y diferencia. La distinción público/privado, central como lo ha sido para la afirmación de la libertad individual, actuó, por consiguiente como un poderoso principio de exclusión. Mediante la identificación entre lo privado y lo doméstico desempeñó, por cierto, un importante papel en la subordinación de las mujeres. Recientemente, muchas feministas y otros críticos del liberalismo han estado

buscando en la tradición cívica republicana una concepción de ciudadanía diferente, más activa, que haga hincapié en el valor de la participación política y en la noción del bien común, antes e independientemente de los deseos e intereses individuales.

Sin embargo, las feministas deben estar conscientes de las limitaciones de tal interpretación y de los peligros potenciales que cierto tipo de política comunitaria representa para la lucha de muchos grupos oprimidos. La insistencia comunitaria en una noción sustantiva del bien común y de valores morales compartidos es incompatible con el pluralismo que es constitutivo de la moderna democracia, dentro de la cual considero necesario profundizar la revolución democrática y dar cabida a la multiplicidad de las demandas democráticas que existen. Los problemas con la construcción liberal de la distinción público/privado no se resolverán con descartarla, sino sólo al reformularla de una manera más adecuada. Es más, debe ser reconocida la importancia de la noción de derechos en la concepción moderna del ciudadano, incluso si estos deben ser complementados por un sentido más activo de la participación política y por la pertenencia a una comunidad política¹².

La visión de una democracia radical y plural que quiero proponer entiende la ciudadanía como una forma de identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista, es decir, en la afirmación de la libertad y la igualdad para todos. Tendría que ser una identidad política común entre personas comprometidas en muy diversas empresas y con diferentes concepciones del bien, pero vinculadas las unas a las otras por su común identificación con una interpretación dada de un conjunto de valores ético-políticos. La ciudadanía no es sólo una identidad entre otras, como en el liberalismo, ni es la identidad dominante que anula a todas las demás, como en el republicanismo cívico.

¹² Analizo más en detalle el debate entre liberales y comunitarios en mi artículo "American Liberalism and Its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer", en *Praxis International*, 8,2 (julio de 1988).

co. Es, en cambio, un principio articulador que afecta las diferentes posiciones de sujeto del agente social al tiempo que permite una pluralidad de lealtades específicas y el respeto de la libertad individual. En esta visión, la distinción público/privado no es abandonada, sino construida de una manera diferente. La distinción no corresponde a esferas discretas, separadas; cada situación es un encuentro entre lo "privado" y lo "público", puesto que cada empresa es privada aunque nunca sea inmune a las condiciones públicas prescritas por los principios de la ciudadanía. Los deseos, decisiones y opciones son privados porque son responsabilidad de cada individuo, pero las realizaciones de tales deseos, decisiones y opciones son públicas, porque tienen que restringirse dentro de condiciones especificadas por una comprensión exacta de los principios ético-políticos del régimen que provee la "gramática" de la conducta de los ciudadanos¹³.

Es importante subrayar aquí que si afirmamos que el ejercicio de la ciudadanía consiste en identificarse con los principios ético-políticos de la moderna democracia debemos reconocer, también, que puede haber tantas formas de ciudadanía como hay interpretaciones de esos principios, y que una interpretación democrática radical hará hincapié en las numerosas relaciones sociales donde existen situaciones de dominación que deben ser puestas en tela de juicio si se aplican los principios de libertad e igualdad. Esto indica el reconocimiento común por los diferentes grupos que luchan por una extensión y radicalización de la democracia, de que tienen una preocupación común, y llevará a la articulación de las demandas democráticas que enarbolan diversos movimientos: las mujeres, los trabajadores, los negros, los homosexuales, los ecologistas, lo mismo que otros "movimientos sociales nuevos". El objetivo es construir un "nosotros" como ciudadanos democráticos radicales, una identidad política colectiva articulada mediante el principio de *equivalencia* democrática. Debe ser subrayado que tal relación de *equivalencia* no elimina las *diferencias*, lo contrario sería simple identidad. Es sólo en la medida en que las diferencias democráticas se oponen a las fuerzas o dis-

cursos que niegan a todas ellas, que esas diferencias serán sustituibles entre sí.

La visión que estoy proponiendo aquí es claramente diferente de la visión liberal y de la republicana civil. No es una concepción genérica de la ciudadanía, pero tampoco una concepción neutral. Reconoce que toda definición de un "nosotros" implica la delimitación de una "frontera" y la designación de un "ellos". Esa definición de un "nosotros" siempre tiene lugar, por tanto, en un contexto de diversidad y conflicto. En oposición al liberalismo, que evacua la idea del bien común, y al republicanismo cívico, que la reedifica, una interpretación democrática radical ve el bien común como un "punto que se desvanece", algo a lo que debemos referirnos constantemente cuando actuamos como ciudadanos, pero que nunca puede ser aprehendido. El bien común funciona, por un lado, como un "imaginario social", es decir, como aquello a lo cual la mera imposibilidad de conseguir una representación total le da el papel de un horizonte que es la condición de posibilidad de cualquier representación dentro del espacio que delimita. Por otro lado, especifica lo que he designado, siguiendo a Wittgenstein, como una "gramática de la conducta" que coincide con la fidelidad a los principios ético-políticos constitutivos de la democracia moderna: libertad e igualdad para todos. Sin embargo, como esos principios están abiertos a muchas interpretaciones en competencia, uno tiene que reconocer que una comunidad política completamente inclusiva nunca podrá existir. Siempre habrá un "afuera constitutivo", un exterior a la comunidad que es la condición misma de su existencia. Una vez que hemos admitido que no puede haber un "nosotros" sin un "ellos" y que todas las formas de consenso están basadas por la necesidad en actos de exclusión, el problema ya no puede



Es importante subrayar aquí que si afirmamos que el ejercicio de la ciudadanía consiste en identificarse con los principios ético-políticos de la moderna democracia debemos reconocer, también, que puede haber tantas formas de ciudadanía como hay interpretaciones de esos principios, y que una interpretación democrática radical hará hincapié en las numerosas relaciones sociales donde existen situaciones de dominación que deben ser puestas en tela de juicio si se aplican los principios de libertad e igualdad. Esto indica el reconocimiento común por los diferentes grupos que luchan por una extensión y radicalización de la democracia, de que tienen una preocupación común, y llevará a la articulación de las demandas democráticas que enarbolan diversos movimientos: las mujeres, los trabajadores, los negros, los homosexuales, los ecologistas, lo mismo que otros "movimientos sociales nuevos".

13 La concepción de ciudadanía que estoy presentando aquí está más ampliamente desarrollada en mi ensayo "Democratic Citizenship and The Political Community", en *Dimensions of radical Democracy, Pluralism, Citizenship, Community*, editado por Chantal Mouffe, Verso, 1992.

ser la creación de una comunidad completamente inclusiva donde el antagonismo, la división y el conflicto desaparecen. Por tanto, tenemos que aceptar la imposibilidad de una realización total de la democracia.

Esta ciudadanía democrática radical está obviamente reñida con la visión "diferenciada sexualmente" de Carole Pateman, pero también con otro intento feminista de ofrecer una alternativa a la visión liberal del ciudadano: la concepción del "grupo diferenciado" de Iris Young¹⁴. Como Pateman, Young arguye que la ciudadanía moderna ha sido construida desde una separación entre lo "público" y lo "privado" que presenta lo público como el ámbito de la homogeneidad y la universalidad, y relega la diferencia a lo privado. Pero insiste en que esta exclusión afecta, no sólo a las mujeres, sino a muchos otros grupos, con base en diferencias éticas, raciales, de edad, incapacidades y otras. Para Young, el problema decisivo es que el ámbito público de la ciudadanía se ha presentado como la expresión de una voluntad general, un punto de vista que los ciudadanos sostienen en común y que trasciende sus diferencias. Argumenta a favor de una repolitización de la vida pública que no requiere la creación de un ámbito público en el cual los ciudadanos dejarán atrás sus necesidades y su afiliación a un grupo particular para discutir un supuesto interés general o bien común. En su lugar propone la creación de un "público heterogéneo" que provea mecanismos para la representación y el reconocimiento efectivos de las distintas voces y perspectivas de aquellos grupos constituyentes que son oprimidos o están en desventaja. Para hacer tal proyecto posible busca una concepción de razón normativa que no pretenda ser imparcial y universal y que no oponga razón a deseo y afectividad. Considera que, a pesar de sus limitaciones, la ética comunicativa de Habermas puede contribuir, en gran medida, a su formulación.

Aunque simpatizo con el intento de Young por dar cuenta de formas de opresión distintas de las sufridas por las mujeres, sin embargo, encuentro su solución de la "ciudadanía de grupo diferenciado" altamente problemática. Para empezar, la noción de un grupo que ella identifica con semejanzas



comprehensivas y con modos de vida podría tener sentido para grupos como los indígenas estadounidenses, pero es completamente inadecuada como descripción para muchos otros grupos cuyas demandas quiere tener en cuenta, como las mujeres, los ancianos, los diferentemente aptos¹⁵ y otros. Tiene una noción finalmente esencialista de "grupo", y esto explica por qué, en última instancia, su visión no sea tan diferente del pluralismo de grupos de interés que critica. Hay grupos con intereses e identidades dados, y la política no se dedica a la construcción de nuevas identidades, sino a encontrar caminos para satisfacer las demandas de las diferentes partes de una manera aceptable para todos. De hecho, uno puede decir que la suya es una especie de "versión habermasiana de pluralismo de grupos de interés", de acuerdo con lo

14 Iris Marion Young, "Impartiality and the Civic Public", en *Feminism as Critique*, editado por Seyla Benhabib y Crucilla Cornell (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987), y "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", en *Ethics*, 99 (enero de 1989).

15 *Differently abled* (N. de la T.).

cual los grupos no pelean por sus intereses egoístas y privados, sino por la justicia, y donde el hincapié se hace en la necesidad de discusión y publicidad. De manera que, para Young, la política todavía es concebida como un proceso de enfrentamiento entre intereses e identidades ya constituidos; mientras que, en la interpretación que estoy defendiendo, el objetivo de una ciudadanía democrática radical debe ser la construcción de una identidad política común que habría de crear las condiciones para el establecimiento de una nueva hegemonía articulada mediante nuevas relaciones, prácticas e instituciones sociales igualitarias. Esto no puede ser conseguido sin la transformación de sujetos existentes; esta es la razón por la cual el modelo de la coalición "arcoiris" que favorece Young sólo puede ser visto como la primera etapa hacia la implantación de una política democrática radical. De hecho, podría proveer muchas oportunidades para un diálogo entre diferentes grupos oprimidos, pero para que sus demandas sean construidas alrededor de un principio de equivalencia democrática tienen que crearse nuevas identidades; en su estado presente, muchas de esas demandas son antitéticas entre sí, y sólo pueden converger si se da un proceso político de articulación hegemónica, y no simplemente de comunicación libre y sin distorsiones.

Política feminista y democracia radical

Como indiqué al comienzo, ha habido una gran preocupación entre las feministas a propósito de la posibilidad de fundar una política feminista, una vez que la existencia de las mujeres *como* tales ha sido puesta en duda. Se ha argumentado que abandonar la idea de un sujeto femenino con una identidad específica e intereses definibles fue quitarle el piso al feminismo como política. De acuerdo con Kate Soper:

el feminismo, como otras políticas, siempre ha implicado que las mujeres se unan; es un movimiento basado en la solidaridad y hermandad de las mujeres quienes, tal vez, no están vinculadas por casi nada

que vaya más allá de su mismidad, y su "causa común" como mujeres. Si la mismidad por sí misma es puesta en tela de juicio sobre la base de que no existe una «presencia» de la condición femenina, no hay nada que el término "mujer" exprese inmediatamente, ni nada ejemplificable concretamente excepto a mujeres particulares en situaciones particulares, entonces se derrumba la idea de una comunidad política construida alrededor de las mujeres -la aspiración central del movimiento feminista originario¹⁶.

Creo que aquí Soper construye una oposición ilegítima entre dos alternativas extremas: o bien hay una unidad ya dada de la "condición femenina" sobre la base de algún *a priori* que le pertenece, o bien, si ésta es negada no pueden existir formas de unidad ni de política feminista. La ausencia de una identidad esencial femenina y de una unidad previa, sin embargo, no impide la construcción de múltiples formas de unidad y de acción común. Como resultado de la creación de puntos nodales pueden tener lugar fijaciones parciales y pueden establecerse formas precarias de identificación alrededor de la categoría "mujeres" que provean la base para una identidad feminista y una lucha feminista. Encontramos en Soper el tipo de malentendido de la posición antiesencialista que es frecuente en los escritos feministas, y que consiste en la creencia de que la crítica a la identidad esencial debe necesariamente conducir al rechazo absoluto de cualquier concepto de identidad¹⁷.

En *Gender Trouble*¹⁸, Judith Butler pregunta: "¿Qué nueva forma de política emerge cuando la identidad, como una base común,

16 Kate Soper, *Feminism, Humanism and Post-modernism*, en *Radical Philosophy*, 55 (verano de 1990), pp.11-17.

17 Encontramos una confusión similar en Diana Fuss quien, como lo indica Anna Marie Smith en su reseña de *Essentially Speaking*, en *Feminism Review*, 38 (verano de 1991), no se da cuenta de que la repetición de un signo puede darse sin una base esencialista. Es por ese motivo que puede afirmar que el construccionismo es esencialista, ya que conlleva la repetición de los mismos significantes en diferentes contextos.

18 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Routledge, Nueva York, 1990), p.xi.

ya no construye el discurso de la política feminista?", mi respuesta es que visualizar la política feminista de esa manera abre una oportunidad mucho más grande para una política democrática que aspire a la articulación de las diferentes luchas en contra de la opresión. Lo que emerge es la posibilidad de un proyecto de democracia radical y plural.

Para ser formulado adecuadamente, tal proyecto requiere descartar, tanto la idea esencialista de una identidad de las mujeres *como* mujeres, como el intento de sentar las bases de una política específica y estrictamente feminista. La política feminista debe ser entendida no como una forma de política, diseñada para la persecución de los intereses de las mujeres *como* mujeres sino, más bien, como la persecución de las metas y aspiraciones feministas dentro del contexto de una más amplia articulación de demandas. Esas metas y aspiraciones podrían consistir en la transformación de todos los discursos, prácticas y relaciones sociales donde la categoría de "mujer" está construida de manera que implica subordinación. Para mí, el feminismo es la lucha por la igualdad para un definible grupo empírico con una esencia y una identidad comunes, las mujeres, sino más bien como una lucha en contra de las múltiples formas en que la categoría "mujer" se construye como subordinación. Sin embargo, debemos estar conscientes del hecho de que las metas feministas pueden ser construidas de muy diferentes maneras, de acuerdo con la multiplicidad de los discursos en los cuales pueden ser enmarcadas: marxista, liberal, conservador, separatista - radical, democrático- radical, y así sucesivamente. Hay, por tanto, por necesidad, muchos feminismos, y cualquier intento por encontrar la "verdadera" forma de la política feminista debe ser abandonado. Creo que las feministas pueden contribuir en la política con una reflexión sobre las condiciones para crear una igualdad efectiva para las mujeres. Tal reflexión está sujeta a la influencia de los diferentes discursos políticos y teóricos. En lugar de tratar de demostrar que una forma dada de discurso feminista es la que corresponde a la esencia "real" de la feminidad uno debería tratar de mostrar cómo esa forma abre mejores posibilidades para

una comprensión de las múltiples formas de subordinación de las mujeres.

Mi argumento principal aquí ha sido que, para las feministas comprometidas con un proyecto político, cuya aspiración sea luchar contra las formas de subordinación que existen en muchas relaciones sociales, y no sólo contra aquellas vinculadas al género, una interpretación que nos permite entender cómo es construido el sujeto a través de diferentes discursos y posiciones de sujeto es ciertamente más adecuada que una interpretación que reduzca nuestra identidad a una posición singular - ya sea de clase, raza o género. Este tipo de proyecto democrático es también mejor servido por una perspectiva que nos permita comprender la diversidad de ma-



neras en que se construyen las relaciones de poder y que nos ayude a revelar las formas de exclusión presentes en todas las pretensiones de universalismo y en los alegatos que dicen haber encontrado la verdadera esencia de la racionalidad. Es por esto que la crítica del esencialismo y de todas sus diferentes formas: humanismo, racionalismo, universalismo, en lugar de ser un obstáculo para la formulación de un proyecto democrático feminista es, de hecho, su verdadera condición de posibilidad.

CORPORACIÓN VIVA LA CIUDADANÍA REGIONAL BOGOTÁ



La Fundación Foro Nacional por Colombia constituye un esfuerzo admirable para el fortalecimiento de la cultura democrática en el país, materializado en la construcción de una ciudadanía política, el fortalecimiento de las instituciones democráticas y la formación de un liderazgo política y socialmente responsable.

A sus fundadores y equipos de trabajo
un sentido homenaje en sus quince años de labores.

Olga Amparo Sánchez Gómez
Directora, Dirección Nacional de
Equidad para las Mujeres.

La política y las mujeres

Olga Amparo Sánchez Gómez



Las luchas de las mujeres son una realidad y un sueño antiguo, cuyos fragmentos han quedado generalmente sepultados bajo los logros y hechos de las grandes luchas políticas. Sin embargo, tienen la habilidad de volverse visibles de manera recurrente. En las últimas décadas hemos presenciado y contribuido a transformaciones no solamente de las que estallan y de las que necesariamente nos damos cuenta, "sino también de aquellas que ocurren y que simplemente convulsionan la cotidianidad de cientos de sujetos"¹.

Y sabemos que aún en los tiempos de "silencio" las mujeres somos y hacemos parte del escenario político, económico y social. Aunque, por lo general, nuestras acciones se encuentran en los entretelones, en los repliegues demasiado íntimos para ser conocidos públicamente.

Pero descubrir la historia y las luchas de las mujeres en sus vindicaciones por la autodeterminación y la emancipación es enfrentar una densa cortina de olvido y una continua tendencia a mirarlas desarticuladas y como si no tuviesen un pasado y un presente que se desarrollan en contextos múltiples. El pensamiento y el quehacer de las mujeres aparecen

¹ Heller, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Editorial Península. Barcelona. 1977.

en casi toda la historia como lo afirma Celia Amorós: "como algo esporádico, errante, huérfano de cualquier tradición propia".

"Ciertamente no ha habido revoluciones en la historia sin su correspondiente radicalización feminista, sin que el orden social no se haya conmovido... Especialmente las mujeres se apropiaron de las claves de la razón ilustrada en la medida que intuyeron en ella virtualidades críticas para irrationalizar y, por ello, deslegitimar el poder patriarcal. **Poder** que fue, de este modo, interpelado y puesto en cuestión desde las mismas premisas ideológicas que habían estado en la base de la crítica a las estructuras del **poder** político instituido, en la medida que esas premisas eran susceptibles de ser explotadas en esa dirección"².

Las mujeres iniciaron un largo proceso, que aún hoy no termina, de interpelación a los presupuestos que han dado cuerpo a la democracia y la ciudadanía; desde diferentes posturas, niveles de radicalización o capacidad de subversión las mujeres se han constituido en sujetos de nuevos discursos vindicativos. Han tenido la osadía de interpelar al poder patriarcal y a sus pilares fundamentales: la familia, la sexualidad, la religión, lo público, y al ejercicio de la violencia para la resolución de los conflictos.

Pero como todo grupo subordinado las mujeres no inventaron desde cero un lenguaje alternativo, como discurso absolutamente otro, en el cual dar forma a su experiencia; su recurso ha consistido en la re-significación³ de las prácticas sociales y políticas, del lenguaje, de los paradigmas, del Estado; en fin, de la sociedad en su conjunto.

Es cierto que se presenta una imagen de una historia difusa, opaca y restrictiva para las mujeres y de una vida personal sometida a los mandatos sociales, familiares, morales o sexuales. Pero sería

ingenuo creer que su historia se ha caracterizado exclusivamente por la larga y total subordinación de las mujeres. El nacimiento del feminismo, en el siglo XIX, genera cambios estructurales de trascendental importancia y el surgimiento de las mujeres como grupo en el espacio político.

De lo privado a lo público

Históricamente las mujeres han sido excluidas del espacio público y de la cuestión política; se les ha constraído al espacio privado lo cual se ha fundamentado ideológicamente en la diferenciación sexual: "al tener anatomías distintas con funciones reproductivas complementarias, mujeres y hombres también deben tener papeles sociales distintos y complementarios"⁴.

Por ello, romper las fronteras ideológicas de lo privado a lo público implica re-significar la individualidad femenina y la apropiación del campo cultural, que reconozca y afirme el derecho a la singularidad de las mujeres. Porque hasta el momento la lucha por la ciudadanía y la equipotencia no ha significado el fin de la ambigüedad para las mujeres, divididas entre un mundo femenino rechazado por su subordinación, y un mundo masculino en el cual encontrar un lugar, no es en sí mismo su deseo.

Pero, a pesar de todos los obstáculos, las mujeres nos hemos movilizado por todos los rincones de la vida pública y privada, arrebatando nuestro derecho a la vida, a la autonomía, a la participación, al ejercicio libre de la sexualidad.

Derecho a la vida entendido, no sólo como el derecho a no ser eliminadas física o



2 Puleo, Alicia H. Editora. Concorcet, De Gouges, De Lambert y Otros. *La Ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Anthropos Editorial del Hombre, Madrid: 1993.

3 Puleo, Alicia H. Condercet, De Gouges, De Lambert y otros. *La Ilustración olvidada*. Ibid.

4 Lamas, Martha. *Feminismo: Igualdad y diferencia*. Colección libros Pueg. Universidad Autónoma de México. 1994.

sociológicamente sino, también como el derecho a vivir digna y libremente, a pensar y ser diferentes, a construir relaciones no subordinadas. Derecho al amor, al placer, a la igualdad de posibilidades para un desarrollo humano integral, en fin, el derecho a vivir como sujetos protagónicos de nuestras vidas. Este hecho no es nuevo, pero pareciese que tuviese mayor impacto político y social en las últimas décadas.

Progresivamente hemos ido conociendo nuestros propios límites, pero no siempre los hemos vivido con sinceridad y modestia. Pero cada vez tenemos más "certezas" de no ahogar nuestras vidas en espejismos y miramos con mayor cuidado a nuestro alrededor. Vivimos con mayor conciencia nuestra contingencia, la relatividad de nuestras luchas, lo inacabado de nuestras búsquedas y la imperfección como seres humanos.

Las mujeres hemos ido aprendiendo, después de siglos de conocimiento individual y colectivo, que las incertidumbres nos impiden caer en dogmas y nos posibilitan enfrentar las fuerzas que nos subordinan desde nosotras mismas, sin certezas definitivas, indagando, cuestionando, poniendo en juego y en duda la racionalidad para explicarlo todo.

En definitiva, hemos aprendido a dar salida a nuestras necesidades e interrogantes, a asignarle valor social a nuestras respuestas, a mirarnos, no solo desde la exclusión sino, también, desde la inclusión; y, no solo desde la opresión sino, también, desde la libertad. Y seguimos reclamando y asumiendo el derecho a la rebeldía.

En estos años de luchas sociales y políticas, y de conocimiento de nosotras mismas el manejo del conflicto ha sido un obstáculo en nuestras relaciones interpersonales e intergrupales. En esos momentos de asumir el conflicto, en las más de las veces no hemos tenido la capacidad de centrarnos hacia nosotras, lo cual ha impedido ubicar los problemas, buscar soluciones e integrar el conflicto como elemento creativo y consustancial del proceso de crecimiento y de ganancia de autonomía.

Por supuesto, el planteamiento no es que las mujeres por el hecho de ser mujeres son más conflictivas que los varones; por el contrario, el punto de discusión es: que a partir

del público, las "personas se autoinstituyen como sujetos. En el espacio público los sujetos del contrato social se encuentran como iguales; las mujeres relegadas al espacio privado, quedan excluidas. Como en el espacio privado no hay poder ni jerarquía que repartir, es un espacio de la indiscernibilidad, donde las mujeres se vuelven idénticas, o sea, sustituibles por otra que cumpla su función femenina"⁵.

Si las mujeres somos idénticas y nuestra "herencia social e individual" es en alguna medida ser indiscernibles y no participar del contrato social como pares, es comprensible que para el manejo del conflicto en el



espacio público se enfrente un sinnúmero de problemas políticos.

Socializadas en atributos como la feminidad, la cual debe ser refrendada constantemente, en todos los espacios en los cuales se mueve como mujer y como ciudadana. La socialización, no sólo implica refrendar la feminidad sino, también, establecer relaciones de enemistad y rivalidad entre las mujeres. Rivalidad que tiene su pilar ideológico en la obtención del reconocimiento social por los varones. Aún más, casi todas las mujeres consideran como modelo único de independencia y éxito el modelo masculino. Y creen que el ejercicio de la libertad solo es posible si se actúa como los varones.

Por el contrario, en su individualidad los varones se afirman con libertad y trascendencia, aunque no para todos tenga el mismo significado y las mismas implicancias.

5 Amoros, Celia. *Feminismo: Igualdad y diferencia*. Colección Libros del Pueg. Universidad Autónoma de México. 1994.

El varón es sujeto, es él mismo. Pero la mujer se construye como un ser no esencial y, como tal, no se encuentra en capacidad de descubrir lo absoluto en el interior de su subjetividad. Por supuesto, un individuo consagrado a la permanencia en el ser tendrá múltiples obstáculos para realizarse en actos libres y autónomos.

Encerrada en el mundo de lo relativo, destinada al hombre desde su nacimiento y habituada a ver en él un ser superior, con todas las capacidades, conocimiento, destrezas y poder, la mujer que no ha claudicado a sus derechos de ser humano "enfocará su existencia hacia uno de esos seres superiores; tratará de unirse, de confundirse con el sujeto superior; no hay para ella otra salida que perderse en cuerpo y alma y en quien le es designado como lo absoluto, como lo esencial"⁶.

En la constitución de la individualidad del varón, "la transgresión forma parte de su ley, es permitida, aprobada y estimulada. El varón se reconoce en múltiples figuras de manera que se empecina en tomar como hábito lo que sólo se ofrece como alivio, pasa a ocupar una de ellas, el mujeriego, el vicioso, nunca detestable si no se acompaña de la dejadez que provoca la pérdida de la posición social. Pero una mujer no transgrede de esa forma exacta: es y no es sujeto; sus figuras son escasas. La transgresión la lanza a otra ley, aún más dura. Es mujer. Sólo si por excelencia se disocia de lo femenino, quizá es sujeto y sujeto para aquellos que quieran concederle esa universalidad"⁷.

Ser mujer es ser madre, compañera, hermana, ramera o santa; y cuando desea devenir sujeto y reconocerse en diversas figuras como líder política, intelectual, científica, artista, se debe enfrentar a un fuerte dispositivo social que sanciona y obliga a elegir entre una individualidad construida sobre la base de la negación de sí mismas o la transgresión a mandatos sociales de que producir y reproducir sujetos es producirse a sí misma, creando con la maternidad su subjetividad e individualidad.

La construcción de la individualidad de las mujeres no pasa, hasta el momento como modelo dominante, por pensarse a sí misma; asumirse como sujeto y asumir

a las otras mujeres como pares. A diferencia de los varones, las mujeres no han tenido la posibilidad de construirse como colectivo social con capacidad de reconocer mutuamente la individualidad, de intervenir, interpretar y transformar el mundo público y el mundo privado.

"Los varones se reconocen y se relacionan en la recíproca seriedad de los iguales, los pares, y las mujeres se reconocen y se relacionan como idénticas. Los iguales se reconocen como individuos, por lo tanto, como diversos dotados de esferas propias de opinión y poder. Las idénticas carecen justamente de principio de individuación, de diferencia, de excelencia, de rango"⁸.

Pues bien, con todo este dispositivo cultural en contra de las mujeres, en el manejo del conflicto nos hemos visto precisadas a afrontar una multiplicidad de emociones y sentimientos que nada ni nadie nos ha enseñado a equilibrar en forma social y creativa, y se manifiesta en el conflicto la carencia de civilidad entre las mujeres.

Civilidad en las relaciones entre las mujeres: una realidad por construir

Ganar civilidad en las relaciones entre las mujeres, lleva necesariamente a re-significar su individualidad e implica colocar en entredicho los simbólicos sociales e ir despojándoles de su carácter concluyente, definitivo y "natural". La re-significación de la individualidad de las mujeres, construida en un entretendido de redes económicas, sociales, legales, psicológicas, ideológicas, familiares y morales no puede ser hecha realidad sino por la mujer, desde una mujer que se busca desde su irrealidad y desde un "de-

6 De Beauvoir, Simone. *El segundo Sexo*. "Los hechos y los mitos". Editorial Siglo XXI. Buenos Aires. 1967.

7 Valcárcel, Amelia. *Sexo y Filosofía: Sobre mujer y poder*. Anthropos. Editorial del Hombre. Madrid 1991.

8 Valcárcel, Amelia. *Sexo y Filosofía*. Ibid.

seo que no puede ir sino de la mujer a la mujer, y no del hombre a la mujer, ya que el hombre -genérico, no individual- ha sido el constructor de la sombra de irrealidad donde la mujer se ignora"⁹.

Y en la re-significación de la individualidad es necesario construir la hermandad, el **affidamento** entre las mujeres, se trata de buscar la alianza entre mujeres construida sobre la base de la hermandad, y no sólo para obtener reivindicaciones e inclusión, sino despejar nuevas posibilidades de vida. Introducir la relación de "**affidamento**"¹⁰ en el sistema de relaciones sociales, para que el sexo femenino encuentre en sí mismo la fuente de su valor y su medida social, es un proyecto político que nace del conocimiento de la diferencia sexual. Su fundamento es la necesidad de la mediación sexuada. Su referencia es la experiencia humana femenina, su historia pasada, sus exigencias presentes¹¹.

Pero el **affidamento** no significa negar las diferencias y disparidades entre las mujeres, es necesario enfrentarlas de manera constructiva aceptando que los intereses en juego y las razones aducidas tienen la marca de la diferencia sexual. "De lo contrario, las contradicciones pondrán en juego los intereses y la autoridad de los hombres y el debate entre mujeres volverá a caer en el paradigma patriarcal del odio de la hija hacia la madre"¹².

El **affidamento** entre las mujeres como una ruptura al paradigma que las mujeres han vivido por siglos: la amistad sobre la base de la rivalidad; sería entonces la amistad entre mujeres diferentes y pares, cómplices que se proponen trabajar, crear y convencer, que se encuentran y reconocen en el feminismo para vivir la vida con sentido profundamente libertario.

En su esencia, el **affidamento** es profundamente subvertor y desequilibrador de las relaciones sociales: implica el encuentro en la amistad entre quienes han sido construidas por la cultura patriarcal como enemigas¹³.



Ganar **civilidad** en las relaciones entre las mujeres significa realizar un **nuevo pacto** entre ellas, lo cual les permitirá ganar libertad. Ya que "la libertad ganada por una mujer en las relaciones entre mujeres es su libertad y el pacto social a través del cual se vincula en libertad con sus iguales, la vincula al mundo entero. Es decir, una mujer es responsable del mundo en tanto y en cuanto debe responder por sí misma ante sus iguales, y no tiene obligaciones sociales que no sean derivables de las obligaciones hacia sus iguales"¹⁴.

Es posible que tal propuesta lleve a pensar que es excluyente de los varones o que se trata de construir una sociedad de sólo mujeres, y se pueden equivocar en la apreciación si la analizan desde los mandatos sociales de las relaciones patriarcales. De lo que se trata es de fisurar la construcción convenida de la individualidad de las mujeres y dar la posibilidad de que ellas, las mujeres, puedan tener como a sus pares, a sus cómplices a las otras y no sólo a los otros; es

9 Lorite Mena, José. *El orden Femenino: Origen de un simulacro cultural*. Anthropos Editorial del Hombre. Barcelona. 1987.

10 Ha sido una propuesta desarrollada por el feminismo a nivel internacional. Las francesas llaman a esta nueva relación entre las mujeres *sororité* del latín sor, hermana; las italianas dicen *affidamento*, las feministas de habla inglesa la llaman *sisterhood*. Es un esfuerzo por desestructurar la cultura y la ideología de la feminidad que encarna cada una, como un proceso que se inicia en la amistad/enemistad de las mujeres y avanza en la amistad de las amigas. Lagarde, Marcela, *Enemistad y Sororidad*.

¹¹ Librería de las mujeres de Millan. *No creas tener derechos: la generación de la libertad femenina en las ideas y las vivencias de un grupo de mujeres*. Editorial horas y horas, Madrid. 1991.

¹² Librería las Mujeres. *No creas tener derechos*. Ibid.

¹³ Lagarde, Marcela, *Enemistad y Sororidad*. Ibid.

¹⁴ Librería de las Mujeres. *No creas tener derechos*. Ibid.



una propuesta reparadora de su capacidad para ser, un fundamento para ganar autoridad social y **civilidad** en sus relaciones; es solicitar y brindar a la experiencia humana femenina el medio de significarse para que logre alcanzar su verdadera y gran existencia en el mundo.

Con la experiencia acumulada y con las múltiples incertidumbres es claro, hoy, que algunas mujeres volamos a ámbitos diferentes. Quedaron, seguramente, heridas que aún están abiertas y conflictos no resueltos; nos encontramos aún en el arduo, doloroso pero también placentero camino de construirnos como pares y no ideológicamente como idénticas y como individuos con categoría ontológica y política.

Las experiencias, individuales y colectivas, por años acumuladas han permitido la exploración de nuevos espacios en el poder público, asumir nuevos retos, mirar críticamente nuestra acción política y el disponer de elementos de análisis para entender las múltiples diversidades. Pero, sobre todo, esas experiencias nos han reafirmado en nuestro compromiso y responsabilidad vital y ética, contribuir a la eliminación de la situación de la subordinación de las mujeres y a la construcción de la democracia y la paz en la casa y en el país.

Las feministas y los poderes públicos

Al ponerme en la tarea de darle forma al artículo, debo reconocer que en más de una vez dudé de su pertinencia, me pregunté: ¿es el momento de compartir las incertidumbres, las respuestas parciales y los múltiples interrogantes? No tengo la certeza de que sea el momento.

Debo aceptar que, posiblemente, los miedos se relacionan con que nosotras también contribuimos a dejar en los entretelones y en los repliegues demasiado íntimos nuestras prácticas políticas y sociales, para que ellas sean conocidas y reconocidas públicamente.

Pero bien, ¿desde dónde comparto interrogantes y respuestas parciales? Des-

de el feminismo entendido: "como cultura, como crítica a la sociedad patriarcal, a la estructura del poder, a las formas de vida, a la forma como se asientan las relaciones sociales entre los sexos, las etnias, los países, pero es más: es aseveración teórica, intelectual, jurídica, de concepciones del mundo, modificación de hechos, relaciones e instituciones; es aprendizaje e invención de nuevos vínculos, afectos, lenguajes y normas; se plasma en una ética y se expresa en formas de comportamiento nuevas, tanto de mujeres como de hombres. Como nueva cultura, el feminismo es también un movimiento público y privado que va de la intimidad a la plaza; movimiento que se organiza, por momentos, con mayor éxito para ganar pedazos de vida social y de voluntades a su causa y para establecer vínculos y encontrar su sitio en otros espacios de la política"¹⁵.

Parto del reconocimiento que las prácticas políticas y sociales del feminismo han dado nuevos contenidos: a la reflexión, al intento de realizar una propuesta global, "desde las excluidas", para el conjunto de la sociedad. El feminismo ha tenido un peso importante en la reformulación de valores éticos como: la tolerancia, la diversidad, el respeto a la diferencia; asimismo, ha planteado la necesidad de redimensionar y darle un nuevo sentido al amor, la sexualidad, el erotismo, la afectividad. Es decir, ha aportado a la construcción de relaciones más humanas y respetuosas entre los sexos, las naciones, las etnias, las edades.

Las repuestas parciales y los interrogantes planteados en este artículo se relacionan con la propuesta del feminismo de incorporar, explícitamente, no sólo las demandas de las mujeres sino, al mismo tiempo, un conjunto de reivindicaciones para el ejercicio pleno de la ciudadanía, que tiene como efecto la ampliación del contenido y el ejercicio de la democracia social y política. Todo ello implicaría eliminar el carácter restrictivo del concepto de liberación social y

15 Lagarde, Marcela. *Enemistad y Sororidad entre mujeres* en Revista *Perfiles Liberales* No.29, Tercera Edición. Bogotá. 1992.

política, enriqueciéndolo y haciéndolo extensivo a las mujeres y a otros grupos subordinados.

Hablo también desde la autonomía como elemento para desarrollar la capacidad de autodeterminarnos en lo político, en lo individual, en lo afectivo, lo sexual, lo teórico y lo organizativo. Autonomía para definir estrategias, alianzas, reivindicaciones, para construir espacios propios, para identificarnos como mujeres, para ganar conciencia colectiva. Autonomía para ser y dejar de ser en razón de los(as) otros(as)¹⁶, para construir formas de vida que den sentido a nuestras experiencias, a nuestras palabras y a nuestros deseos.

Autonomía para garantizar que nuestras reivindicaciones y luchas no se desdibujen en las variadas contradicciones económicas, políticas y sociales de nuestro país, ni se dejen para cuando se alcancen otras reivindicaciones y transformaciones generales. A través del ejercicio de la autonomía se ha logrado el reconocimiento y el respeto a nuestras luchas emancipatorias.

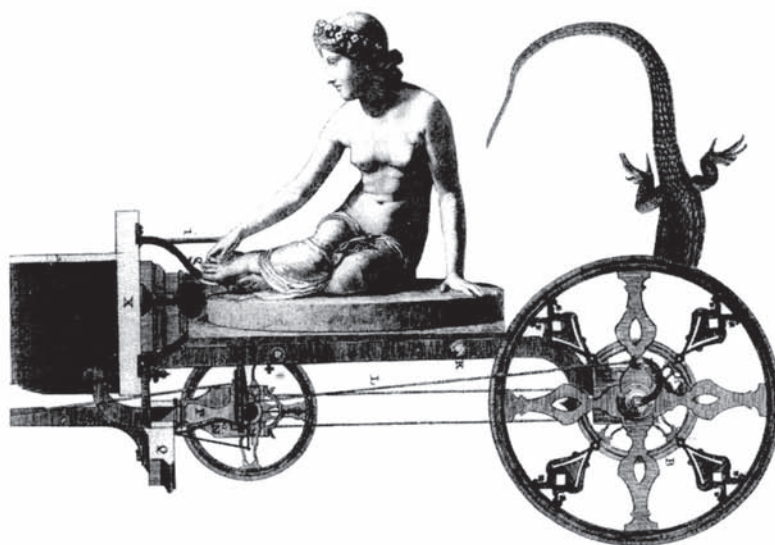
Sin lugar a dudas, los cambios económicos, sociales, políticos y culturales vividos en el país en las últimas décadas han impactado la vida de las mujeres de formas diversas, de acuerdo con su posición de clase, a sus creencias religiosas, políticas, culturales y de etnia. Pero es un hecho histórico innegable que las mujeres como colectivo, hemos vivido un mundo contradictorio y ambiguo entre las opciones sociales que se nos presentan y las opciones personales que elegimos.

Interrogarnos desde el feminismo, por los poderes públicos, significa tomar como punto de partida la emancipación de las mujeres e ir descubriendo que los acontecimientos históricos que han devenido en la construcción de la ciudadanía y la democracia tienen efectos diferentes, e incluso opuestos, sobre las mujeres.

La participación de las mujeres en los poderes públicos, en nuestro país, no es un hecho reciente, tiene años de historia; desde diferentes ámbitos hemos aportado a la construcción del Estado colombiano. Pero tal como lo plantea Celia Amóros: "Las mujeres en la historia son como una especie de

muro de arena: entran y salen al espacio público sin dejar rastro, borradas las huellas. Con los varones creo que eso no ha ocurrido jamás. Las mujeres somos las únicas que vamos por la vida -circulando o encerradas- por el espacio de las idénticas, donde cualquier cosa es intercambiable por cualquier cosa o nada, o se paga en especie o ni se sabe qué parámetros funcionan o dejan de funcionar".

Asimismo, es cierto, que se presenta una imagen de que las mujeres en los poderes públicos como más honestas, más trabajadoras, más responsables que los varones. Estas afirmaciones no dejan de tener un tinte esencialista. Es decir, reafirman la ideología que por "naturaleza" las mujeres somos tiernas, sumisas, responsables dejando de lado que la manera de manifestarse las mujeres



no es natural sino normativa. Y "las leyes masculina y femenina no remiten al orden natural, sino a que los sexos existen en comunidades normativas"¹⁷.

Asimismo, estas afirmaciones dejan de lado que las prácticas sociales y políticas se encuentran signadas y están en íntima relación con las condiciones y los ámbitos en los

16 Colectivo de Trabajo Casa de la Mujer, *Nuevos Espacios y Otros Retos*. Editorial Gente Nueva. Bogotá. 1995.

17 Valcárcel, Amelia. *La política de las mujeres*. Ediciones Cátedra S.A. Madrid. 1997.

cuales vivimos y no desempeñamos las mujeres y los varones. Dichas prácticas tienen que ver con los procesos de socialización, con lo esperado socialmente de unas y de otros, con los procedimientos democráticos vigentes, con los valores éticos construidos socialmente y compartidos o no universalmente, con el cierre o la apertura de espacios de participación.

Aún más, los valores del "código moral" de las mujeres carecen de un requisito indispensable, la universalidad, "que en términos ilustrados es un valor y, por tanto, la propuesta ilustrada siempre dirá que igualaremos"¹⁸. Y vamos a suponer, como lo plantea Celia Amóros, que el código moral de las "mujeres sea mucho más excelente que el del hombre, y seguramente lo es. Siempre se nos ha dicho eso, y así actuamos: nosotras somos las fieles, las castas, las buenas, las tiernas, las emotivas, las generosas; ellos son los libertinos, los infieles, los competitivos, los agresivos. Muy bien, me parece muy improbable que si les proponemos la universalidad con base que ellos se convirtieran a nuestras excelencias, ser supercastos, superfieles, estén por la labor de universalizar por ese lado y no creo que pongan mucho empeño en la tarea. Lo más probable es que no se dejen universalizar!"

No podemos caer en la trampa de hacer una práctica feminista débil en los poderes públicos, sino una práctica feminista seria. Sería y, por tanto, problemática, que no prejuzgue que las mujeres tenemos la "esencia" de la honradez, la responsabilidad, el decoro. "Porque eso no es asumir una opción acerca de la especie: arriesgar la vida para trascenderla... Si somos responsables y honestas seámoslo como sujetos de opciones, y no como objeto de definiciones: no permitamos ser esencia ni de la responsabilidad, la castidad o la paz ni la esencia de nada"¹⁹.

La pregunta sería ¿hacemos las mujeres prácticas diferentes a los varones en los poderes públicos? La respuesta, por supuesto es relativa. En los poderes públicos las mujeres llegan con nuevas propuestas que tratan de torcer el sentido de la historia, pero también reproducen la cultura construida por los varones que en el pensamiento de

Habermas sería una "acción orientada al éxito" una acción instrumentada, en la cual se persiguen sus propios objetivos.

En la acción orientada con prioridad en el éxito no se da la interlocución o la comunicación partiendo del entendimiento; por el contrario, algunas de estas mujeres no se reconocen en su propia situación de subordinación y lejos están de representar los intereses de sus pares, las otras mujeres. No quisiera en absoluto descalificar las prácticas de estas mujeres, pero el hecho de ser mujeres no significa que representen el pensamiento y los intereses de las mujeres.

En este sentido, Alesandra Bocchetti, feminista italiana, sostiene "Un cuerpo de mujer no garantiza un pensamiento de mujer (...) Y también muchas mujeres juntas pueden no garantizar pensamientos de mujer. Las mujeres pueden desaparecer en la más perfecta visibilidad (...) Un pensamiento de mujer puede nacer solamente de la conciencia de la necesidad de otras mujeres".

Cuando las mujeres participan en los poderes públicos se da también el desfase entre teoría y práctica. "Teóricamente, se tienen criterios de moralidad y racionalidad, pero en la práctica no funcionan; teóricamente, se han pensado sociedades perfectas, buenas, sin conflicto, pero cuesta reconocer que en ellas pueden vivir seres humanos"²⁰.

Las mujeres también supeditan las prácticas al ideal de sociedad construido sobre los intereses individuales y grupales, sin tener en cuenta a las otras/os, a las múltiples diversidades e inequidades. Y se reproduce, por tanto, el miedo a correr riesgos, a aventurarse por temor a perder privilegios, por miedo a tener que concertar y ceder espacios de poder.

Las mujeres se mueven, por supuesto, en la lógica de querer saberlo todo para actuar con "total conocimiento de causa y eludiendo consecuencias imprevistas, frente a

18 Amóros, Celia. *Feminismo: Igualdad y diferencia*. Ibid.

19 Amóros, Celia. *Feminismo: Igualdad y diferencia*. Ibid.

20 Camps, Victoria. *La imaginación ética*. Editorial Ariel S.A. Barcelona. 1991.

la ambición de llegar a "tener la razón". Pero desde otro horizonte, las mujeres feministas, también, estamos proponiendo una sociedad menos tensa, en la cual tenga cabida el conflicto como elemento consustancial de las relaciones sociales, la negociación y el diálogo permanente e inacabado.

Estamos tratando de edificar prácticas políticas y sociales en las cuales se reconozcan las limitaciones individuales y sociales y en las que se desconfíe de la razón última, lo cual implica aceptar la finitud de nuestro quehacer humano. Y si logramos avanzar en estas prácticas seguramente podremos no generar esencialismos, dogmas y esclavitudes; aceptar la autonomía, propia y ajena, con todos sus riesgos y consecuencias: en conclusión, aprender a ser humanos y humanas, "tras el objetivo de alcanzar una sociedad donde la diferencia sexual no esté significada por la dominación de un sexo sobre el otro, la injusticia, la explotación y el sometimiento"²¹.

Las mujeres con conciencia de mujer y que participamos en los poderes públicos vivimos de forma diferente la tensión que se "establece entre las ideas, necesidades y demandas de las mujeres y la definición pública de cuáles son, desde el punto de vista político, esas ideas, demandas y estrategias de cambio, una tensión que no ha cesado de incrementarse en las décadas recientes.

Aceptamos y reconocemos que progresivamente, las mujeres expresan su disconformidad, su frustración, e incluso, su ira contra políticas que no toman en cuenta las experiencias de discriminación de las mujeres"²². Entendemos esta tensión como un hecho histórico, como la coexistencia de fuerzas contradictorias en contra de los intereses de las mujeres.

Las mujeres feministas en los poderes públicos estamos convencidas que a más democracia, más participación, menos inequidades, más justicia social y económica; además vemos la necesidad de contribuir con pequeños granos de arena al perfeccionamiento de la democracia, de los mecanismos de participación para que las mujeres estén presentes en la toma de decisiones. Y contribuir a hacer realidad la propuesta de Habermas de "que el debate de-



mocrático se aproxime cada vez más al ideal de la "comunidad del diálogo": una comunidad de hablantes en la cual todos y todas tengan de verdad el mismo derecho de hablar y a ser escuchadas/os"²³.

Los caminos de los poderes públicos los debemos explorar para que las discriminaciones vayan decreciendo, pero serán las mujeres las que darán sostenibilidad y sustentabilidad a sus luchas. Además, la participación en sí misma no garantiza la mejora en la situación de subordinación de las mujeres, es necesario, por una parte, el reconocimiento de las mujeres, que el poder se distribuya equitativa y paritariamente y, por otra, la for-

No podemos caer en la trampa de hacer una práctica feminista débil en los poderes públicos, sino una práctica feminista seria. Sería y, por tanto, problemática, que no prejuzgue que las mujeres tenemos la "esencia" de la honradez, la responsabilidad, el decoro. "Porque eso no es asumir una opción acerca de la especie: arriesgar la vida para trascenderla... Si somos responsables y honestas seámoslo como sujetos de opciones, y no como objeto de definiciones: no permitamos ser esencia ni de la responsabilidad, la castidad o la paz ni la esencia de nada"

21 Chejter, Silvia. *Intervención estatal y movimiento antiviolencia en Revista Ediciones de las Mujeres No.21*. Isis Internacional. Santiago de Chile. 1995.

22 Eduards, Maud. *"Contra las reglas del juego", en Travesías I*. Enfoque feminista de las políticas antiviolencia. Buenos Aires. Cecym. 1993.

23 Camps, Victoria. *El malestar de la vida pública*. Editorial Grijalbo. Barcelona. 1996.

mulación y puesta en marcha de políticas sustantivas de igualdad que disminuyan las inequidades. Pero no solo la participación política, económica y social debe ser diversificada cuantitativamente; la participación en todos los ámbitos debe ser mejorada cualitativamente.

Entonces, ¿cómo contribuir desde los poderes públicos a formar, no solo nuevas mujeres y nuevos varones sino, también, nuevas ciudadanas y ciudadanos? Quizás tengamos que empezar por preguntarnos: ¿cuál ha sido el sentido que hemos dado en nuestras prácticas, a valores como la igualdad, la libertad, la solidaridad, la tolerancia, la paz, el pluralismo? Y continuar interrogándonos: ¿ha sido la democracia una forma de vida o simplemente un estilo de gobierno?

Por último, podríamos indagar si usamos responsablemente la libertad teniendo como referentes el interés de la sociedad, en su conjunto, y de la democracia. Por supuesto, no existe una sola respuesta para los interrogantes, pero tampoco podemos soslayar las responsabilidades que nos competen como sujetos sociales. Me arriesgo a plantear más que salidas, algunos retos que debemos enfrentar desde los poderes públicos.

Reto uno, contribuir al desarrollo de la libertad, de la capacidad de decisión y participación. Dificilmente la democracia, como forma de vida, será una realidad mientras que existan grupos sociales "subordinados" a las diversas tiranías de las mayorías. Y posiblemente si las mujeres participan más en la política, si participan más en la cultural, edificaremos una sociedad más universalizada.

Reto dos, aprender a declinar el servicio a ciertos intereses individuales, económicos o políticos, para servir a la colectividad. Reto tres, aprender a convivir más que a tolerar; por ejemplo, somos tolerantes con las múltiples violencias y las inequidades, pero poco sabemos de la convivencia en la cual lo diverso, lo diferente tenga espacio sin necesidad de que sea eliminado por la vía física o por la vía psíquica.

Reto cuatro, el ejercicio de la ciudadanía para las mujeres no puede agotarse con la cuestión del voto y participación en los poderes públicos y en la política. La ciuda-

danía para las mujeres pasa por de-construir la valoración de ellas como seres y grupo subordinado, lo cual implica reconocerlas a nivel individual y colectivo como actoras en la lucha por la ampliación de la ciudadanía, por la justicia social y económica, por la igualdad de derechos y oportunidades.

Influir o intervenir, explícitamente y de forma más contundente, en el diseño y puesta en marcha de políticas que tienen que ver con la situación de las mujeres y con la urgencia de construir la democracia real para el país, sin perder la autonomía del movimiento y sin sacrificar las reivindicaciones de las mujeres en aras de las urgencias generales y de otros sectores. Para ello, se hace necesario evaluar, analizar los espacios en los cuales se va interactuar e interlocutar, estableciendo los límites, las alianzas, partiendo de los intereses del movimiento, dando un sentido político e ideológico a las propuestas.

Pero, ¿cómo estar adentro y seguir produciendo y creando una práctica política y social que transforme las formas de vida? A mi manera de ver, buscar una salida política y existencial capaz de desequilibrar la razón patriarcal, desde adentro y desde afuera, es uno de los retos potencialmente más transformadores de lo público y lo privado.

Canalizar el malestar de las mujeres, de tal forma que permita salir de las acciones coyunturales, defensivas, focalistas a un proyecto que albergue a mujeres y varones. La rabia, la rebeldía debe llevar a la búsqueda de alternativas que permita crecer en lo individual y lo colectivo, modificando el papel de "víctimas", en sujetos transformadores.

Para terminar, es necesario aunar esfuerzos para generar procesos que den lugar a una cultura política en el país, en el cual exista espacio para las múltiples razones, tratando de superar posiciones excluyentes que pretenden juzgar, desde un punto de vista superior, aparentemente imparcial o desinteresado.

Estamos en la obligación de construir la argumentación, la controversia, el diálogo en condiciones de escuchar, de respetar las posiciones divergentes; resulta para el país y para la vida de mujeres y varones muy costoso y anacrónico, la gestación de posturas totalitarias sobre nuestra sociedad.



Magdalena León
Socióloga profesora titular de la Facultad de
Ciencias Humanas de la Universidad Nacional
de Colombia. Directora del Fondo de
Documentación Mujer y Género, de la misma
universidad.

Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder

Magdalena León



El tema del poder ocupa un lugar cada día más central en los debates de las ciencias sociales. Se discute sobre la inclusión y la exclusión, sobre la gama heterogénea de sujetos sociales que aspiran a participar y tener una identidad social definida en la compleja arena del poder público y, también, sobre los desafíos que tienen las mujeres, en este final de siglo, de invertir los esquemas que las marginan del poder, tanto en el plano formal de lo normativo como en la cultura. La creciente importancia de estos temas está enmarcada en una profunda transformación de la realidad social de la región.

En este contexto el presente artículo se propone discutir el porqué el uso del término empoderamiento en español, presentar el recorrido de su uso y su relación con el poder. Todo ello con relación al poder y empoderamiento de las mujeres.

¿Por qué usar el sustantivo empoderamiento?

Como señala Martha Elena Vennier (1996), los estudios de la mujer se han visto abocados a encontrar un equivalente del verbo *empower* y del sustantivo *empowerment*, en español. La autora, en un estudio semántico para el cual

revisó varios diccionarios¹, señala que no hay inmanente de estos términos. En español significan "dar poder" y "conceder a alguien el ejercicio del poder".

Los términos *empowerment* y empoderamiento no son creaciones de los últimos años. Según el *Oxford English Dictionary*, la palabra *empowerment* aparece en textos de la segunda mitad del siglo XVII. El diccionario de María Moliner (1986) reconoce el registro antiguo de la palabra empoderamiento, y otras obras similares también lo hacen. Esto es importante de resaltar, puesto que hay quienes se estremecen y consideran su uso como un galicismo o como una afrenta al buen uso del castellano.

Otros sinónimos para este término en español son potenciación y poderío, o en sus formas verbales, empoderar, potenciar y apoderar. El sustantivo potenciación implica «comunicar potencia a una cosa o incrementar la que tiene», pero se refiere a potenciar cosas y no personas. La palabra empoderar denota acción gracias a su prefijo. A este verbo se le ha dado como sinónimo apoderar, de uso antiguo que se define como «dar poder a uno y facultades, y cómo constituirle y hacerle dueño de una cosa», «hacer poderoso», y «hacerse poderoso». Entre estas posibilidades que brinda la lengua, Vernier se inclina por usar el verbo apoderar y el sustantivo apoderamiento, pero aconseja no usar una sola expresión, e incluye el uso de la perífrasis «dar poder».

Sin embargo, al poner en uso vocablos técnicos se manifiestan tensiones para integrarlo al acervo cultural, como es el caso de los términos empoderamiento y empoderar. Sobre su uso se registran repetidos reparos, incluyendo el argumento de no ser castizo, que es un prejuicio androcéntrico que desconoce el origen antiguo del vocablo. En inglés no se han presentado estos conflictos, la palabra *empowerment* ha sido aceptada sin mayores problemas; en español las múltiples dudas surgidas han llevado a incertidumbres sobre cuál es el término que se debe utilizar.

En este artículo se privilegia el uso de los términos empoderamiento y empoderar, porque, como se anotó, ellos señalan acción, y porque empoderamiento implica, como se

explicará más adelante, que el sujeto se convierte en agente activo como resultado de un accionar, que varía de acuerdo con cada situación concreta. La política de recuperar y expandir el uso de la palabra empoderamiento en la lengua española, en esta publicación y en otras del Movimiento de Mujeres, en el momento actual tiene la in-

¹ El diccionario de la Academia (Drae), el etimológico de Coraminas, el de las autoridades y el R.J. Cuervo de construcción y régimen de la lengua castellana.



El uso del término empoderamiento se ha generalizado en los últimos quince años. Esto se debe, en parte, al debate teórico que lo ha llenado de significado pero, sobre todo, a su pertinencia para las experiencias prácticas de las mujeres, principalmente a nivel de base² y, por tanto, a su uso en los escritos y consignas de los grupos en su trabajo de militancia. Sin embargo, hay ambivalencias, contradicciones y paradojas en la utilización de este concepto; como lo señala Batliwala, al tiempo que se ha proyectado la agudeza de su perspectiva, se ha diluido su significado.

tención de impulsar cambios en la cultura, en particular, en los imaginarios sociales sobre la relación de la mujer en el poder. Esta postura la resume la cita tomada de la presentación al libro de J. Cook:

«las connotaciones nuevas que tiene [...] el empoderamiento...] cuando se utiliza en el contexto del feminismo responde al deseo de contribuir a que las transformaciones de las relaciones de poder (entendidas en su sentido más amplio) entre hombres y mujeres vayan acompañadas de transformaciones en el lenguaje que reflejen nuevas construcciones e imaginarios sociales». (J.Cook, 1997).

El uso del término empoderamiento: de la ciencia social crítica al feminismo

El uso del término empoderamiento se ha generalizado en los últimos quince años. Esto se debe, en parte, al debate teórico que lo ha llenado de significado pero, sobre todo, a su pertinencia para las experiencias prácticas de las mujeres, principalmente a nivel de base² y, por tanto, a su uso en los escritos y consignas de los grupos en su trabajo de militancia. Sin embargo, hay ambivalencias, contradicciones y paradojas en la utilización de este concepto; como lo señala Batliwala³, al tiempo que se ha proyectado la agudeza de su perspectiva, se ha diluido su significado.

Muchos escritos presuponen que el lector conoce el significado de esta palabra o que por estar referida al logro de mayor poder, el término en sí mismo lo explica todo. Así, su sentido aparece como autocontenido y obvio: empoderarse significa que las personas adquieran el control de sus vidas, logren la habilidad de hacer cosas y de definir sus propias agendas. Al relacionarse con los intereses de los desposeídos de poder, el término se toma como expresión de un cambio deseable, sin ahondar en las especificidades que tal cambio implica, es decir, sin precisar su significado.

Los usos de este concepto varían de acuerdo con las disciplinas que lo utilizan: la psicología, la antropología, la ciencia política, la educación, el derecho y la economía. Aunque han sido los estudios de la mujer y el

género, y particularmente el campo Mujer en el Desarrollo (MED) los que han utilizado el concepto como uno de los ejes de su discurso, tampoco hay en este campo consenso total en cuanto a su sentido, al punto que cuando se habla de empoderamiento hay que preguntar si se está haciendo referencia a lo mismo. El concepto usa como sustituto de integración, participación, autonomía, identidad, desarrollo y planeación (ver Batliwala y Kabeer, 1997), y no siempre referido a su origen emancipador. Lo usan agentes sociales tan disímiles como las agencias internacionales, los agentes del Estado, los fundamentalistas, los patronos y los empresarios, los educadores de variadas tendencias, los grupos de desarrollo comunitario del norte y del sur, los activistas sociales, los grupos alternativos y las mujeres en sus



2 El artículo de J. Rowlands en este libro señala que desde el inicio de los años ochenta se están llevando a cabo talleres sobre el empoderamiento en el Asia del Sur, al principio diseñados para los pobres, en general y, posteriormente, para las mujeres. Ejemplos de ello son la reunión sobre el empoderamiento de los pobres, que se llevó a cabo en 1983, y posteriormente varias reuniones sobre Educación y Empoderamiento de las Mujeres. En América Latina, aunque dentro de una amplia gama de talleres con las mujeres, es factible indicar que la preocupación por el empoderamiento ha estado presente, solo se registra en 1995 un taller con este nombre explícito y con metodología especializada, el cual fue convocado por el Colegio de Posgrados de México en Ciencias Agrícolas y la Universidad de Durham. Ver Alberti P. et. al. (1995).

3 Las autoras Srilatha Batliwala, Naila Kabeer, Stephanie Riger, Jo Rowlands, Margaret Schuler, Nelly Stromquist, Unicef: S.Longwe y R.Clarke y Kate Young, que se citan textualmente como referencia en este artículo puede consultarse en León, Magdalena (Ed.), Poder y Empoderamiento de las Mujeres, 1997, Bogotá, Tercer Mundo. Este artículo es una parte de la introducción a este libro.



varias posiciones dentro del movimiento.

La variabilidad del uso y contenido hace que el término empoderamiento, en sí mismo, tenga poco significado, por eso las teóricas feministas en la década de los años noventa han tratado de llenar este vacío. Wieringa y Young presentan posturas provocadoras para el uso del concepto de empoderamiento en relación con las mujeres y las relaciones de género. La primera autora señala que el concepto tiene significado «si es utilizado para la transformación social, según la concepción feminista del mundo». A renglón seguido intenta responder qué significan las palabras feminista y transformación para comprender la complejidad y el amplio espectro del concepto. Young indica que el empoderamiento para el feminismo implica «una alteración radical de los procesos y estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres como género».

El uso del término empoderamiento, por parte del feminismo, tiene sus raíces en la importancia adquirida por la idea de poder, tanto para los movimientos sociales como para la teoría de las ciencias sociales en las últimas décadas. En los años sesenta el discurso radical del movimiento por los derechos civiles para la población afroamericana en Estados Unidos identificó la búsqueda del «poder negro» como estrategia de reivindicación (ver Stromquist y Kabeer 1997). En la década siguiente, la ciencia social crítica y el Movimiento de Mujeres, particularmente su vertiente feminista, retoman y desarrollan este concepto.

La ciencia social crítica basó sus análisis en los trabajos de Gramsci (1971) y Foucault (1980), así como en la obra seminal para América Latina de Paulo Freire. Los dos primeros autores entienden el poder como una relación social. Gramsci recalcó la importancia de los mecanismos de participación en las instituciones y la sociedad en busca de un sistema igualitario, y Foucault planteó que el poder opera en todos los niveles de la sociedad, desde los interpersonales e íntimos, hasta los más altos escalones del Estado.

Las referencias a Freire, especialmente a su obra *La Pedagogía de los Oprimidos*

(1970), apelan a la discusión central de su trabajo sobre cómo puede transformarse la conciencia. Sus fundamentos teóricos son importantes para entender la dinámica del aprendizaje transformador y liberador, en cuanto llaman la atención sobre procesos mediante los cuales los oprimidos, hoy llamados excluidos, se liberan de las estructuras que limitan su participación social, intelectual y política. Este autor plantea un continuo que va desde la forma de conciencia no reflexiva, en que la persona es objeto y se encuentra sin capacidad de selección, a la visión de conciencia crítica, en la cual se pasa a una persona sujeto que se encuentra con la realidad y participa con capacidad de tomar decisiones y transformar (ver Schuler 1997). Los diferentes puntos en el continuo señalan los niveles de capacidad para objetivar la realidad y conocerla de manera crítica. La concientización es, por tanto, el paso de una forma de conciencia a la otra. El movimiento de educación popular de América Latina impulsado por Freire tiene por patrimonio intelectual la teoría de la ciencia social crítica con su sentido emancipador.

Es herencia de estos tres autores, quienes se basan en el pensamiento marxista, plantean que las relaciones de poder y las formas de conciencia son históricas y culturalmente condicionadas por las luchas sociales. Sin embargo, es preciso advertir que los autores mencionados no hicieron uso del concepto empoderamiento y que dentro de las relaciones de poder que tan ampliamente identificaron y discutieron no complementaron explícitamente las de género.

El Movimiento de Mujeres, en particular la segunda ola del feminismo, que tuvo su desarrollo a partir de los años setenta, permitió la aparición de diferentes grupos que impulsaron el uso del término empoderamiento y el debate alrededor de su significado. El campo conocido como Mujer en el Desarrollo (MED), expresión del feminismo liberal, se caracteriza por un rechazo a la visión reduccionista que sobre la mujer tenían las teorías del desarrollo bienestarristas. Si bien es cierto que la concepción sobre la mujer en las teorías de desarrollo ha cambiado en razón de los límites que el enfoque

del bienestar impone, los esquemas alternativos de antipobreza y necesidades básicas tampoco están exentos de limitaciones. Estos nuevos enfoques fueron muy pronto objeto de polémica dentro del movimiento feminista, en razón de las fallas que sus estrategias mostraron para lograr un progreso significativo del status de la mujer. El pensamiento de Maxine Molyneux (1994), Carolyn Moser (1991, 1993) y Kate Young (1991) estuvo en la vanguardia de las observaciones críticas, y sus aportes dieron paso a una reflexión diferente, al punto que en el campo de la Mujer en el Desarrollo se abrió una nueva clasificación que se llamó enfoque del empoderamiento.

Molyneux, Moser y Young participan en un debate surgido en la década de los años ochenta para evaluar e impulsar la planeación del desarrollo para la mujer (ver Batliwala, Kabeer, Rowlands, Unicef y Young, 1997). Los conceptos, intereses y necesidades prácticas y estratégicas son centrales en esta discusión, en la que se criticó al MED por ser un enfoque de arriba hacia abajo y al tipo de cooperación prevaleciente por no incluir una planeación de género. Molyneux plantea, dentro de un discurso sobre la subordinación, que los intereses de las mujeres no son homogéneos y establece la diferencia entre intereses prácticos y estratégicos. Estos últimos tienen como meta cambiar la subordinación o emancipar a la mujer, es decir, buscan una sociedad más igualitaria. Aunque no forman parte de la conciencia de las mujeres *per se*, tienen una estrecha relación con su formación, puesto que es indispensable una toma de conciencia para luchar por ellos.

Para Moser los intereses prácticos y estratégicos traducidos a la planeación para el desarrollo se vuelven necesidades. Junto con Young, su preocupación fue incorporar el género en la planeación. Young trasladó el lenguaje de lo práctico y lo estratégico al de la condición y posición de la mujer (ver Young 1997). La condición está referida a los aspectos materiales y prácticos requeridos para un

adecuado nivel de vida y la posición al status de la mujer en relación con el hombre. El problema para la planeación del desarrollo es que no diferencia entre estos dos niveles. Debido a que las urgencias del desarrollo convergen con las necesidades prácticas puede parecer que se están cubriendo las necesidades estratégicas de las mujeres o, lo que es lo mismo, que se está dando un cambio en la posición de los géneros. Young habla de necesidades prácticas y de intereses estratégicos, y para que estos se utilicen de manera dinámica presenta el concepto de potencial transformador, que hace referencia a que lo práctico se puede transformar en estratégico o tener capacidad o potencial para transformar las relaciones de género y las estructuras de subordinación. El potencial transformador también significa hacer que los avances sean sostenibles.

Estos debates en el campo del Género en el Desarrollo (GED) permitieron llevar la discusión un paso más adelante, en cuanto fue cada vez más claro que la intervención en lo estratégico implica tener en cuenta lo práctico, pero imprimiéndole un carácter político. Sólo en la medida que lo práctico sea estratégico puede considerarse como feminista. Surgió, entonces, la pregunta de cómo puede darse esta conversión,



qué medios y herramientas pueden utilizarse. Entre las respuestas a estos interrogantes, que aún no terminan, surgió la idea del empoderamiento como una manera alternativa de percibir el desarrollo, desarrollo que viene de abajo hacia arriba como un aporte de las bases. Todo esto implicó para el Movimiento de Mujeres hacer énfasis en la creación de conciencia y la organización.

En la discusión sobre los orígenes del uso del término empoderamiento en el Movimiento de Mujeres el texto más citado es, tal vez, el de Sen y Grown (1988) que se preparó para la tercera Conferencia Mundial de la Mujer en Nairobi en 1985. El documento fue traducido al español por el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, (Piem) del Colegio de México en 1988, con el título *Desarrollo, crisis y enfoques alternativos: perspectivas de la mujer en el Tercer Mundo*. Este texto proviene del feminismo académico y militante tercer mundista, pide transformaciones de las estructuras de subordinación de la mujer y cambios radicales en la sociedad. El concepto de empoderamiento aparece como una estrategia impulsada por el Movimiento de Mujeres del Sur, con el fin de avanzar en el cambio de sus vidas y generar un pro-

ceso de transformación de las estructuras sociales, aspectos que se señalan como objetivo último del Movimiento. Esta postura política considera el empoderamiento importante para el logro de visiones alternativas de las mujeres y, aún más, para que estas visiones se tornen realidades dentro de un proceso de cambios lentos de las relaciones sociales. El documento enfatiza la necesidad de la organización y del despegue de procesos democráticos y participativos que puedan contribuir al empoderamiento de las mujeres.

La trayectoria de las discusiones del uso del concepto empoderamiento en el Sur ha tenido repercusiones importantes en América Latina. En esta región, los debates del MED y GED se encontraron con el renacer del Movimiento Feminista en la década de los años setenta. A partir de este momento el Movimiento se ha expandido y diversificado. Se caracteriza por su heterogeneidad y sus diferentes vertientes han propuesto, de una manera u otra, que para lograr la transformación de la conciencia de las mujeres es necesario empoderarlas; sin embargo, no es motivo de este escrito la presentación del Movimiento de Mujeres en los países de la región y su relación con el empoderamiento. Es preciso señalar que la investigación sobre procesos de empoderamiento concretos es escasa. Esta es una tarea pendiente que tendría que iniciarse por la revisión de la floreciente literatura sobre el Movimiento de Mujeres y, además, emprender trabajos empíricos específicos sobre el empoderamiento a nivel de las mujeres como personas y grupos.

Relación entre poder y empoderamiento

El rasgo más sobresaliente del término empoderamiento es contener la palabra poder, de manera que su uso es un llamado de atención sobre las relaciones de poder o del poder como relación social. Son múltiples las formas de relacionarse con el poder. Rowlands dice que este condiciona la experiencia de las mujeres en un doble sentido: es fuente de opresión en su abuso y fuente de emancipación en su uso. Las relaciones de poder pueden, entonces, significar dominación, como también desafío y resistencia a las fuentes de poder existentes o servir para obtener control sobre ellas.

La idea de empoderamiento también se ha relacionado con una nueva noción de poder, basado en relaciones sociales más democráticas y en el impulso del poder compartido. Batliwala, de manera provocadora, habla de una nueva concepción del poder, a la que llama poder sustentable, aunque no desarrolla de manera



extensa su significado. Se puede, sin embargo, inferir que es un poder en el que las relaciones entre hombres y mujeres permitan integrar lo micro y lo macro, lo privado y lo público, lo productivo y lo reproductivo, y lo local y lo global. Esta nueva noción de poder también incluye una ética generacional que implica que el uso del poder mejore las relaciones sociales de las generaciones presentes y haga posibles y gratificantes las de las generaciones futuras.

Los artículos publicados en *Poder y Empoderamiento de las Mujeres* (1997) ayudan a comprender la idea de poder y su relación con el empoderamiento. Sobresale la importancia de las teorías sobre el poder de Foucault para el análisis feminista, puesto que si la razón de ser del feminismo es contribuir a la transformación de las relaciones de género basadas en el ejercicio del poder y, según Foucault, éste está presente en todos los niveles de la sociedad, entonces los cambios deben darse en todos los tipos de relaciones sociales. Wieringa resume el aporte de Foucault y lo complementa con ideas de Laurentis, así:

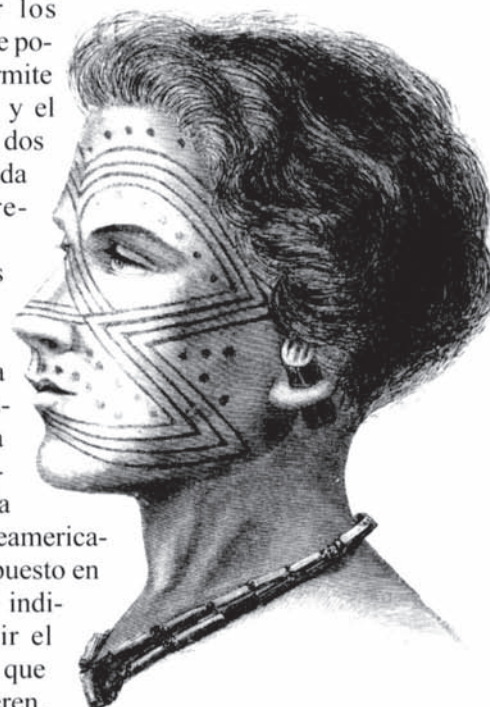
El poder opera desde las relaciones interpersonales hasta el nivel estatal. Las instituciones y estructuras del Estado son elementos localizados dentro de ciertas esferas del poder, cuyas concepciones se confunden en la compleja red de relaciones de fuerza. Los individuos también están atrapados en esta compleja red participando como actores que ejercen el poder y como objetos de los juegos de poder, constituidos por las esferas de poder en las que están atrapados mientras, al mismo tiempo, la configuran. La intencionalidad de las estructuras de poder no está atada a los individuos, en cuanto los juegos de poder adquieren su propia lógica. El poder, conceptualizado de esta forma debe ser visto como un aspecto inherente de todas las relaciones económicas, políticas, sociales y personales. Las relaciones de fuerza operando a distintos niveles están en conflicto permanente. La confrontación y la oposición son inherentes a este proceso, son efectos inevitables de los juegos de poder.

La visión multidimensional que Foucault tiene del poder difiere de las perspectivas dualistas, dicotómicas o binarias. Estas entienden el poder como el enfrentamiento entre opuestos: como algo interpersonal o como

estructural; con un sentido instrumental individual o con un sentido político colectivo; como estático, referido a la falta de poder, o como dinámico, en cuanto al poder de resistir o subvertir; como toma de decisiones en conflictos abiertos u observables o como supresión o negación de intereses, no sólo para la toma de decisiones, sino en la conciencia. Para romper estas oposiciones limitantes y reconciliar los dualismos surge la noción de poder como proceso, que permite mirar el empoderamiento y el desempoderamiento como dos caras de una misma moneda con sus múltiples interrelaciones.

Entre los dualismos mencionados, la distinción entre el poder individual y el colectivo es, quizás, la más penetrante. Riger sostiene una fuerte polémica con el concepto de empoderamiento manejado por la psicología comunitaria norteamericana, debido a que el énfasis puesto en los procesos cognitivos del individuo lleva a circunscribir el empoderamiento al sentido que los individuos le autoconfieren. Esta escuela resalta la autogeneración o capacidad de generar procesos o acciones tendientes a transformaciones individuales en las cuales el dominio y el control personal son la clave. En palabras de Young, es "hacer las cosas por sí mismo y tener éxito sin la ayuda de otro". Ello conduce a potenciar la capacidad para que los individuos sean más emprendedores empresarialmente.

Para Riger, el individualismo es un valor propio de la masculinidad que al resaltarse disminuye la importancia de la cooperación y hace perder vigencia a los valores de comunidad y vínculos con otros, más femeninos. El individualismo, que supone sujetos independientes, autónomos, seguros de sí mismos, y con un sentido de dominio y separación, deja de lado aspectos de influencia social, de derechos legales (ver Schuler, 1997) y de poder político. Desconoce las relaciones entre las estructuras de poder y las prácti-



cas de la vida diaria de individuos y grupos, ignora las estructuras sociales y desconecta a las personas del amplio contexto socio-político. Así reduce el alcance del empoderamiento a percepciones individuales, desconociendo la situación, tanto del contexto histórico que crea la conciencia de poder, como de los procesos que rodean al sujeto.

Una sensación de empoderamiento puede ser una mera ilusión si no se conecta con el contexto y se relaciona con acciones colectivas dentro de un proceso político. Para Riger (1997) es importante reconocer las percepciones individuales, pero no llegar al extremo de reducir el empoderamiento a la psicología cognitiva que ignora lo histórico y lo político. Young (1997) señala que el empoderamiento incluye, tanto el cambio individual como la acción colectiva. La relación entre el actor, su práctica social y la construcción de lo social se ve como ingrediente fundamental para entender el funcionamiento del poder. El empoderamiento como auto-confianza y auto-estima debe integrarse en un sentido de proceso con la comunidad, la cooperación y la solidaridad. Al tener en cuenta el proceso histórico que crea la carencia de poder se hace evidente la necesidad de alterar las estructuras sociales vigentes, es decir, de reconocer el imperativo del cambio. Si dejamos lo individual y lo comunitario como oposiciones caemos, según Riger, en el peligro de invertir el lema «lo personal es político», bandera del feminismo, en «lo político es personal».

Diferenciar los tipos de poder existentes es una herramienta para comprender los alcances del empoderamiento. Rowlands (1997), diferencia cuatro clases de poder, con base, en buena medida, en la obra de Lukes: *Power: A radical view* (1974). La primera clase -el poder sobre- es un poder suma cero, en el que el aumento de poder de una persona implica la pérdida de poder de otra. Los otros tres poderes, -poder para, poder con y poder desde dentro- se definen como poder suma positiva, debido a que el incremento de poder de una persona incrementa el poder total disponible. La exposición que sigue de estos tipos de poder

combina el trabajo de Rowlands con ideas aportadas por las otras autoras.

Poder sobre. El *poder sobre* es el más familiar y común y, en general, cuando se habla de relaciones de poder se piensa en este tipo. Representa la habilidad de una persona para hacer que otras actúen en contra de sus deseos: es la capacidad de un actor de afectar los resultados aun en contra de los intereses de los demás, es decir, es una capacidad interpersonal en la toma de decisiones. Este tipo de poder controlador suele manifestarse en la toma de decisiones en conflictos abiertos u observables, pero también puede estar presente en procesos en los que se suprimen algunos conflictos con el fin de evitar su discusión abierta, lo cual limita su aparición en las agendas. Cuando la relación se da en un conflicto observable, el poder está del lado de quien se impone en la decisión. El conflicto puede darse entre personas o entre grupos de cualquier tipo. Puede llegar a expresarse con violencia o fuerza, o tomar la forma de omitir u otorgar recursos para lograr lo deseado.

Según Batliwala (1997), las decisiones que confieren el *poder sobre* se toman con relación a bienes y recursos, que pueden ser materiales (físicos, financieros, de tierra, de agua, del cuerpo o del trabajo), intelectuales (conductas, información e ideas) o ideológicos (creencias, valores y actitudes).

El hecho de que en el tipo de *poder sobre* los conflictos no siempre son observables o públicos y las decisiones no siempre son visibles y transparentes es fundamental, puesto que llama la atención sobre lo siguiente: el poder no sólo se da en la toma de decisiones sino también en lo suprimido, en aquello que no se toma en cuenta en la decisión y ni siquiera entra en la negociación. Así que el *poder sobre* también se expresa en la capacidad de decidir sobre qué se decide. En este caso no se observa el conflicto porque no se permite que se manifieste. No tomar decisiones, dejar de hacer algo, no objetar, también implica la presencia del poder, a esto se le denomina poder invisible. Riger, 1997 (quien cita a Hollander y Offerman) explica que ello significa que el poder puede ser de dominación implícita o explícita. Así coerción, manipulación e información sesgada o



falsa también son espacios del *poder sobre* caracterizados por no permitir el surgimiento del conflicto gobierno.

Lukes habla de otra dimensión del *poder sobre*: presente cuando hay tensiones latentes debido a la negación de intereses reales aunque éstos no sean reconocidos por las personas involucradas. A diferencia de los tipos de poder sobre, referidos atrás, en este caso los intereses no son fácilmente identificables, al punto que se puede ser inconsciente de sus propios intereses. Kabeer (1997) lo expresa así: "El interés puede suprimirse no sólo en la arena para la toma de decisiones (poder sobre) sino en la arena de la conciencia de las personas involucradas... Esta noción de poder se basa en la idea de que el comportamiento de los grupos es esencialmente estructurado y modulado por los patrones culturales y por las prácticas institucionales. Los actores (dominantes y dominados) pueden ser inconscientes de las dimensiones opresivas e incapaces de imaginarse en tomar alternativas de ser y tener". Young (1997) indica que "la falta de poder, no sólo impide que aquellos que carecen de poder puedan ubicar en la agenda sus demandas sino que, con frecuencia, hace imposible la articulación de estas demandas". Esta forma de poder se da sobre aspectos no discernibles en la superficie, pero que son elementos de insatisfacción latente. Este tipo de *poder sobre* es el más penetrante porque evita la expresión del conflicto y hace imposible que se conciba una situación diferente: el *statu quo* se ve como la expresión natural o divina de las cosas y, por tanto, no se considera posible su transformación.

La segunda ola del feminismo en América Latina negó, durante un período largo, la discusión sobre el poder. En ello estaba implícita la idea que sólo existía el *poder sobre*, lo que llevó a no reconocer las relaciones de poder dentro del Movimiento y a entender la po-

sición de las mujeres en la sociedad, sobre todo, como de víctimas y carentes de poder. En el IV Encuentro Feminista Latinoamericano celebrado en Taxco (México) en 1987 se discutieron, por primera vez en forma abierta, los mitos que habían guiado las prácticas políticas del Movimiento y que representaban obstáculos externos y trabas internas para su accionar. El mito, que encabeza la lista, se expresó como «A las feministas no nos interesa el poder». Ello implicó un llamado a reconocer el ejercicio del poder en una doble dirección: en las actividades desarrolladas dentro del Movimiento y como recurso de transformación. Según Martha Lamas, el reconocimiento de este mito permitió «la crítica sobre el manejo negador y victimizado que hacemos las feministas del poder y la denuncia sobre la idealización de nuestra práctica que, aunque pretendemos diferente, en la realidad la mayoría de las veces se da de una manera atrasada, arbitraria y manipuladora».

Al aceptar el *poder sobre* se abre la posibilidad de poner resistencia o de manipularlo a su favor, disminuyendo así el sentido victimizante. La discusión de Taxco inició un proceso en este sentido en el Movimiento

de Mujeres de Latinoamérica, lo que también ha permitido pensar en la existencia de otras formas de poder.

Poder para. Este poder sirve para incluir cambios por medio de una persona o grupo líder que estimula la actividad en otros e incrementa su ánimo. En esencia, es un poder generativo o productivo, aunque puede haber resistencia y manipulación. Permite compartir el poder y favorece el apoyo mutuo. Es importante para que se expresen los potenciales y se logre construir, individual o colectivamente, la propia agenda. Es un poder creativo o facilitador que abre posibilidades y acciones sin dominación, es decir, sin uso del poder sobre. Su resultado es la generación de un amplio rango de alternativas y potencialidades humanas.



Poder con. Este poder aprecia especialmente cuándo un grupo presenta solución compartida a sus problemas. Se refiere a que el todo puede ser superior a la sumatoria de las partes individuales.

Poder desde dentro o poder del interior. Este poder representa la habilidad para resistir el poder de otros, mediante el rechazo a las demandas indeseadas. Ofrece la base desde la cual construir a partir de

sí mismo. Incluye el reconocimiento y análisis de los aspectos por medio de los cuales se mantiene y reproduce la subordinación de las mujeres, lo cual se logra con base en la experiencia. Es el poder que surge del mismo ser y no es dado o regalado.

La mujer ha sido objeto, principalmente, de las diferentes clases de poder sobre, en particular, del poder latente e invisible y es por ello que se dice que está en situación de desempoderamiento.

Pero no podemos decir

que la mujer ha carecido de poder sino, más bien, que su situación social expresa poco poder y que el que ostenta se da dentro de limitaciones sociales muy rígidas. Es el caso del poder de lo privado y en la familia. Empoderar a la mujer con una nueva concepción de poder es apoyar procesos que generen poder tipo suma positivo.

Pero ¿es posible empoderar a los otros? ¿Es la noción de empoderamiento a otros contradictoria en el concepto mismo? Estas preguntas no tienen respuesta sencilla. Las teóricas feministas en la década de los años noventa, interesadas en darle contenido analítico y metodológico al concepto, coinciden en que el empoderamiento es un proceso que se manifiesta en diferentes escenarios. Stromquist habla de fases, Unicef, de niveles en espiral, Wieringa, de esferas o partes de una matriz, y Roland, de dimen-

siones. Los diferentes escenarios están interconectados, aunque en cada uno el empoderamiento significa algo diferente. Los logros alcanzados en un campo facilitan el éxito de otros distintos.

Los avances en la conceptualización han significado la búsqueda de estrategias holísticas para el empoderamiento y, con ello, se ha enfatizado que no hay fórmula mágica o diseño infalible, que no hay receta única, ni modelo prescriptivo. El empoderamiento no es un proceso lineal con un inicio y un fin definidos de manera igual para las diferentes mujeres o grupos de mujeres. El empoderamiento es diferente para cada individuo o grupo según su vida, contexto e historia, y según la localización de la subordinación en lo personal, familiar, comunitario, nacional, regional y global.

Hay, también, coincidencia entre las autoras en plantear que el empoderamiento representa un desafío a las relaciones de poder existentes y que busca obtener mayor control sobre las fuentes de poder. Se señala que el empoderamiento conduce a lograr autonomía individual, a estimular la resistencia, la organización colectiva y la protesta mediante la movilización. En suma, los procesos de empoderamiento son, para las mujeres, un desafío a la ideología patriarcal con miras a transformar las estructuras que refuerzan la discriminación de género y la desigualdad social. El empoderamiento, por tanto, se entiende como un proceso de superación de la desigualdad de género. Se busca que las mujeres reconozcan que hay una ideología que legitima la dominación masculina y que entiendan que esta ideología perpetúa la discriminación. Si la subordinación ha sido vista por la ideología patriarcal como natural es difícil que el cambio parta espontáneamente de la condición de subordinación. En este sentido, el empoderamiento es inducido y de allí la importancia de crear conciencia de la discriminación de género. Ello significa que las mujeres modifiquen la imagen de sí mismas y las creencias sobre sus derechos y capacidades y desafíen los sentimientos de inferioridad. Facilitar las condiciones que permitan o induzcan estos cambios es el papel de los agentes externos.



Debido a que el empoderamiento tiene significados diferentes en cada escenario y es diferente para cada individuo o grupo se requiere una buena dosis de exploración empírica de los detalles prácticos del empoderamiento. Una mayor preocupación por la investigación y la sistematización de experiencias es parte de la agenda para aumentar el potencial del empoderamiento como herramienta de análisis y como instrumento de cambio. Para el Movimiento de Mujeres de América Latina es necesario tener una comprensión más clara de los procesos de empoderamiento y de las condiciones bajo las cuales ocurre.

Hay que tener en cuenta también que el empoderamiento de las mujeres representa un desafío para las relaciones familiares patriarcales o un desempoderamiento de los hombres o pérdida de la posición privilegiada en que los ha colocado el patriarcado. Kannabiran, citada por Batliwala (1997) señala que "el empoderamiento ha ocurrido cuando cruza el umbral del hogar². Ello significa que se produce un cambio en la dominación tradicional de los hombres sobre las mujeres, en cuanto a control de sus cuerpos, su sexualidad, su movilidad, el abuso fi-

sico y la violación sin castigo, el abandono y las decisiones unilaterales masculinas que afectan a toda la familia.

Visto de otra manera, el empoderamiento de las mujeres libera y empodera a los hombres en lo material y lo psicológico, ya que la mujer logra acceder a recursos materiales en beneficio de la familia y la comunidad, y entran a compartir responsabilidades, y también debido a que se permiten nuevas experiencias emocionales para los hombres y los libera de estereotipos de género. En suma, el empoderamiento de las mujeres en relaciones cercanas implica, no sólo cambio de los comportamientos y experiencias de ellas, sino de su pareja y de los otros.

El empoderamiento, como concepto de la teoría y práctica del feminismo, lo resumimos, de acuerdo con Rowlands (1997), en que tiene "un potencial para ser utilizado en la planeación del desarrollo, de manera que garantice que las necesidades de las mujeres sean abordadas. Para ello tiene que ser definido con precisión, tanto en los términos que constituyen el poder como de las especificidades del proceso. Sólo así es un concepto útil como herramienta de análisis y planificación".



BIBLIOGRAFIA

Alvarez E. Sonia (próximo a publicarse) *"Latin American Feminisms 'g Global: trends of the 1990 and challenges for the New Millennium"*.

Batliwala Srilatha, 1997. «El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos a partir de la acción», en *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*, León, Magdalena, Bogotá, Tercer Mundo.

Beneria Lourdes, 1995. *Los costes sociales del ajuste estructural en América Latina. ¿Está superada la crisis?*, en *Mientras Tanto*, Barcelona, No. 61.

Cook Rebeca J., 1977. *Los derechos de las mujeres, perspectivas nacionales e internacionales*, Bogotá, Profamilia.

Davis Kathy. Leijenaar Monique y Oldersma Martine (Ed.), 1991, *The Gender of Power*, London: Sage Publications.

Freire Paulo. *La pedagogía de los oprimidos*, 1986, México, Siglo XXI.

Foucault Michel, 1972. *The Archaeology of Knowledge*, New York, Pantheon.

Foucault Michel, 1980. *Power/Knowledge: selected interviews and other writings 1971-1977*, New York, Pantheon.

Gramsci A., 1971. *Selections from the Prison Note books*, London, Lawrence and Wishart.

Kabeer Naila, 1994. "Empowerment from Below: learning from the Grassroots", en *Reversed Realities. Gender Hierarchies in Development thought*, London, Verson.

_____. 1997. "El empoderamiento desde abajo: aprendizaje desde las organizaciones de base", en *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*, León, Magdalena (Ed.), Bogotá, Tercer Mundo.

Lamas Martha. 1977. "De la A la Z", una experiencia de alianza feminista, México (Inédito).

Laurentis Teresa de, 1987. *Tecnologies of gender, essays on Theory, film and fiction*, London, MacMillan.

Leon Magdalena, 1994. *Mujeres y participación política: avances y desafíos en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo.

_____. 1997. "Un cambio cualitativo: el concepto de género en el desarrollo", en *Memorias del Octavo Congreso de Sociología*, Cali, Universidad del Valle.

_____. 1997. "El Empoderamiento en la teoría y la práctica del feminismo", en *Poder y empoderamiento de las mujeres*, León, Magdalena (Ed.), Bogotá, Tercer Mundo.

Longwe S. y Clarke R. 1997. "El marco conceptual de igualdad y empoderamiento de las mujeres", en *Poder y empoderamiento de las mujeres*, León, Magdalena (Ed.), Bogotá, Tercer Mundo.

Luke S., 1974. *Power: A Radical View*, London Macmillan.

Moliner María, 1986. *Diccionario de uso del español A-G*, Madrid, Editorial Gredos.

Molyneux Maxine, 1994. "¿Movilización sin emancipación? los intereses de la mujer, Estado y revolución en Nicaragua", en *Desarrollo y sociedad*, No.13, Bogotá, Cede.

Moser Caroline, 1991. «Planeación de género en el tercer Mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género», en Guzmán et al. (Ed.) *Una lectura: género en el desarrollo*, Lima, Flora Tristán y Entre Mujeres.

Moser Caroline, 1993. *Planificación de género y desarrollo. Teoría, práctica y capacitación*, Lima, Flora Tristán.

Portocarrero Patricia, (Ed.), 1990. *Mujeres en el desarrollo: avances y propuestas*, Lima, Flora Tristán.

Portocarrero y Ruiz Bravo Patricia, 1990. *Mujeres y desarrollo*, Madrid, Iepala y Flora Tristán.

Riger Stephanie, 1997. "¿Qué está mal con el empoderamiento?", en *Poder y empoderamiento de las mujeres*, León, Magdalena (Ed.), Bogotá, Tercer Mundo.

Rowlands JO. 1997. "Empoderamiento y las mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo", en *Poder y empoderamiento de las mujeres*, León, Magdalena (Ed.), Bogotá, Tercer Mundo.

Schuler Margaret, 1997. "Los derechos de las mujeres como derechos humanos: la agenda internacional del

empoderamiento", en *Poder y empoderamiento de las mujeres*, León, Magdalena (Ed.), Bogotá, Tercer Mundo.

Sen Gita y Grown Karen, 1988. *Desarrollo, crisis y enfoques alternativos: perspectivas para la mujer en el Tercer Mundo*, México, El Colegio de México, Piem.

Stromquist Nelly, 1995. "The Theoretical and Practical Bases for Empowerment", en Medel Carolyn (Ed.) *Women, Education and Empowerment: Pathways Toward Autonomy*, Hamburgo, Unesco.

_____. 1997 "En la búsqueda del empoderamiento: contribución desde la educación", en *Poder y empoderamiento de las mujeres*, León, Magdalena (Ed.), Bogotá, Tercer Mundo.

Unicef, 1994. *Paquete de capacitación de Unicef sobre igualdad de género y adquisición de poder de las mujeres*, New York, Unicef.

Varias autoras, 1987. "Del amor a la necesidad", *Revista FEM*, Año 11, No.60 Dic.

Venier Martha Elena, 1996. *Por qué "apoderar"*, Boletín 67., México, El Colegio de México, mayo-junio.

Wieringa Saskia, 1997. "Una reflexión sobre el poder y la medición del empoderamiento de género del PNUD", en *Poder y empoderamiento de las mujeres*. León, Magdalena (Ed.), Bogotá, Tercer Mundo.

Young Kate., 1991. "Reflexiones sobre cómo enfrentar las necesidades de las mujeres" en Guzmán et al. (Ed.) *Una nueva mirada: género en el desarrollo*, Lima, Flora Tristán y Entre mujeres.

Young Kate, 1993. «Planning From a Gender Perspective: Making a world of Difference», en *Planning Development with Women: Making a world of Difference*, Young Kate, London, Macmillan.

_____. 1997. "El potencial transformador de las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y el proceso de planificación", en *Poder y empoderamiento de las mujeres*, León, Magdalena (Ed.), Bogotá, Tercer Mundo.



VIVIENDA DE INTERÉS SOCIAL
AVP ASOCIACION
DE VIVIENDA

LA NATURALEZA
NOS MUESTRA LA VÍA,
TODOS NUESTROS PROYECTOS
LO EXPRESAN.

Av. 39 No. 14 - 66 • Tels.: 285 2970 - 245 3382 - 287 2213
Fax: 288 3281 • Santa Fe de Bogotá

Maruja Barrig
Investigadora peruana,
especializada en el área
de mujer y género.

La larga marcha: movimiento de mujeres en Colombia*

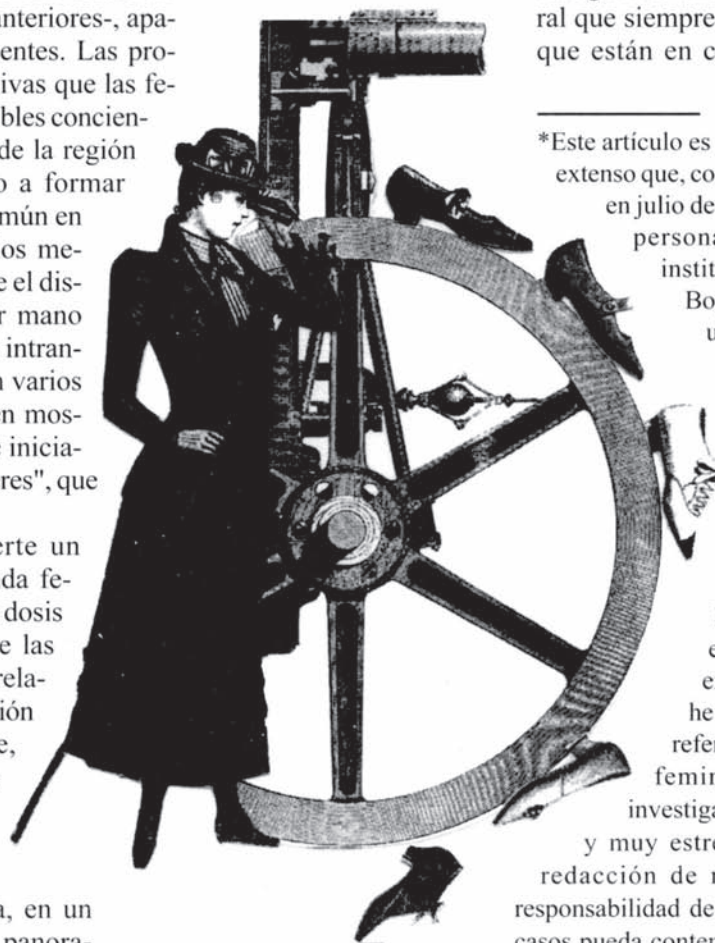
Maruja Barrig

Tanto el feminismo como el movimiento de mujeres en América del Sur -si se les mira con la nostalgia de las masivas movilizaciones de décadas anteriores-, aparecen debilitados y evanescentes. Las propuestas originales y subversivas que las feministas agitaron en las apacibles conciencias de hombres y mujeres de la región lentamente han comenzado a formar parte de un cierto sentido común en los espacios urbanos y en los medios de comunicación. Desde el discurso oficial se suele echar mano de las que fueron consignas intransigentes del feminismo y, en varios países, los gobiernos parecen mostrar una mayor capacidad de iniciativa en los "temas de las mujeres", que el movimiento mismo.

Con matices, se advierte un desdibujamiento de la agenda feminista y también una fuerte dosis de «realismo político» entre las mujeres de la región en sus relaciones de cabildeo y negociación con el Estado. No obstante, saludablemente, núcleos de feministas en diversos países sudamericanos han iniciado una reflexión de su práctica y de su trayectoria, en un intento de recuperar en un panora-

ma social y económico distinto a los tiempos en que surgieron los primeros grupos- las estrategias de transformación política y cultural que siempre las animaron. Los estudios que están en curso y de los cuales se da

*Este artículo es una síntesis de un informe más extenso que, con el mismo título, fue redactado en julio de 1997, luego de entrevistar a 55 personas de 23 distintos espacios institucionales en las ciudades de Bogotá, Cali y Medellín. Gracias a un apoyo de investigación de la Fundación Ford, realicé un diagnóstico en Chile y otro en Colombia sobre el movimiento de mujeres en los últimos años, sus vínculos con el Estado y las corrientes feministas que activan en el campo de la Salud y Derechos Reproductivos. Por razones de espacio y por la solicitud explícita de la Revista Foro, sólo he resumido la sección descriptiva referida al Movimiento de Mujeres/ feminista en la región. Ambas investigadoras hemos trabajado juntas y muy estrechamente en el proceso de redacción de nuestros informes. Pero la responsabilidad de los errores que mi estudio de casos pueda contener, es absolutamente mía.



cuenta en la primera nota a pie de página de este artículo pretenden contribuir en ese empeño.

En notorio contraste con una relativa estabilidad económica, Colombia es un país de sobresaltos políticos estigmatizado por la notoriedad de la violencia. Este sello suele ocultar la laboriosidad de sus gentes, los compromisos con el país de distintos actores sociales, y una resistente capacidad organizativa y propositiva de la sociedad civil en donde el movimiento de mujeres tiene un papel destacado.

Por esas peculiaridades es tarea difícil una aproximación que dé cuenta de los complejos procesos por los que las organizaciones femeninas y feministas han transitado en las dos últimas décadas: un leve giro en el caleidoscopio de la realidad colombiana puede modificar completamente, las siguientes líneas son tributarias de las contradicciones y subjetividades, tanto de las personas entrevistadas, como de quien las escribe. En la descripción que continúa, las opiniones textuales de algunas de las personas entrevistadas aparecen en letra cursiva.

El movimiento: un largo y accidentado camino

En Colombia recayó la responsabilidad de ser el país huésped del I Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en 1981. Quienes historian los desarrollos de estos eventos que se han sucedido en la región durante 16 años¹ identifican en esa primera reunión las tensiones que habrían de impregnar los encuentros posteriores: entre las feministas autónomas y las militantes de partidos, entre las prioridades por la revolución y las urgencias feministas, entre las mujeres populares y las de sectores medios.

El asumir la responsabilidad de una tarea que, en su realización, involucraría a unas 250 mujeres de la región supuso la existencia previa de núcleos feministas en Colombia que organizaran los contenidos y ejecutaran las acciones operativas para garantizar el éxito del evento. En efecto, desde fines de los años de 1970, grupos

de mujeres en Medellín, Cali y Bogotá se reunían informalmente en núcleos de reflexión y de activismo; de ese tiempo datan las primeras publicaciones feministas de esta "segunda ola" del movimiento y también el impulso que feministas militantes de izquierda trataban de imprimir en sus organizaciones. Las militantes políticas participaron inicialmente en la coordinadora que desde 1980, tenía a su cargo la organización del I Encuentro.

La socióloga Jaramillo, en su texto ya citado, refiere que algunos grupos de la Coordinadora comenzaron a cuestionar lo que se llamó el "carácter amplio" del Encuentro, perfilándose dos posiciones: una que optaba por una reunión de mujeres interesadas en avanzar en el debate del feminismo, y otra que esperaba una confluencia amplia de feministas, militantes de partido, sindicalistas, etc. La primera posición se impuso y el acuerdo fue no aceptar las inscripciones de militantes partidarias. Situación que literalmente en la puerta del evento, el primer día, fue revertido por presión de las colombianas que eran militantes políticas, con la ayuda de otras latinoamericanas.

Conflictos de este corte habrían de reproducirse posteriormente en Perú y Brasil, por ejemplo, sedes de los siguientes encuentros; pero lo que se ha querido poner de manifiesto en este recuerdo es cómo en esa ocasión se vislumbraban ya algunas de las características del movimiento feminista/ movimiento de mujeres en Colombia que persisten hasta la fecha: descentralización de núcleos organizativos, grupos informales/ vo-



¹"Feminisms in Latinamerican: From Bogota do San Fernando" Nancy S. Sternbach, Marysa Navarro, Patricia Chuchryk & Sonia Alvarez, en *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*, Arturo Escobar y Sonia Alvarez, eds. Westview Press, Colorado 1992. Pp.: 207-239. Sobre la realización del I Encuentro ver también "Feminismo y Luchas Políticas: Anotaciones sobre la Doble Militancia" de Luz Jaramillo, en *Debate sobre la Mujer en América Latina y el Caribe*. Tomo I, La realidad colombiana, Magdalena León, editora, Acep, Bogotá 1982, Pp.: 176-189.

luntarios de mujeres, organizaciones populares/ gremiales femeninas de diverso sello, etc. Descriptivamente algunos de los rasgos sobresalientes del movimiento de mujeres podrían ser los siguientes:

- Feminismo con presencia regional: En Colombia se registra una efectiva descentralización de las inquietudes e ideas feministas. Como ya se señaló, desde fines de la década de los 70 hasta la actualidad existen grupos de mujeres activistas que persistentemente alientan el debate y el movimiento en diversas regiones del país. Además de Cali y Medellín, han surgido también núcleos y/u ONGs con programas dirigidos a las mujeres en otras ciudades como Manizales, balancea el peso de Bogotá que, pese a que sigue detentando una mayor visibilidad, no es tan gravitante como lo es el movimiento feminista en las capitales de Perú y Chile, por ejemplo, en contraste con sus provincias.

Esta presencia del movimiento de mujeres a nivel regional se expresa también, con sus particularidades, en el activismo de las redes de carácter local y en su integración a coordinaciones nacionales.

- Múltiples formas de expresión: el movimiento de mujeres en Colombia discurre en varios canales organizativos, algunos en actividad permanente, otros que se reaniman según las coyunturas, cubriendo varios sectores de la población. Así existen organizaciones de las Madres Comunitarias; de las campesinas e indígenas (Anmucic, Onic) y varios grupos de mujeres afro-colombianas; la CUT, la más importante central de trabajadores cuenta con una secretaría femenina a nivel central y secretarías femeninas a niveles regionales. Las asociaciones de mujeres en las poblaciones de Bogotá o en pequeños distritos a nivel nacional, agrupados, sea por proyectos productivos o en tareas de prevención de salud son innumerables.

El mundo no gubernamental, de otro lado, abarca un espectro más amplio que el de las ONGs "clásicas". Se calcula que en Colom-

bia existen casi unas seis mil organizaciones no gubernamentales, con una extendida capa de voluntariado y filantropía. Las feministas no son una excepción, pues mujeres de sectores medios se organizan en grupos voluntarios de activistas, de dimensiones pequeñas, que son convocadas y participan en varias acciones del movimiento. Estas organizaciones de activistas tienen, en algunos casos, varios años de funcionamiento y se presentan en muchas ciudades del país.

A diferencia de otros países de la región, en Colombia las ONGs no han sido el canal principal de expresión del movimiento feminista. Esta situación, que amplía el abanico de la diversidad y lo enriquece, en ocasiones podría generar tensiones, producto de las desconfianzas de las feministas independientes o de activistas de organizaciones populares², respecto de las funcionarias de organizaciones no gubernamentales: "desconfianzas por el poder que significa contar con un proyecto financiado, o por los mayores contactos que se tienen desde las ONGs y la mayor disponibilidad de tiempo", como señaló una entrevistada que no trabaja en una ONG.

- Creciente articulación: Como ya se señaló, en Colombia existen redes de mujeres a nivel nacional y diversas instancias de coordinación locales. Uno de los ejes aglutinadores del movimiento en la década presente fue la participación e incidencia políticas en el espacio de la Asamblea Constituyente, articulación que posteriormente daría origen a la Red Nacional de Mujeres. De otro lado, un tema como el de la salud y los derechos reproductivos insinúa también una buena dosis de activismo y su respectiva red nacional.



² En el proceso de movilización por la IV Conferencia de la Mujer en Colombia parecen haberse evidenciado los conflictos que Sonia Alvarez tipifica como la "Onguización" del movimiento de mujeres. Ver su texto "Latin American Feminism "Go Global": Trends of the 1990s and Challenges for the New Millenium", ms. Universidad de California en Santa Cruz, 1996.

La descriminalización del aborto ha sido una antigua bandera del movimiento feminista en Colombia. En su artículo ya citado, Luz Jaramillo recuerda que una consigna de las feministas a fines de los 70 era el "aborto libre y gratuito", lema agitado por la candidata presidencial de izquierda Socorro Ramírez en la campaña electoral de 1977 y retomado en la movilización feminista alrededor de la presentación de un proyecto para modificar la legislación sobre aborto de parte de una parlamentaria liberal en 1979. En el período reciente se han presentado hasta cinco proyectos de ley para despenalizar el aborto, aunque sin resultados satisfactorios.

Las redes temáticas o sectoriales, tanto a nivel nacional como regional, pueden potenciar el trabajo individual de las organizaciones y en esto parece residir el valor que se les asigna. En contraste, varias de las personas consultadas para este estudio subrayaron la poca organicidad que algunas redes tienen en Colombia y alertaron sobre la posible instrumentalización de un andamiaje frágil sobre el cual se encaraman protagonismos, no del todo legitimados. De otro lado, como señaló una de las personas entrevistadas, "las redes están haciendo ahora un trabajo "hacia adentro" y por sus especialidades temáticas tienen poca capacidad para hacer aportes a los problemas urgentes del país, como la pacificación, por ejemplo".

Pese a lo anterior, esta articulación creciente permite en el movimiento de mujeres y feminista colombiano una interesante concertación en las campañas que se proponen, como la de "Mujeres de Colombia en ruta pacífica para la resolución de los conflictos" que se inició en 1997 como una acción de protesta por la situación de violencia y que ha mantenido activas a más de 40 organizaciones femeninas.

Para una de las personas entrevistadas esto no es suficiente, pues "el movimiento" no ha encontrado espacios de agenda concertada para el largo plazo, las concertaciones sólo surgen en las coyunturas. Esto tiene que ver con la dificultad para aglutinar la diversidad de situaciones de las mujeres del movimiento y con la incapacidad de reconocer los liderazgos, agota mucho tener que estar enfrentando los "protagonismos".

- Las colombianas somos muy "peleonas": desde afuera, algunas veces se advierte el movimiento feminista colombiano atrapado en conflictos internos que suelen ventilarse públicamente y, en ocasiones, erosionan la confianza. Una hipótesis inicial de este diagnóstico relacionaba esta situación con los rezagos de la cultura política de la izquierda latinoamericana que, hasta hace poco tiempo, se inclinaba a la confrontación



antes que a la búsqueda de consensos. Si bien el feminismo en la región fue integrado inicialmente por militantes de partidos de izquierda³, en Colombia algunos de éstos tuvieron un fuerte sesgo de clandestinidad, lo cual habría exacerbado una actitud de suspicacia permanente entre algunas feministas⁴.

3 Una aproximación interesante sobre este tema se encuentra en "Marxism, Feminism and the Struggle for Democracy in Latin America" de Norma S. Chinchilla, en *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*, Arturo Escobar & Sonia Alvarez, eds. Westview Press. Colorado 1992. Pp.: 37-51.

4 Según Daniel Pecaú, investigador de la realidad colombiana, la desconfianza (y el temor a la delación) se han instalado en el cotidiano del país y a todos los niveles.



Un cierto halo "conspirativo" es aún detectable en el movimiento. Para varias de las personas entrevistadas las causas habría que buscarlas en la idiosincrasia del país y en los rasgos violentistas que se manifiestan en todos los terrenos: existiría una cultura de la intolerancia, del no reconocimiento del "otro" diferente ni de la posibilidad de diversas posiciones. Para otras personas sucede simplemente que "las colombianas somos muy extrovertidas y más democráticas que en otros países, porque nuestro movimiento parte de la diversidad, es un movimiento muy plural, y las tensiones son un indicativo positivo de esta democracia y pluralidad".

Algunas entrevistadas sugirieron que las tensiones en el movimiento de mujeres surgen principalmente en Bogotá y no en el resto del país y, en segundo lugar, que "el problema siempre se ha dado por el protagonismo y por los recursos"⁵. Esta última afirmación fue reiteradamente señalada en el curso de las entrevistas realizadas. "Este país siempre ha sido un país de muchos caciques y de pocos indios", concluyó una feminista.

Con optimismo, una feminista señaló que si este problema era visible es porque "nosotras las colombianas decimos las cosas abiertamente, somos más "peleonas" que las otras latinoamericanas". Mientras que otra entrevistada apuntó, más reflexivamente, que "acá los problemas no se discuten, no hay documentos ni historia sobre el movimiento de mujeres que hubieran permitido ventilar las diferencias y entonces, toda el agua sucia ha quedado por debajo. Las desconfianzas no se solucionan porque nunca hemos discutido políticamente".

- Las académicas y las activistas: en otra situación también contrastante con otros países de la región, el activismo feminista colombiano parecería- hasta hace poco tiempo tener pocas articulaciones con las "académicas" o feministas fundamentalmente abocadas a la investigación. Pese a la excelencia de sus centros de estudios, la investigación feminista colombiana quedó un poco a la zaga en la difusión de sus productos entre colegas de Latino América⁶. Pero junto con esto, las activistas reconocen que "no hicimos reflexión, no sistematizamos y tenemos poca productividad". Y que, en efecto,

ha existido poca confluencia de espacios entre los activistas y quienes producían investigaciones: "nosotras hemos tenido una línea militante muy fuerte y entonces era imposible ver a una académica en alguna marcha del movimiento, cuando teníamos reuniones, ellas (las académicas) nos hacían "trizas" en las discusiones y nosotras entonces les decíamos: ¿Y ud. cuándo ha estado en Ciudad Bolívar?".

"Nosotras hemos desconfiado de algunas mujeres que hacían investigación," subrayó una entrevistada, "y que estudiaban a las mujeres como si fueran "las otras" y además ridiculizando a las feministas. Entonces, la capacidad de encuentro ha sido nula. No nos quedaba claro cuál era el compromiso político de la academia". En las entrevistas realizadas se detectaron aún situaciones de desconfianza y/o de una brecha entre el activismo militante y las feministas académicas, lo cual podría restar contenido y fuerza a las argumentaciones y demandas de las activistas y, de otro lado, aislar a las investigadoras. "A diferencia de otros países, indicó una entrevistada, quienes fundaron el movimiento en Colombia no fueron las activis-

5 A diferencia de Perú, Chile o Brasil en donde surgieron varias ONGs de mujeres o feministas casi simultáneamente (redistribuyendo entre varias organizaciones los "afectos o desafectos" del movimiento), en Colombia la Corporación Casa de la Mujer, fundada en 1982, se ha mantenido casi como la única ONG feminista, gravitando significativamente en la dinámica del movimiento y hasta hace pocos años, sin un "contrapeso" de otra institución o grupo de mujeres. En 1996, el Congreso Nacional le otorgó a la Casa de la Mujer, la Orden del Congreso de Colombia en el grado de Comendador, en reconocimiento a su trabajo por el movimiento de mujeres.

6 Fue ampliamente reconocido el papel editorial asumido por Magdalena León de Leal en un pionero y, hasta hace poco, solitario esfuerzo. Un resumen de la reciente producción académica feminista en Colombia se encuentra en "Los Estudios de Género en la Universidad Nacional" de Yolanda Puyana, *En Otras Palabras*, revista especializada del Grupo Mujer y Sociedad, Promujer y la Corporación casa de la Mujer, No. 1, julio-diciembre 1996, Santafé de Bogotá.

tas y también las académicas, sino mujeres que estaban fuera del quehacer académico. La producción académica (feminista) surgió después del activismo, cuando ya estábamos todas peleadas".

Lo anteriormente descrito está cambiando. Muestras de eso son varias iniciativas: Por un lado, el Grupo Mujer y Sociedad surgido hace unos años en la Universidad Nacional e integrado por investigadoras y catedráticas, conjuntamente con dos ONGs (La Corporación Casa de la Mujer y Promujer) ha iniciado en 1996 la edición de una revista semestral de ensayos. Por otra parte, el Programa de Estudios de Género Mujer y Desarrollo de la Universidad Nacional, a la par que desarrolla cursos de pre-grado y maes-

tría cuenta con dos espacios de confluencia; la Red sobre Mujer y Política, que permite un acercamiento entre investigadoras, sindicalistas, concejalas, etc. y la Red de Masculinidad que es una instancia de estudios y reflexión abierta.

Aunque no formalizados en el dictado de cursos, tanto la Universidad de Antioquia como la Universidad del Valle (Cali) cuentan con Centros de Estudios de Género, que convocan a profesoras de diversas disciplinas y que suelen realizar acciones conjuntas con grupos de activistas de Cali y Medellín.

- El Estado, un "contratista no/controlista". Si se compara con algunos países de la región, el Estado colombiano aparece, tanto a nivel del gobierno central como regional y local, como uno de los más activos en la contratación de organismos no gubernamentales para la consecución de diverso tipo. Si cumplen el perfil y requisitos técnicos, los grupos de mujeres no son ajenos a esta relación contractual con dependencias públicas.

Como aseguraron algunas de las personas entrevistadas, de varias formas el discurso feminista, la movilización de mujeres en diversas coyunturas, la influencia de los eventos internacionales como las conferencias de El Cairo y Beijing han permeado a funcionarios e instancias públicas. Así, por un lado, representantes de organizaciones de mujeres están presentes en los Consejos Departamentales de Planeación, en Comités Asesores de las gobernaciones, en las secretarías de Salud a nivel local, etc.

Las ONGs son contratadas por dependencias públicas para la ejecución de acciones ligadas a mejorar las condiciones de vida de las mujeres. Esta confluencia de feministas y grupos de mujeres con dependencias oficiales se ha ido incrementando en los últimos años y parecería remontar prejuicios pues, según una entrevistada: "Nosotras éramos de la posición de nada con el Estado, parecía que nos fuéramos a contaminar. Ahora esto ya no es así porque hemos aprendido que podemos mantener nuestras posiciones y seguir siendo escuchadas... el Estado respeta esa autonomía". Y otra persona en-



trevistada aseguró que "el Estado, cuando nos contrata sabe quiénes somos y qué pensamos; nos contrata por la buena calidad del trabajo que hacemos, así que eso no nos impide que hagamos públicas nuestras demandas y las críticas al gobierno". En Colombia, el dilema de la contratación para la ejecución de acciones con diversas estancias públicas y la autonomía del movimiento no aparece en la actualidad entre las organizaciones no gubernamentales colombianas, con las contradicciones con que se revisten en otras realidades sudamericanas.

Aunque no es parte de la síntesis de este artículo una aproximación a las instancias públicas, es de mencionar la Dirección Nacional para la Equidad de las Mujeres, que inició su funcionamiento en 1996 ha sido, también, un elemento dinamizador de la relación entre el movimiento de mujeres y el aparato oficial. Algo más del 50% del presupuesto anual de esta instancia pública se destina a apoyar iniciativas a grupos de mujeres a nivel nacional y de diversa naturaleza: organización de eventos, investigación, publicaciones, servicios de capacitación y otros.

Notas Finales

Como aseguró una persona entrevistada, el feminismo y el movimiento de mujeres en Colombia necesitan "quién les escriba". El proceso parece continuar siendo rico y complejo, y su dinámica es difícil de construir en pocas páginas. Como se ha señalado, son múltiples las particularidades que diferencian a Colombia en la región andina, así como son también variados los caminos a la diversidad de expresión del movimiento de mujeres. Nuevas e imaginativas formas de organización social surgen en Colombia a pesar de- o quizá por- un clima de violencia e intolerancia.

No obstante lo anterior, es poco lo que se conoce del movimiento feminista y de mujeres en Colombia en el resto de los países de la región. Colombia parece, a veces, un país enclaustrado en sí mismo y, el movimiento, desinteresado en el intercambio de sus experiencias con otras ideas y otras experiencias, desaprensivo por la reconstrucción de su historia. Quizá las distancias entre activistas y académicas haya influido en esta situación y, si éste fuera el caso, los acercamientos actuales entre la universidad y las investigadoras con las activistas enfrentarían en el futuro el desafío de tender los puentes necesarios.



Los espacios de Foro Nacional por Colombia han crecido a la medida
de las esperanzas de un país que reclama propuestas que
consoliden nuestra democracia

Con solidaridad

CORPORACION CASA DE LA MUJER DE BOGOTA

Amelia Valcárcel

Catedrática de Filosofía, moral, Ética y política
en la Universidad de Oviedo. Autora de *Hegel
y la Ética*.

Igualdad, idea regulativa

Amelia Valcárcel*

La igualdad, además de uno de los valores comúnmente admitidos es, sobre todo, una suposición. Y lo es en un doble sentido. Primero, porque a nadie se le escapa que no existe de hecho y que quizá ni siquiera es factible. Segundo, en su sentido más fuerte, porque del mismo modo que sucede con otras ideas de la modernidad (el progreso, la solidaridad, los derechos individuales, el contrato social....) el mundo que brota de pensarla es distinto del que existiría si no entrara en el horizonte de lo sabido y lo deseable.

En este segundo sentido, la igualdad es la suposición por excelencia para que la moral sea posible. En efecto, si bien la moral cuenta con ideas nucleares más abundantes, todas ellas remiten al fundamento de la igualdad en el que consiste la trama misma del ser moral. Si no estamos dispuestos a considerar que cualquier otro tiene deseos o derechos tan seguros como los nuestros, ¿cómo podría-



mos siquiera plantear la universalidad, que es la forma propia del juicio moral?

El fuste del concepto de igualdad depende de aquellos con que se le hagan coincidir. Si oponemos, por ejemplo, igualdad a diferencia esto inaugura un tipo de discurso, si oponemos igualdad a identidad otro, si oponemos igualdad a desigualdad de otro. Cuando digo que igualdad es un concepto fundamental para la moral, he de insistir, no me refiero a que sea o pueda ser la idea moral más relevante, ya que sobre esto se puede disentir y proponer, por ejemplo, la libertad, la justicia, la benevolencia o algunas otras. A lo que me refiero es a lo que llamamos moral, no es pensable sin la idea de igualdad.

Esto quizá precise aclaración: dentro de la tradición democrática estamos acostumbrados a pensar que la igualdad

Tomado de *El concepto de igualdad*, Amelia Valcárcel, compiladora, Editorial Pablo Iglesias, febrero 1994, Madrid, España, págs 1-15.

es una idea política, pero al hacer esto olvidamos que la igualdad ha sido trasladada desde la moral a la política y que justamente la legitimación última de la democracia es moral y lo es porque esta idea de la igualdad, la recorre. En efecto, parece que hemos podido vivir varios milenios con política y sin que la igualdad formara parte de ella. Cómo y cuándo se incorporó la igualdad a la política es tarea de otro ensayo, la herencia de la igualdad. Igualdad se resolvió en ciudadanía con sus recortes, especificaciones y efectos perversos. Pero por ahora baste decir que la igualdad es la idea fundamental moral en su significado más profundo que equipotencia.

La igualdad es un reconocerse, es, en primer lugar, una relación concedida o pactada, a veces incluso impuesta. En ese sentido si la moral consiste esencialmente en la capacidad de ser justo, libre, benévolo o lo que se desee añadir, con los demás, cada una de estas cosas existe sobre el fundamento de que los demás son como uno mismo y que nada que uno se conceda a sí mismo tiene derecho moral a no concedérselo a otro, sino que, al contrario, tiene el deber de pensar en el otro como un sí mismo.

Obviamente estas condiciones pueden no darse en muchas relaciones, pero para que lo que llamamos moral exista este ocupar el lugar del otro es esencial. No sólo forma parte de todas las reglas de otro conocidas, es el fundamento de todas ellas, es la universalidad en su grado mínimo, se llame universalidad en la terminología kantiana o velo de ignorancia en la más reciente de Rawls.

Sin embargo, si hay una suposición ética por excelencia, que todos somos iguales, tal enunciado, en semejante grado de generalidad, no provoca conflictos. En su origen cristiano quiere decir que todos somos iguales respecto de un otro para quien no cuentan las diferencias que entre nosotros nos atribuimos. San Pablo es contundente en la carta a los Gálatas: "No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, todos sois uno en Cristo"¹. Por textos como éste ha podido afirmarse que la idea misma de igualdad es en origen cristiana y que sus aplicaciones ético-políticas,

milenarios o restringidas, forman parte del proceso de secularización de la cultura occidental. Empero, dado que esta idea de igualdad en su formulación cristiana necesita el parámetro de un otro, suele buscarse también su filogenia fuera del ámbito religioso. Se traduce pues a igualdad el término griego *isonomía*, igualdad entre los ciudadanos esta vez respecto de las leyes, lo que nos coloca en el contexto directamente político.

Ahora bien, en este caso la *isonomía* tiene a su vez de particular que también funciona sobre elementos excluidos, si no un otro, los otros, los que no son ciudadanos, los extranjeros, las mujeres, los esclavos. Los *isónomos*, los que se reconocen iguales entre sí, aplican entre ellos un principio de equipotencia que niegan al resto. No es casual. Cualquier grupo humano posee lo que los antropólogos suelen denominar un código intragrupo y un código extragrupo. Las mismas acciones según sobre quién se ejecuten, serán alabadas o castigadas. No hay un metro universal ni la pretensión de que exista. No sólo no sería factible, tampoco sería justo porque, como recuerda Platón, uno de los apotegmas por los que esta situación se rige es que lo justo consiste "en hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos".

Evidentemente el grupo al que la *isonomía* se aplica puede agrandarse: los ciudadanos de la misma ciudad, los helenos en general... pero hasta la segunda sofística y en un texto de Antífonte no encontramos una declaración explícita de genericidad humana². Ésta, que forma parte del naciente cosmopolitismo griego, tardará siglos en asentarse. El cristianismo, religión de marcado

1 Gálatas, 3,28.

2 «[...] Todos hemos nacido según la naturaleza sin excepción de la misma manera, extranjeros o helenos. Ello permite a todos los hombres descubrir por naturaleza similarmente las cosas necesarias. Así es posible lograr conocerlas todas de idéntico modo y en este sentido ninguno de nosotros puede ser diferenciado como bárbaro o heleno. Respiramos todos el aire a través de la boca y la nariz y también todos comemos con ayuda de las manos», comp. Alfredo Llanos, p. 309.

carácter cosmopolita vinculada a un Imperio que también lo es, pasará por la mediación de la filosofía estoica. Cada ser humano posee una chispa del Logos con independencia de su nacimiento o situación, que son hasta cierto punto ficcionales. Por ella "en el trono o en las cadenas" el sabio se reconoce libre y potencialmente igual... a cualquier otro sabio. El grupo de referencia ha cambiado. Con todo, el estoicismo no ha perdido la referencia a la ley que en este caso es logos, si bien semejante ley ya no se vincula a la ciudadanía. No es una ley autodada a pactada, es una ley del propio cosmos, una ley natural.

La ley divina la sustituirá sin violencia cuando el estoicismo pase a formar parte del bagaje filosófico del primer cristianismo imperial. Sin embargo, del mismo modo de la isonomía tenía no sólo restricciones de aplicación sino problemas específicos, la sospecha contra toda excelencia, las condenas frecuentes de ostracismo, la demagogia y los sicofantas, esta igualdad estoico/cristiana habrá de diferir al trasmundo su cumplimiento. La ley divina no altera el orden humano, sólo le da un modelo y en la ciudad terrenal quienes lo siguen son la avanzadilla de la ciudad espiritual³. Con todo, el cristianismo tampoco pudo evitar que sus textos fundacionales, terriblemente explícitos muchos de ellos, dieran sistemáticamente lenguaje durante mil años a las revoluciones sociales⁴.

La aspiración a la igualdad es tan antigua como su restricción. Cada época pudo sentirla con mayor o menor virulencia, ha podido utilizar diversas retóricas, ha podido, incluso, darla por hecha. Pero el problema de la igualdad o de su restricción es que sus parámetros son y serán siempre ilimitados. Pueden ser los bienes, pero los bienes son múltiples, pueden ser las condiciones para su obtención que siempre son variables, puede ser siempre, en último término, la equipotencia que es ella misma un límite, porque los individuos son diversos y divergentes en lo que quieren ser y en quién quieren ser.

No hay ningún modo de hacer de la humanidad un todo idéntico si no es a la baja, deshumanizándola. A la alta ese fin unánime se convierte necesariamente en el postulado de perfectibilidad kantiano: mostrándole un

fin unánime de perfección, necesariamente abstracto. A esto llamó Fichte el destino de la humanidad, que haciéndose cargo de su deber de perfección "se levanta como un todo y se dirige hacia un mundo para el cual no tenemos siquiera aún palabras". Cada vez, sin embargo, que ese

3 No hay duda de un planteamiento mucho más radical en los orígenes del cristianismo como secta sinagoga, tal como el que se demuestra en los *Hechos de los apóstoles*, fue tempranamente abandonado, así como se reformuló en posteriores cartas atribuidas a Pablo, es decir, las pertenecientes a la tradición paulina, la sentencia de Gálatas, que fue sustituida por un mandato explícito de respetar toda autoridad terrenal.

4 Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, que tematiza ese tracto de mil años de empleo de los textos sagrados para instrumentar demandas sociales.



fin intenta concretarse, nuestra pequeña constancia histórica es que produce desastres. Que la idea de igualdad tiene una perversa tendencia a resolverse en identidad a la baja cuando se instrumenta el producirla. Y que la perfección desaparece completamente del horizonte.

Como suele suceder en filosofía, después de todo, lo que hemos llamado la década pasada el "fin de la modernidad" significaba algo, mejor dicho, anunciaba algo. Hemos asistido y estamos asistiendo a la caída del último gran movimiento político que se fundamentó en la idea de igualdad: la "crisis del socialismo real" a la que habría que llamar en buena lógica catástrofe, tan impredecible desde su comienzo como lo sigue siendo aún. No sería intelectualmente honesto minimizar lo que sucedió y sucede y afirmar que una idea nuclear como ésta de igualdad no sufre los resultados de semejante colapso.

No sólo desaparecidos los totalitarismos de izquierda se destapan imágenes o relatos estremecedores. No sólo apreciamos, una vez desbaratada la supuesta uniformidad, una sociedad civil desmembrada y una cultura política tan tenue, en esos países, que los convierte en hervideros de los peores fantasmas del pasado. Estamos obligados también a ver cada una de esas cosas bajo la categoría de consecuencia. Consecuencias de la aplicación de un valor a toda costa, consecuencias de la ecuación de *igualdad es idéntica a justicia*. Y con esta coda: *cualquier método es válido para que esa justicia se produzca o para deshacerse de quienes a ella se opongan*.

Lo cierto es que de la igualdad se podía hablar con mayor paz de conciencia antes de que todo esto nos fuera conocido. Del mismo modo que no dejará de funcionar en nuestros sistemas de valores a causa de esos hechos. Sin embargo, en una cultura como la de este milenio en la que la imagen es fundamental quiero parar la atención un momento en la pura estética de que esa caída es asombrosa. Todos hemos visto tremolar sobre el enorme columnario de cualquiera de los parlamentos soviéticos la inmensa bandera roja, la bandera de los proletarios de la tierra. Y allí sigue cuando su hastial comienza a

bambolearse, a columpiarse. Finalmente, la enorme bandera cae al vacío, adrede, lentamente. Y en el suelo la espera por tierra el resto de la simbología comunista. En los basureros industriales se acumulan faraónicas estatuas de Lenin, tumbadas entre hoces y martillos fundamentales e inmensas estrellas rojas de cinco puntas. ¿Son los funerales de la igualdad o los del despotismo?

¿Nos hemos librado de un sueño, de una pesadilla? Las religiones recuperan su influencia. Los nacionalismos sustituyen con su propia retórica al discurso político comunista. Los propios partidos comunistas son ilegalizados. El inmenso bloque del Este se desgarró y en algunos puntos provoca la terrible hemorragia de la guerra civil.

Hace una década o menos que Occidente renunció al marxismo y nunca fue especialmente partidario del leninismo. Puede entonces de buena fe pensarse que esta monumental catástrofe no nos toca. Pero no es cierto, porque en verdad tematizar esa catástrofe, en cualquier clave que se haga⁵ supone cuestionar el pensamiento ilustrado y Occidente son la misma cosa. Tanto al Este como al Oeste pertenece la gran metáfora del contrato como fundamento de la sociedad, así como la sociedad perfecta como tendencia. Herencia de ambas es la idea de progreso.

Naturalmente cabe pensar que, asistidos por una sabiduría poco común, no tomamos el mal camino. Tampoco es cierto. Por lo que respecta a *experimentos*, los fascismos, la política internacional de la guerra fría y la amenaza demográfica del Tercer Mundo tienen poco que envidiar en crueldad a las consecuencias del igualitarismo comunista. De otra parte en Occidente los problemas ocasionados por las macrourbes, el tráfico de droga, delincuencia, marginación, xenofobia, etc., están lejos de solucionarse. La frase "la democracia es el menos malo de los regímenes políticos" es, sin duda, acertada, pero insuficiente como descripción y aún menos como prescripción. de hecho ni

La igualdad es un reconocerse, es, en primer lugar, una relación concedida o pactada, a veces incluso impuesta. En ese sentido si la moral consiste esencialmente en la capacidad de ser justo, libre, benévolo o lo que se desee añadir, con los demás, cada una de estas cosas existe sobre el fundamento de que los demás son como uno mismo y que nada que uno se conceda a sí mismo tiene derecho moral a no concedérselo a otro, sino que, al contrario, tiene el deber de pensar en el otro como un sí mismo.

5 Y la peor es el término *experimento*, que lamentablemente Agnes Heller utiliza.

siquiera sabemos hasta dónde es estable, pero sí nos consta que las grandes migraciones hacia los países ricos atizan la xenofobia que puede repercutir en la política democrática. Y la insuficiencia de la democracia a nivel internacional es patente: no hay criterio numérico que pueda ser invocado, esto como razón formal pero, además, la mayoría de los problemas graves son supranacionales con poder verdadero, no los tenemos y no está claro que los deseemos. Hay para todos problemas de sobra como para declarar de buen talante que el *experimento igualitario* haya sido el problema.

También cabe decir, para serenar la conciencia, que los totalitarismos son siempre el peor camino, del signo que sean, y que todos ellos se erigen sobre la detentación de algo a lo que debe renunciarse: *la verdad*, amparamos entonces bajo el apotegma de Rorty que afirma "democracia antes que verdad". Pero a muchos tal renuncia puede parecerles excesiva y por buenas razones, epistemológicas y hermenéuticas. O, por último, cabe sin más renunciar a la igualdad y su compañera la universalidad. Así hacen ciertos posmodernos. El resultado es un relativismo demasiado enojoso.

El maestro Bobbio recordaba hace unos meses en un artículo⁶ que la idea definidora de la izquierda, su núcleo irrenunciable es la igualdad y que los totalitarismos pueden producirse perfectamente dentro o fuera de esa esfera porque son algo diferente. Bien está que clarifique las cosas frente a aquellos que quieren escapar de ellas mixtificándolas. Con todo la pregunta es: ¿se puede instrumentalizar ese valor sin violar otros, el de la libertad, por ejemplo? Bobbio ya no se lo plantea. Únicamente intenta recordar a la izquierda cuál es su tradición. Pero de hecho la izquierda ni siquiera sabe qué hacer con la igualdad. Y no es raro. Nadie sabe qué hacer con ella.

En abstracto es compatible con todo valor y lo funda. En concreto produce catástrofes o políticas equí-

vocas. Para los filósofos morales y políticos hay una salida: que en ya citado enunciado de Fichte quedará siempre la cuestión. Admitir que no tenemos palabras y mucho menos medios para concretarla.

Nos consta que es peligrosa y también que es irrenunciable. Incluso sabemos que la retórica de la igualdad ha sido de hecho, y puede volver a ser, la capa con que se encubren los relevos de las élites. Dicho en otros términos: adelantar en el pulir de las múltiples facetas de la libertad ha sido relativamente fácil, y esa idea es ahora poco problemática. Excepto si se la cruza con la igual-

6 "La esencia de la izquierda", *La Stampa* (*El País*).



dad. ¿En qué sentido no es ficcional una libertad que no cuente con condiciones igualitarias mínimas?

Schoeck escribió⁷ que las condiciones mínimas de la igualdad las pone siempre la justicia, pero que las máximas son inevitablemente obra de la envidia. Bien, aunque vivamos eso que da en llamarse *pérdida del sujeto*, a todos nos consta, desde la dimensión subjetiva de la igualdad, algunas cosas: nadie quiere ser otro, quiere quizá ocupar el lugar de otro, tener lo que tiene otro, pero ser otro señalable, cubierto por otra piel, querer ser precisamente ése, no constituye ninguna aspiración humana. Por alguna razón, y en esto el estoicismo tenía razón, el más humillado o maltratado de los seres humanos quiere seguir siendo él mismo, pero sin humillaciones ni maltratos. Puede tener envidia de cualquier cosa, pero no de otro porque considerará que todo lo que apetece del otro son *posesiones*, es decir, elementos adventicios para los que cree tener un derecho igual. La igualdad nunca se ha resuelto en identidad, es demasiado repugnante.

Sin embargo, el fantasma de la identidad planea sobre la sociedad democrática y la cultura del siglo que vence ha mantenido sus sospechas hacia la democracia, tanto desde la derecha como desde la izquierda, invocándolo. Las diatribas contra la sociedad-masa son propiedad común de todo el espectro político cultural. Y frente a tal suposición se eleva el llamado *pensamiento de la diferencia* cuyos exponentes son uniformemente multicolores. Estaremos de acuerdo en que no se puede igualar coactivamente lo que es desigual, sobre todo si los afectados no están interesados en ello, pero, del mismo modo deberemos admitir que las pretensiones igualitarias están presentes en las democracias con mucho mayor vigor que en cualquier otro sistema político.

La democracia, que funciona sobre los valores morales, no puede prescindir de la legitimidad moral, lo que supone constantes intentos, por tímidos que sean, de poner sus valores principales en ejercicio. Supone entonces experimentos igualitarios, más o menos controlados, y sus consecuencias. Políticas de apoyo social, Estado previsor e incluso benefactor, enormes sumas presupues-

tarias para corregir desequilibrios, acciones y organizaciones que las distribuyan eficazmente,...eso para las grandes organizaciones que son los Estados. Para los individuos es, ante todo, un conglomerado quizá confuso, pero potente, de *expectativas*. La mayoría de esas expectativas vincula factores económicos y valorativos. Se desea tener un trabajo adecuado, un salario aún más adecuado, coberturas ante situaciones imprevisibles, bienes, ocio, etc., y toda una larga lista de cosas que aparecen garantizadas en los textos constitucionales como derechos (cosas que, sin embargo, son en ocasiones declaraciones de intención y que a menudo quien las invoca no tiene medio para garantizar efectivamente), lo que provoca la consiguiente decepción e incluso irritación.

Los nuevos políticos de los antiguos países del Este son muy claros. Sus peticiones de ayuda económica se argumentan inevitablemente en la decepción y posible involución de las reformas en curso si esas mismas expectativas, levantadas por lo visto por la sola palabra *democracia*, no se satisfacen. Pero la situación, aunque más sólida, en los países ricos y demócratas, no es mucho mejor: "la ciudadanía se empeña en manejar esas expectativas para negociar su apoyo al sistema, por lo que las llamadas al sacrificio cada vez tienen menos audiencia. Que el ciudadano es siempre potencialmente irritable y amante del halago ya lo sabía Aristófanes. Que para tal situación hay políticos sin escrúpulos capaces de usar esas emociones dichas, también"⁸. En otras palabras, que tenemos democracia pero, incluso a sus mejores teóricos, el ciudadano que ella engendra no les resulta satisfactorio.

Dicho en términos menos rudos: la posibilidad de compatibilizar los intereses individuales y los colectivos es frágil. De modo que se proponen nuevos modelos heurísticos, como el de Habermas, por

7 En *la envidia: una teoría de la sociedad*, Buenos Aires, Club de lectores, 1969.

8 Cabe recordar *los caballeros*, cit. párrafo sobre políticos.

ejemplo, que tienen que contar con un nuevo ciudadano, me temo que tan heurístico como el modelo. "Un ser moral. Nada menos"⁹.

En el pasado, la confianza en el porvenir de nuestras sociedades se asentó sobre teorías relativamente optimistas¹⁰ de la naturaleza humana que, a su vez, confiaban en un mecanismo ideal para forja de ciudadanos: la educación, aliada imprescindible de la moral y condición de posibilidad de la meritocracia. La educación suele seguir siendo la panacea invocada cuando los límites se hacen visibles. Pero, aun dejando de lado que parece que la educación no educa¹¹, gran parte de la población es remisa a educarse. El peso y volumen de lo que hay que transmitir es excesivo para hombres comunes. Y aun existe otra parte de la población que no es remisa, sino definitivamente rebelde a educarse. No ve para qué tiene que hacerlo. Como relativamente la educación que se ha vuelto obligatoria no da expectativas de mejora social, para cierta clase de personas se hace simplemente odiosa: los actos vandálicos en los centros escolares de zonas deprimidas son tan usuales que ya no son noticia.

¿Es que no estamos a la altura del sistema? Salida por arriba: en absoluto, es que el sistema no está a la altura, por tanto más democracia participativa en vez de representativa. Salida problemática, porque uno de los indicios de democracia se interpreta según las propias previsiones: la participación depende del interés. No se participa porque no hay bastante participación. O bien, salida más empírica, no se participa porque hay y habrá *corredores libres*. Es un problema de racionalidad colectiva. Desde luego, hay algunos hechos: las formas de la democracia se exportan fuera del sistema político y esto es bueno. Excepto si irrumpen allí donde domina la decisión experta. Es evidente que quienes defienden a ultranza la democracia participativa deberían en buena lógica renegar de la decisión experta, pero esto no siempre ocurre¹². Por ello, quienes tienen menos fe en los beneficios de la participación suelen traducir ese discurso, *más democracia*, a ese otro, *más poder*. Y así nos volvemos a encontrar en el contexto del



uso de la retórica de la igualdad para promover el relevo de las élites.

De creer a Platón, esto siempre se ha hecho de la misma manera. Se toma el sentimiento rencoroso y antijerárquico presente

9 No me resisto a recordar que el consejo de Maquiavelo a cualquier gobernante era exactamente el opuesto: imaginar que todo ser humano es potencialmente malvado si no se le impide.

10 De cara a la tesis anterior, montada sobre el *ars política* como diferente de la filosofía política, de entre las que cabe espigar Bentham, Condorcet... aun usando todos la noción de propio interés.

11 Me remito al informe Coleman, que no ha sido refutado.

12 Véanse las posiciones, por ejemplo, de Adela Cortina.

en la democracia y se instrumenta como discurso universal de la igualdad, por una parte, preterida de la casta dirigente. Es decir, tiene que existir una fractura en la casta dirigente para que cualquier movimiento de cambio progrese. Los inferiores, por sí solos, nunca tendrían fuerza, aunque estuvieran cargados de la mayor motivación emocional. Consideremos que Platón habla de una democracia que no se concibe a sí misma como meritocracia, sino que es por sorteo, es decir, que no cabe ir más lejos por lo que toca a equipotencia.

Las nuestras, si bien nos gusta pensar en Grecia como modelo y cuna de nuestra civilización, son esencialmente meritocráticas. Justamente las expectativas son levantadas por ese rasgo, tanto se lo acepte como se descrea de él. En potencia, cualquier ciudadano puede esperar ocupar el lugar que sus talentos le aseguren. E incluso, en ausencia de talentos, el trabajo aplicado y continuo obtendrá su recompensa en aprecio y posición. Ni siquiera la fortuna se desdía.

De nuevo puede decirse del mérito que es origen una idea cristiana secularizada. Vamos viendo que hay demasiadas. Pero dentro del contexto religioso ha de admitirse la existencia de un supremo Juez del mérito cuya sentencia es inapelable y siempre exacta. No parece que éste sea el caso de la vida diaria.

De hecho la meritocracia no se cumple. Por una parte, para los sectores sociales de menores expectativas, la posibilidad de ascenso social es pequeña: la gran frontera sigue estando entre el trabajo manual y otro tipo de trabajo. Si bien es cierto que la actual universidad recibe población de ellos, su número es escaso. Y además que ello sucede la universidad ha dejado de ser formadora de élites¹³. Para los tramos medios, aunque sin duda los índices de calidad de vida han mejorado mucho, el cambio de actividad no supone ascenso social. Para el colectivo completo de las mujeres la detentación de poder explícito sigue estando vedada. Allí donde la educación funciona como resorte de expectativas individuales, nada puede impedir que se transforme según la

expresión de Bourdieu en *capital cultural*. Es decir, una posesión más, con un precio en el mercado variable, con los fenómenos de corporativismo que esta situación lleva aparejados. La inmediata sensación es que, como afirma Salvador Giner, no hay juez del mérito ni criterio universal por el que se valide.

En el pasado, que las personas transigieran con este estado de cosas recibía desde la izquierda el nombre de *conformismo social*. Pero ahora ha dejado de tener nombre. La igualdad no interesa, eso es todo. Está desactivada. No se usa propagandísticamente en el discurso político, sino que ha sido suplantada esta vez por una noción realmente eclesiástica, el concepto de León XIII de justicia social, por tanto, no es raro que uno de los más importantes filósofos morales de la actualidad, McIntyre, oponga directamente la visión de este Papa a las corrientes del pensamiento contemporáneo y la vindique por encima de ellas¹⁴. Lo cierto es que sólo hay que dar un repaso a las consignas y carteles, tan connotados del 10. de Mayo en los países avanzados para que esto sea visualmente patente¹⁵.

Pero hay más: contra las pretensiones igualitarias se ha alzado multitud de voces en la década de los ochenta. Y en todos los países de nuestra área cultural. Minc, Bloom, Berger pueden ser las más orientativas. Minc afirma que hay desigualdades variadas y, por tanto, indistintas a causa del no funcionamiento del estado de bienestar que la ha desactivado logrando como mucho crear una enorme clase media y también porque se ha producido la quiebra de la cultura universitaria como baremo absoluto. Sin duda, hay ahora profundas desigualdades,

En el pasado, la confianza en el porvenir de nuestras sociedades se asentó sobre teorías relativamente optimistas de la naturaleza humana que, a su vez, confiaban en un mecanismo ideal para forja de ciudadanos: la educación, aliada imprescindible de la moral y condición de posibilidad de la meritocracia. La educación suele seguir siendo la panacea invocada cuando los límites se hacen visibles. Pero, aun dejando de lado que parece que la educación no educa, gran parte de la población es remisa a educarse. El peso y volumen de lo que hay que transmitir es excesivo para hombres comunes. Y aun existe otra parte de la población que no es remisa, sino definitivamente rebelde a educarse. No ve para qué tiene que hacerlo. Como relativamente la educación que se ha vuelto obligatoria no da expectativas de mejora social, para cierta clase de personas se hace simplemente odiosa: los actos vandálicos en los centros escolares de zonas deprimidas son tan usuales que ya no son noticia.

13 En verdad cabe dudar de que en países como el nuestro lo haya sido nunca por la fragilidad de su sociedad civil y del propio proyecto nacional.

14 A. McIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992 [1990].

15 Recuerdo en especial el del Paraíso Socialista Italiano del año 1989. Un clavel rojo al que cruzan en tipos enormes las letras *libertad*. Arriba en tipo mosaca *ugullanza* y abajo en el mismo *solidarità*.

pero crean excluidos, no una clase revolucionaria. La igualdad está agotada, si bien hay que esperar que resucite bajo otras formas en el siglo XXI, formas que brotarán del compromiso ético¹⁶.

Bloom es contundente: el igualitarismo, introducido en la tradición cultural de occidente por los filósofos, que además para nada eran ellos mismos igualitaristas, amenaza todo producto superior. Amparándose en Tocqueville a quien llama "la última flor delicada de aquella brillante aristocracia del *ancien regime*", afirma que la igualdad puede destruir la justicia y que desde luego destruye la cultura. Y además, el universalismo ético -que es la otra presentación del igualitarismo, como Bloom interpreta a Rawls- incluye la falta de respeto de cualquier ser humano hacia sí mismo y hacia otro a fin de que pueda aparecer la noción de interés común¹⁷.

Por lo que toca a Berger, todo el discurso de la izquierda es un mito. La eficacia del propio mercado para producir redistribución de riqueza siempre será mayor que la de cualquier política dirigida. El Estado democrático ya es de por sí benefactor que interviene constantemente en la economía y distribuye derechos. Privilegio, poder y prestigio también están sometidos a su propio mercado y la movilidad social depende de la propia industrialización¹⁸.

Prevía a todas ellas, y en parte fundamento que no suele evidenciarse ni citarse, es la colosal obra de Dumont, cuyos varios libros sobre sociedades jerárquicas, sistemas de valores, estabilidad, individualismo, etc., glosan sin fisuras un solo juicio sobre el presente: el mundo moderno es paradójico, valora dos polos opuestos, el individualismo y la igualdad, a la vez que crea la economía como discurso validante de la acción individual y social. El holismo que así se pierde habrá de reconstruirse por otras vías, las totalitarias, que son naturalmente indeseables, o quizá las religiosas. En todo caso ambas nos conducen a la violencia. La ideología contemporánea es cómplice del bandidismo y las confusiones entre derecho y moral solo reconducen a la barbarie¹⁹. Si sumáramos a estos juicios los de Daniel Bell nuestro panorama sería casi completo en sus rasgos

pertinentes. Me permito únicamente añadir que, a todo lo expresado, Bell agrega una especial inquina contra el principio de discriminación positiva, puesto que le parece un principio oral que operando políticamente no puede sustentarse, ya que destroza el simple mecanismo mayoritario de las democracias.

Cierto es que muchos de estos juicios, los de Dumont en particular, se hicieron en una época en que el marxismo sesentaochista estaba muy vivo y constituía una amenaza

16 En *la máquina igualitaria*, Barcelona, Planeta, 1989.

17 Bloom, *Gigantes y enanos: interpretaciones sobre la historia sociopolítica de occidente*, 1990.

18 Berger, *La revolución capitalista*, Barcelona, Península, 1988 [1986].

19 Dumont, *Homo Aequalis*, 1976, ed. esp., p. 25.



de deslegitimación importante. Pero otros son de ahora mismo, cuando ese fantasma ya no existe. Y es preciso, además, no olvidar que incluso de las filas de ese marxismo salieron escritos contra lo que dio en llamarse igualitarismo oponiéndolo a igualdad²⁰. Que todo ello se haya producido en los últimos veinte años nos da idea de lo correoso del panorama. En cualquier caso todos estos juicios comparten un trazo que, desde luego, es exacto: se esté o no a favor de la idea de igualdad, siempre se la supone una idea moral. Y demasiado potente porque, en su faceta antijerárquica, es capaz de deslegitimar el funcionamiento de cualquier institución organizacional.

De ese aspecto de la igualdad han querido librarse naturalmente hasta los sesentaochistas. ¿Resisten los libertarios? A la hora de la verdad, se oye no sin razón, casi todos ellos resultan ser en exceso conservadores. En sus discursos el individualismo es un problema aún mayor que en cualquier otro. La filosofía de la izquierda de vez en cuando se siente atraída por sus preces y nunca le aprovechan: coinciden con los conservadores en la resurrección de las pequeñas comunidades, se entregan a la alabanza del individualismo moral y del disenso, que también los conservadores utilizan cuando las mayorías no les son propicias, en fin, gracias a todo ello el discurso tradicional está más que mezclado, se ha hecho casi inextricable. De forma que puede decirse que derecha o izquierda son ensalmos y ya no significan en verdad nada dentro de nuestras democracias.

Desde luego los teóricos de la izquierda no se han desgastado las neuronas con utilidad en los últimos años. Por el contrario, las han dedicado a pronosticar catástrofes que nunca se producen. Abominan de la vuelta del individualismo como si se hubiera ido alguna vez y sin reconocer su potencialidad. Utilizan como ariete el término *liberalismo* sin saber separarlo del mercado. Incluso claman contra la meritocracia siendo así que tal cosa no existe. Aunque a la verdad tampoco suelen contemplar al campo contrario: prefieren con mucho pelearse entre sí encontrándose fantásticos disensos cuya profundidad solo ellos saben comprender, pon-

go por caso, violentas querellas entre habermasianos y rawlsianos. No hay cuidado. Son clasificaciones, que es lo esperable cuando no hay ideas. Por su parte, los chinos, la cuarta parte de la humanidad, siguen siendo comunistas, pero se intuye que da igual, porque sobre todo son chinos y su manera de seguir siendo lo que siempre han sido, el gran imperio aislado, ha tomado ahora esa forma. Los comunistas occidentales se quedan solos como parte estrambótica y pintoresca del avance de todos hacia la democracia representativa, el menos malo de los regímenes políticos. Eso cuando no insisten en llevar ellos precisamente al límite el principio de representación fuera de cualquiera de sus esferas pertinentes, que no es raro.

Ante tal confusión el transfuguismo hace estragos y comienza a imponerse una versión de lo que fue realmente el sesentaochismo: un nuevo relevo, esta vez generacional, de élites. Elites que ampararon su discurso en una idea moral a la vez que negaban cualquier significado a la moral heredada, y que cuando asumieron el poder hicieron lo esperable: mantenerse en él cuanto más tiempo mejor, según la ley de Maquiavelo. De modo que los sesentaochistas están expuestos a que se les pasen por los rostros sus antiguas declaraciones y se concluya de ellos que eran perfectos hipócritas²¹. Lograron el poder amparados en un nuevo *nosotros*. Y se pirran por lo que decían despreciar. Y como en filas de tanto enganche²² controlar la conducta de cada quien es imposible, algún otro escándalo se produce y entonces aparece la palabra *corrupción*. Palabra contra la que hay poca defensa, porque ¿qué podrán hacer los leoncitos de la clase media de la posguerra,

20 Eguaglianza e igualitarismo, Controcampo, 1978.

21 Me recuerda los comentarios de Stael sobre los revolucionarios en los salones hacia el principio del consulado: agasajados y escuchados por las grandes damas de la aristocracia que deseaban la vuelta del destierro de sus maridos, se hacían notar por su pinta algo siniestra y su deseo violento de ser reconocidos como hombres de mundo.

que entraron en el coto político bajo la bandera de la agitación juvenil, contra la propia retórica de la que se sirvieron?

Aunque los casos individuales fueran todos ciertos, esta manera de juzgar lo político en ella misma, es decir, hacerlo por apelación a la voluntad individual y sus posibles torpes fines, explícitos o implícitos, significa pensar por sí misma el propio derrumbe de lo que se ha tenido por político hasta el presente. Es tanto como reclamar que la política y quienes la sirven sean espejo de virtudes, o las aparenten bien, lo que es lo mismo, admitir llevar a ella la moral bajo la figura de juez. Desvincularla, por tanto, del criterio de eficacia, de decisión experta, de poder autoconstituyente. Hacer, por tanto, verdad que la democracia es moral o debe serlo. Que no hay criterios distintos para las acciones públicas y las privadas. Universalizar. Igualar.

Lo cierto es que, idea o principio, la igualdad es paralizante, es demasiado amplia, no tiene parámetros. Por eso los más aseados, además de intentar compatibilizarla con la libertad, le buscan matices. Y así aparecen la imparcialidad, la equidad. Por paralizante que sea no va a ser desactivada. Lleva sorprendiendo doscientos años y aún es joven. Por lo que toca al eje colectivo,



aunque no cabe quizá pensar en la idea más aristocrática, es decir, que exija la exclusión de muchos de su aplicación (y resulte por tanto confortante para los individuos que si admita), siempre estará disponible para los queden fuera del club, en nuestro caso nuestros marginados y más o menos el resto del planeta.

Y lo curioso es que esta idea excesiva para la política y llevada a ella desde la moral, para la moral es corta.

Para la moral no son suficientes *neminem laede* ni él trata a los demás como a ti mismo. El primero porque la benevolencia para nada supone la equipolencia, dado

que herir se dice de muchas maneras. Y la mayor benevolencia operando dentro de una situación injusta es estúpida. Para el segundo porque el metro se pone en el sujeto y hay sujetos dispuestos a concederse tan poco a sí mismos que no es en absoluto conveniente alentarlos a que se conviertan en metro de los demás.

22 Tantos estuvieron en París en el 68 que es evidente que los adoquines saltaron de las calles a causa del peso de la multitud.

Alessandra Bocchetti
Fundadora e integrante del
Centro *Virginia Woolf* en
Roma.



Para sí/ para mí

Alessandra Bocchetti

La mujer no es un sujeto menor que otros, mejor dicho, que otro. Viene de una historia de demasiada miseria simbólica y material como para jactarse de riquezas y maravillas. *La mujer no puede darse, por tanto, como un sujeto que salvará el mundo.* No podrá modificar la historia en nombre de ideales. Si es honesta, no le está permitida esta arrogancia. Ni le está permitida la generosidad. Su lucha está estrechamente ligada a su vida. Luchará por su vida y por todo lo que para ella significa vivir. Luchará "para sí". Ciertamente, el mundo cambiará por ello.

La miseria simbólica es la más terrible de las miserias. Es el cuerpo el que la expresa, no tu casa, tus vestidos, ni el dinero que tienes en tu bolsillo. La miseria simbólica es la más radical.

No basta querer más para resolver esta miseria. Se trata de querer aquello que no existe, se trata de querer un patrón de medi-

da de mujer para estar en el mundo. Y primero saber imaginar dicha existencia. Y primero, también, comprender los síntomas de esta ausencia.

No estaré libre de esta miseria mientras exista una mujer de la que se burlen debido a su cuerpo de mujer. Este es el vínculo feroz que las mujeres tienen entre sí. Un acto generoso entre mujeres es siempre un acto egoísta, está siempre en la economía del "para sí".

Desconfío de la economía amorosa de nuestras relaciones. ¿Por qué debo amar a las mujeres? Las mujeres frecuentemente no son en absoluto amables. *Yo tengo con las mujeres un vínculo de necesidad.* El amor dejémoslo para las maravillas de posibles epifanías.

Revista Debate Feminista: "*El feminismo en Italia*". Año 1 Vol.2. México D.F, págs 75-85.
Traducción: Dora Cardaci.

No hay nadie a quién recurrir para construir un patrón de medida de mujer, solamente nosotras mismas y a nuestras semejantes en el cuerpo. No hay hombre, por más generoso que sea, que pueda ayudarnos. No existirá jamás un verdadero beneficio en las concesiones del otro, por altruistas que puedan ser.

Obtener algo no basta. Es necesario obtener y, al mismo tiempo, darle un significado.

Nada de lo que se consiga podrá transformarse en verdadera riqueza si no ha sido producido/ enfocado desde las relaciones entre mujeres.

Nosotras las mujeres frecuentemente pensamos que siempre hemos concedido demasiado, pero no es así. Concede el que sabe tener, conceder es siempre una acción de reyes. Nosotras hemos dado sin pedir nada a cambio, como hacen los que no saben bien qué cosa tienen para dar. O como quien renuncia. Deberemos aprender a conceder, pero para aprender a conceder el camino es largo.

Un cuerpo de mujer no garantiza un pensamiento de mujer. De esto tenemos tantos ejemplos. Y también muchas mujeres juntas pueden no garantizar pensamientos de mujer. Las mujeres pueden desaparecer en la más perfecta visibilidad. Lo sabemos bien. Un pensamiento de mujer puede nacer solamente de la conciencia de la necesidad de otras mujeres. Este pensamiento es producto de relaciones. Si se alcanza a comprender esto, todo el resto es estrategia, también la pertenencia a un partido político. El pensamiento de la diferencia no admite dos fidelidades.

Hay un partido que pide los votos de las mujeres. En verdad, son las mujeres de un partido las que piden los votos de las mujeres. El partido deja hacer, tiene todo por ganar y nada qué perder. También las mujeres tienen todo por ganar y nada qué perder. Situación ideal para realizar cada uno sus propios intereses. Un pacto de una distan-

cia entre las partes, la que continuamente se siente y se representa. Sin esta distancia se corre el riesgo de caer en el reconocimiento que nace en forma espontánea en las mujeres al enfrentarse a espacios concedidos. Reconocimiento, antiguo sentimiento femenino que induce a perder los territorios propios y puede llevar al servilismo. Es necesario recordar que cada uno actúa por sus propios intereses y pensar que también en esto es posible una lealtad recíproca.



Muchas veces oigo decir a las mujeres de un partido que su partido es masculino. Es erróneo decir eso. El partido no es masculino.

El partido es, simplemente, un lugar en el que las mujeres son débiles, tienen menos poder que los hombres, menos voces en el parlamento. Para llegar a modificar una situación es más útil considerarse perdedor que inexistente. Sentirse inexistente alimenta la pereza, la claudicación. Provee coartadas. Si soy perdedora podré ser vencedora,

todo dependerá de la estrategia que será capaz de encontrar. Y si no sirve, encontraré otra. Pero, también, un partido que se convierte en más femenino, si las mujeres no piensan con su propia cabeza y pierden de vista el "para sí", puede ser un lugar en el que las mujeres siguen en posición de debilidad. Si luego, en este partido, las mujeres comienzan a cantar victoria allí donde no ha habido contienda, entonces el beneficio para todos será muy poco.

Quien no se libera de su propia historia la puede, sin embargo, comprender. Comprender yendo a la búsqueda de las respuestas que hoy no son necesarias. Las mujeres han estado restringidas a ser para "los otros" porque no tenían otro modo de dar significado a su existencia. No podían imaginar el ser para sí. Hoy comenzamos a poder hacerlo, y comenzamos a conocer el secreto de la escandalosa generosidad de nuestras madres. El "ser para sí" vale también para las mujeres: *No estoy de acuerdo con las mujeres que piensan en "ser para las otras"*. Simpatizo con la mujer que actúa en la economía del "para sí". La miro, ella hace que yo la mire, solamente así puedo reconocerla y tener algo "para mí".

Lo que tengo en común con las otras mujeres: si entro en el cuarto, antes de comunicar si soy linda o fea, culta o ignorante, pobre o rica, comunista o democristiana, comunicaré el hecho de ser mujer. Quien me mira se ajustará inmediatamente de acuerdo con esto. Según usos, costumbres e historia. Es esta experiencia de ajuste de los otros lo que tengo en común con las demás mujeres. Y basta. Experiencia dramática y desesperante y, desgraciadamente, formativa. Si decido modificar este teatro, debo reconocer que este es precedente a todos los otros.

¿Cuáles son los intereses de las mujeres? Son tantos, son tan distintos, muchas veces no son en absoluto exaltantes. Por esto, creo, hay quien dice: no se debe trabajar sobre los intereses de las mujeres, se debe trabajar sobre las necesidades de las mujeres. Tal vez parece más noble. Yo pienso que una mujer necesitada tendría mucha menos fuerza que una mujer interesada. Porque existe además, para nosotras mu-

jes, una necesidad tan radical de ser que cualquier otra necesidad remite a esto y nos confunde y nos ahoga. La necesidad común es la de encontrar un patrón de medida de mujer para estar en el mundo. La estrategia para salir de esta necesidad pasa a través de los intereses que sabremos afirmar.

Muchas mujeres pueden representar intereses diversos y hasta contrastantes. Esto



no me asusta, esto no me paraliza. Me paraliza, en cambio, cuando una mujer me pone frente a una necesidad suya. A su vacío opone el mío. Pero dado que el suyo, como el mío surgen de una radicalidad tan profunda no puede existir una discusión real. De allí el silencio que con demasiada frecuencia se imponen las mujeres.

Moverse en la superficie es una estrategia ligera. Nosotras, sujetos con una historia tan agobiante, necesitamos esto también. Los intereses se mezclarán en el mundo. Interés=ser entre.

¿Cómo es posible que se pueda hablar en nombre de todas las mujeres? Las mujeres son muchas, sobre todo son distintas entre sí, no son una categoría ni una clase. No es posible la delegación. No es posible la representación. ¿Qué cosa debemos pedir, entonces? El volvernos reconciliables las unas respecto de las otras donde quiera que nos podamos en-

contrar, en cualquier ocasión que sea posible. No hay poder, pero espero que la mujer que se encuentra en situación de elegir, en una situación decisiva y significativa, en un lugar en el que la diferencia sexual no habla se norme según su propia experiencia. Esto es, interroque a fondo su vida y decida. Parece una banalidad, una modesta pretensión, sin embargo, es una gran pretensión porque lo que espero es una cosa difícilísima para nosotras las mujeres. Y es ya un resultado. Tomar de la propia vida la medida para decidir es un acto de grandeza. La mujer que no se permite hacer esto tendrá la impresión de que puede decir cosas superficiales, pequeñas y ridículas y callará. O callará hablando, asumiendo, para engrandecerse, el desinterés masculino por ciertas cosas, adoptando la experiencia y la medida de los hombres, olvidándose de sí misma.

Así, esta mujer no encontrará mi reconocimiento y ningún intercambio entre nosotras será posible.

No doy poder, no puedo darlo, pero autorizo, doy autoridad (y esto sí puedo hacerlo) a otras mujeres para tomar de sus propias vidas su propia medida. A partir de esto la reconoceré entre todos y sólo en esto estará el secreto del para sí/ para mí.



Cuando aprendamos a no temer el ridículo a los ojos de los hombres y a temer al ridículo a los ojos de las mujeres nuestro patrón de medida para estar en el mundo habrá sido finalmente reencontrado.

También doy crédito a las mujeres con la esperanza de que sientan este crédito mío como una deuda.

La deuda no significa una mejoría en la relación entre representantes, sino la construcción de un vínculo. Crédito y deuda significan necesidad recíproca, significan relación, una relación tan violenta que no tiene contenidos y supera las reglas de la representación.

Para respetar esta deuda una mujer deberá entrar en escena, no representarme sino representarse a sí misma. No ser delegada sino protagonista. Creo y espero. Pero mi espera no se encuentra en el orden del discurso amoroso. Espero/pretendo que la diferencia se convierta en estilos.

ADPOSTAL



Llegamos a todo el mundo!

CAMBIAMOS PARA SERVIRLE MEJOR A COLOMBIA Y AL MUNDO

Estos son nuestros servicios:

Venta de productos por Correo
Servicio de Correo Normal
Correo Internacional - Correo Promocional
Correo Certificado - Respuesta Pagada
Post Express - Encomiendas
Filatelia - Corra - Fax

LEA ATENDEMOS EN LOS TELEFONOS

243 88 51 - 341 03 04 - 341 55 34

980015503

FAX: 283 33 45

Asesora de la Dirección
Nacional de las Escuelas de la
Corporación Viva la
Ciudadanía, Colombia.

Educación para la democracia, educación popular, privada y movimientos sociales

Beatriz González Soto

La cuestión es, y entonces repito, para un educador progresista no se puede entender la práctica educativa solamente a partir del maestro, a partir de los alumnos, a partir del contexto, a partir del contenido, a partir de los métodos, porque la práctica educativa es una totalidad.

Paulo Freire



En los últimos cuarenta años se ha desarrollado una experiencia educativa muy importante en América Latina. Esta ha sido plural y se ha enmarcado en una aguda situación de exclusión social, pobreza, cambios en el régimen político -de regímenes militaristas y autoritarios a regímenes democráticos formales. Algunas de esas experiencias se agruparon bajo denominaciones diversas, i.e. educación popular, educación de adultos, educación para la liberación, etc. Algunos de los rasgos distintivos de dicha experiencia fueron su compromiso con la causa de los pobres y excluidos; su compromiso con la liberación que en muchas ocasiones se identificó con las luchas antiimperialistas y por la liberación nacional, su compromiso con la construcción de un nuevo proyecto de sociedad en términos muy cercanos a los proyectos socialistas agenciados por la izquierda. Un planteamiento común a todas ellas era que dichas experiencias deberían ser alternativas al aparato escolar oficial, puesto que este era considerado, esencialmente, como un aparato ideológico vinculado a los

aparatos del Estado capitalista que había sido construido en nuestros países. Muchas de dichas experiencias nacieron vinculadas a la teología de la liberación.

La educación popular postula como objetivos: la promoción de la autonomía de los grupos populares con respecto al Estado; recrear el tejido social: el individuo, el grupo y las organizaciones, y tener una opción política inmediata. Su planteamiento fundante es el de partir de la experiencia de los sectores populares para recrear, innovar y descubrir saberes y conocimientos. Había, hoy lo sabemos, una sobrevaloración de la práctica y del conocimiento aportado por los sectores populares y había un abandono del papel de los educadores-intelectuales en la formación, sistematización del conocimiento, al mismo tiempo que se ampliaba el divorcio entre la teoría y la práctica. Ello conduce al activismo, dificultando de paso la acumulación de saberes, todo esto por el afán de trabajar en proyectos políticos que rompieran con la manipulación, con el autoritarismo, con los poderes oligárquicos, con el propósito de alcanzar unas mejores condiciones de vida. Práctica que hace que se haga a un lado (de manera inconsciente) el proceso educativo y pedagógico y se pierda el rigor de la investigación (sistematización), diluyéndose la posibilidad del intercambio y discusión con las corrientes pedagógicas, sobre todo las que hacían parte del sistema institucional.

Estas prácticas de educación popular reconocen, hoy por hoy, múltiples replanteamientos y equivocaciones. Una de las principales es la sobrepolitización de las prácticas movida por el afán de lograr transformaciones y procesos de cambio revolucionarios, muchas veces radicales y extremistas. Esta sobrepolitización se hizo en detrimento de lo educativo como tal, es decir, los contenidos, la pedagogía, la didáctica, las

metodologías etc. Pero también significaban un culto al empirismo y un irrespeto por la teoría, que venía de la mano con el establecimiento de un igualitarismo en el saber y el conocimiento; a partir de allí se levanta un supuesto horizontalismo en la relación educativa, que presuponía que nadie sabía más que nadie y que todos éramos iguales”.

En no pocas ocasiones construimos con cierta suficiencia nuestras actividades, como si nuestras prácticas fueran el nuevo paradigma educativo de los procesos de transformación y no tuviesen nada que ver con una tradición histórica en el campo de la educación. Uno de los más conspicuos defensores de la educación popular, Marco Raúl Mejía, ha escrito al respecto: “iniciar un camino en este aspecto le va a significar a la educación popular empezar

a hacerse la pregunta por las relaciones entre lo metodológico y lo pedagógico, y la manera como algunos elementos suyos se enlazan con la tradición educativa de la historia de la humanidad; sin duda, allí encontrará un entronque con una reflexión que no se inicia con los educadores populares, pero a la cual sí podemos aportar luego de un balance fructífero”¹.

Educación, democracia y sociedad

En los años más recientes, algunas de las corrientes ligadas a proyectos alternativos de educación han planteado la necesidad de un replanteamiento en términos de formular un proyecto de educación para la democracia, con lo cual quieren enfatizar que el eje de las nuevas experiencias debería estar en la construcción y/o fortalecimiento de un proyecto que tenga como norte la construcción



¹ Op. cit, p. 86.

y el afianzamiento de un sistema económico y político democrático en la región. Ello ha supuesto una crítica a las viejas prácticas. Responde a los nuevos tiempos en los cuales se busca fundamentar un proyecto político nacional desde la democracia, lo cual ha implicado una ruptura con las pretensiones revolucionarias de alcanzar el poder del Estado, a través de la lucha guerrillera o armada, o por la vía de la insurrección popular.

La perspectiva que hoy nos mueve reconoce que "un régimen de legitimidad política solo puede darse en democracia. Este es el gran tema en el orden histórico de nuestros países en la actualidad. Es lo que resta de fundamental cuando comparamos los dilemas de la legitimidad política entre los años sesenta y los ochenta, y ello porque la democracia es un único régimen que organiza, es decir, institucionaliza el consentimiento popular, sin el cual la legitimidad perece. Y este es el único paradigma del que podemos disponer para discernir los dilemas de la legitimidad política en la actualidad"².

Ahora bien, la democracia concebida desde esta perspectiva, no solo debe referirse a unas reglas de juego, o reglas de procedimiento —definición mínima de la democracia— sino que ella debe comprender, en nuestros países, la cuestión de la ciudadanía social, esto es, unos mínimos contenidos sociales de la democracia sin los cuales ella será frágil. Es poco probable que la democracia sea un sistema estable, vigoroso, con más de un tercio de la población total del continente en situación de extrema pobreza. A finales de los años ochenta había en la región latinoamericana cerca de 183 millones de pobres, 71 millones más que en 1970, según los datos de la Cepal. Esta cifra representaba el 44% del total de la población. La situación social de esta población constituye, o debería constituir, el objeto de una verdadera política social democrática.

En estas realidades nacen los proyectos educativos y a ellas deben responder. Hay que recordar que los fines de la educación no se refieren a ella misma. Los fines de la educación están o deberían ser definidos en el contexto social, es decir, por la sociedad.

Hemos dicho que la educación no tiene objetivos en sí misma, ellos deben referirse a

la realidad. Las diferencias de estos tres discursos son mínimas en cuanto ellas enfatizan los objetivos con base en una lectura de la realidad del país, del cual se desprende una serie de objetivos, tanto en el plano axiológico como en el plano de la cultura cívica, de la ciencia, de la tecnología, de la productividad y del disfrute estético.

La educación para la democracia no tiene unos objetivos particulares al margen de los que son las tareas de la nación, del país. Una de las grandes equivocaciones de la educación popular consistió precisamente en pretender que este tipo de educación podría tener unos objetivos fuera de los propósitos de la nación. Quizás un propósito específico, es decir, particular de la educación para la democracia, sería el de brindar espacios o ambientes para la formación de líderes, provenientes de los sectores y de las capas excluidas de la población, pero la formación debería ser —en el pleno sentido gramsciano del término— para hombres y mujeres del pueblo, de los sectores subordinados, en la tarea de contribuir a la construcción de esos grandes propósitos del país, tanto en materia cultural como política, estética, técnica y científica.

Un proyecto de educación para la democracia debe pensarse en relación con las necesidades de la sociedad y en este sentido no puede diferenciar o pretender construir un proyecto al margen de la nación y del papel que debe cumplir la educación pública formal con la educación alternativa o democrática.

Precisamente un programa de educación para la democracia, como el que adelanta la Corporación Viva la ciudadanía, en concertación con más de 130 entidades del más diverso orden en 20 sedes regionales, pretende poner en práctica parte de estos postulados. Esta experiencia, desde el momento de su gestación, concibió que debería contemplar aspectos nodales para la formación de un liderazgo ciudadano preocupado por el país y por encontrar alternati-



2 Weffor C., Francisco, "Los dilemas de la legitimidad política", *Revista Foro*, No. 10, Bogotá, septiembre, 1989, p. 58.

vas a su aguda problemática. Así mismo, la construcción y ampliación de las esferas públicas en los aparatos estatales municipales, departamentales y en el Estado nacional serían parte de sus propósitos declarados. Desde 1993 en que dicha experiencia se pone en marcha plantea la necesidad de un programa dirigido a líderes de organizaciones sociales que tienen como preocupación central la cualificación para la transformación de las organizaciones en el sentido moderno y democrático.

Pero, además, quiso poner en marcha un proyecto de experimentación de un modelo pedagógico basado en el diálogo saberes. Esta experiencia renuncia expresamente a otro de los postulados de la educación popular. En esta experiencia no habrá línea para sus participantes sino que lo que se propugna es poner a esos líderes participantes en relación con el pensamiento moderno en la pluma de los mejores especialistas al tiempo que la pedagogía lo que busca es poner a dialogar los saberes de los líderes con los saberes de los especialistas para producir una nueva síntesis en el proceso de generación del conocimiento de la realidad y de las diversas teorías de interpretación de las mismas.

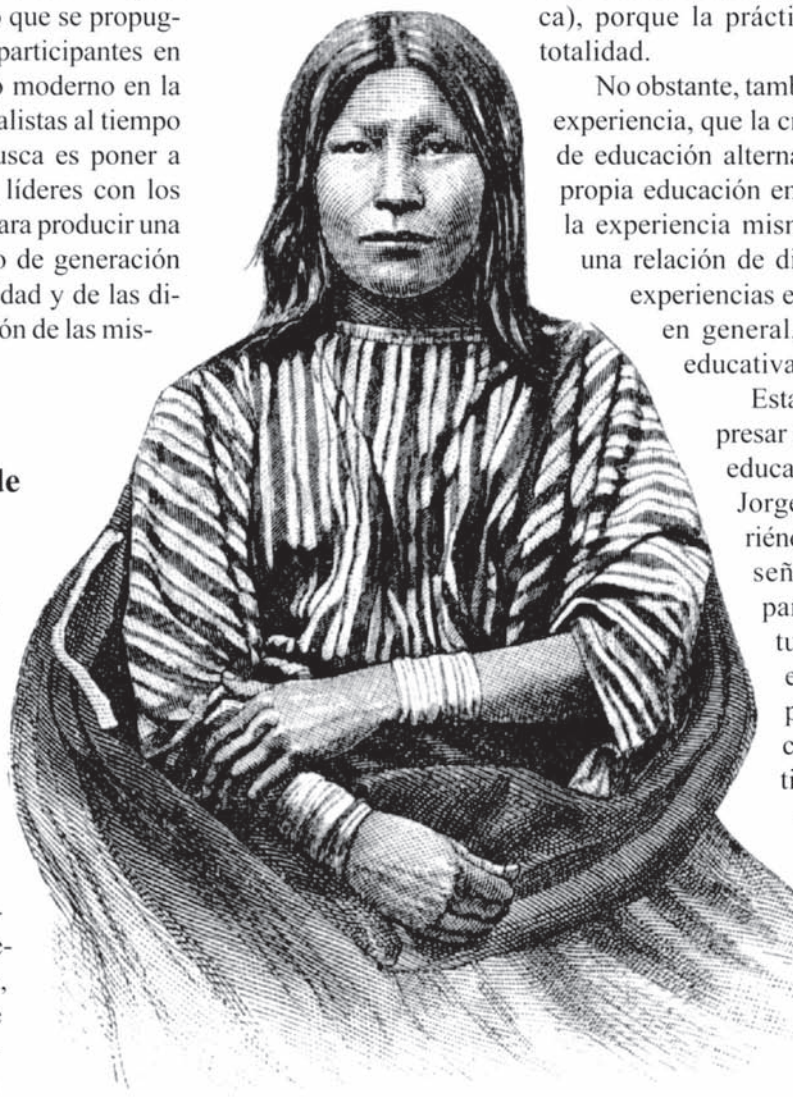
Educación para la democracia: diálogo de saberes

Una pedagogía democrática debe reconocer que en la sociedad existen diversos tipos de saber. Unos saberes teóricos expresados en el lenguaje de los investigadores y unos saberes de los líderes de las organizaciones sociales que provienen de su propia experiencia, de su vivencia cotidiana y de su paso por los centros educativos. Estos saberes de-

ben ponerse en relación en un ambiente pedagógico de diálogo. Este es precisamente el postulado sobre el cual se desarrollan las experiencias de las escuelas de liderazgo de la Corporación Viva la ciudadanía. De allí se derivarán múltiples interrogantes sobre los dispositivos pedagógicos que hagan posible ese diálogo y, más allá de los interrogantes, lo que se abre es un enorme campo de experimentación en el terreno de la pedagogía y también de la didáctica. Así pues, este problema ya no se remite solamente a los contenidos sino, como lo anuncia la cita de Freire con la que comienzan estas notas, se remite al conjunto del hecho pedagógico. Esta experiencia debe involucrar al maestro, a los alumnos, al contexto, a los contenidos, a los métodos (pedagogía y didáctica), porque la práctica educativa es una totalidad.

No obstante, también es claro, para esta experiencia, que la crisis de las propuestas de educación alternativa, así como de la propia educación en el país suponen que la experiencia misma pueda ponerse en una relación de diálogo crítico con las experiencias educativas formales y, en general, con otras prácticas educativas.

Esta idea la podemos expresar en las palabras de un educador latinoamericano. Jorge Osorio, quien refiriéndose a esta cuestión ha señalado: "Un aspecto para comprender la situación de la práctica educativa, en función y proyección a la democracia, en cuanto práctica social y pedagógica, orientada a la construcción de una nueva hegemonía democrática es la constatación hoy día de que las clases dominantes han perdido en la actualidad fluidez para ejercer



su propia hegemonía y que la disputa por darle direccionalidad cultural y política a la crisis está abierta”³.

Pero también la educación para la democracia supone pensar valores de una ética civil en la cual deben socializarse los participantes. La práctica educativa debe cultivar virtudes públicas como la tolerancia, la autonomía y la solidaridad, una ciudadanía activa que sea crítica, que integre las diferencias, que nos permita ir construyendo una cultura democrática en la que las virtudes públicas sean pilares de esa construcción democrática.

“La educación para la democracia adquiere, de esta manera, un rol muy importante en cuanto práctica social como capacidad de articular la coyuntura con el futuro, la práctica concreta con lo que ha sido la utopía desarrollando una nueva metodología de la participación transformadora” que articule el esfuerzo individual con el esfuerzo colectivo en la perspectiva de una sociedad democrática y participativa.

De esta manera, la educación democrática va adquiriendo sentido en cuanto un saber crítico desplegado en el ámbito de la acción transformadora necesario para construir una nueva relación social, una nueva hegemonía democrática”⁴.

Osorio agrega que “la educación para la democracia debe contribuir a la creación de un orden político distinto y democrático, así es como la educación para la democracia asume su tarea histórica de rescatar las experiencias populares de movilización que se manifiestan como una forma de reaccionar frente al autoritarismo, que recuperan la autonomía de lo social y que, en definitiva, construyen desde ahora y hacia el futuro una nueva forma de hacer política”⁵.

La educación para la democracia rescata al ser humano con sus posibilidades como un interlocutor válido, con el reconocimiento del otro, como interlocutor que es capaz de construir, de discernir, con el que



es capaz de tener diferencias, con el que es capaz de llegar a acuerdos.

La educación para la democracia no se da en un momento dado y para una persona dada o un sujeto dado, la educación para la democracia se construye, no es una condición y circunstancia en “acabado”, debe darse en todos los ámbitos y en todos los actores (niño, joven, adulto etc.).

El diálogo, como lo plantea Freire: “como una relación horizontal que nace de una actividad crítica y que genera crítica, basado en una serie de valores humanos que con términos tradicionales llama amor, humildad, esperanza, fe y confianza, el diálogo es, por consiguiente, comunicación y se opone al antidiálogo característico de la formación histórico cultural, por eso señala que precisamos de una pedagogía de la comunicación con qué vencer el desamor acrítico del antidiálogo”⁶.

Este diálogo pretende romper con un tipo de educación dominante en nuestro medio, donde unos son los que saben y otros son los que aprenden, nunca se ha dado una relación diferente, una relación dialógica, donde el maestro aporte, pero el educando también, pues se reconoce que el participante así mismo tiene elementos para aportar, él no llega vacío, tiene unos conceptos que le han dado la práctica, la experiencia, la vida cotidiana.

Partir de la relación dialógica que nos plantea Freire no desconociendo que el edu-

3 Osorio, Jorge, *Educación para la democracia, y encuentro de educación para la democracia*, com-pilador José Lurduy, Bogotá, 1990, Ediciones Nuevo Rumbo, p. 60.

4 Op. cit, p. 61.

5 Op. cit, p. 62.

6 Monclus, Antonio, *Pedagogía de la contradicción: Paulo Freire. Nuevos planteamientos de la educación de adultos*, España, 1988, Editorial Arthropos, p. 52.

cador es el que nos da los elementos para poder dialogar, para comenzar a trabajar con un grupo, es el que nos da las bases, que nos saca de algunos errores, que nos permite vislumbrar otras posibilidades, que abre otras posibilidades para poder entrar en diálogo con otros momentos, con otras historias, con otros saberes, con otros conocimientos. La relación dialógica nos va a permitir podernos argumentar.

Deliberación y diálogo de saberes

A través de la deliberación debemos poder llegar a procesos de concertación. Lo cual no quiere decir que se acabe el conflicto, el conflicto siempre existirá, donde haya procesos democráticos, siempre estará el conflicto o, mejor no lo llamemos conflicto, sino la diferencia que se expresa en el disenso. La diferencia nos permite crecer al poner en evidencia las diferencias a través del diálogo, al hacer visible y hablable lo que piensa el otro, lo que afecta a los otros, vamos a crecer en diálogo con los otros. A través del diálogo vamos generando condiciones de igualdad para la toma de decisiones en tal forma que la decisión a la que lleguemos sea la que favorezca a todos, así no todos estén de acuerdo con este (proceso de concertación).

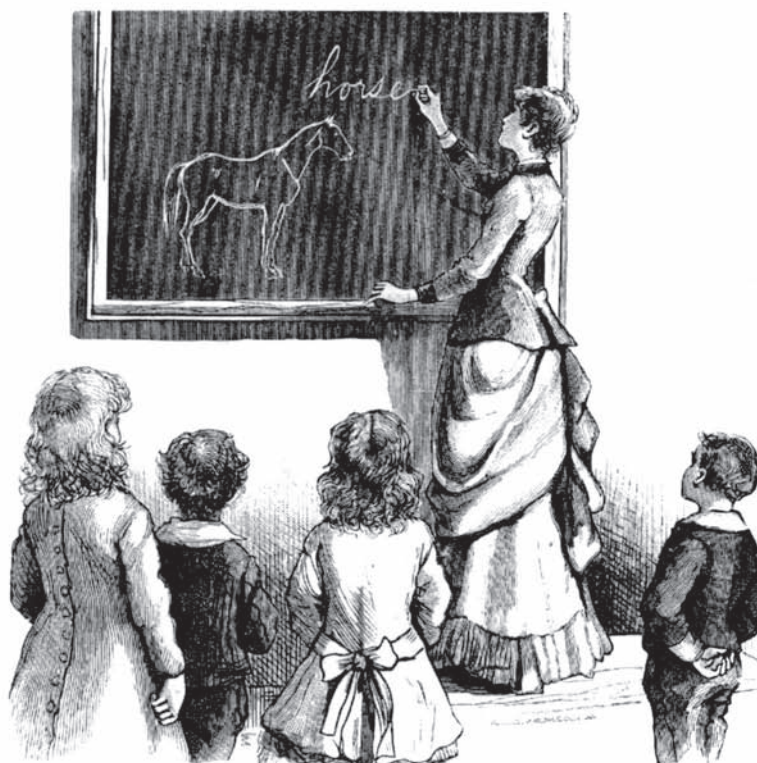
La educación para la democracia nos da elementos que nos van a permitir crecer, tanto individual como colectivamente, porque si crecemos individualmente crecemos colectivamente. En la educación para la democracia, la tolerancia, la autonomía, la solidaridad, el respeto por el otro, el ponerse en el lugar del otro implica, también, partir de una identificación con el yo (con el yo que es múltiple) que nos posibilita actuar en diferentes escenarios y que nos permite relacionarnos con diferentes actores. Todo ello debe darse a partir de una identidad subjetiva y en relación con los otros, de tal manera que se vaya construyendo un nosotros colectivo. El diálogo es el que permite esa relación.

La pedagogía en el diálogo de saberes

Educación para la democracia, donde el centro sea la pedagogía, la cual nos dará

elementos para poder trabajar por esos actores sociales, por la sociedad civil en general, que quiere construir y desenvolverse en un contexto más humano, más viable, más preocupado por las relaciones, por reconstruir y re-encontrar lo público, una pedagogía donde tengamos en cuenta el afecto -entendido como el amor, tal como lo plantea Maturana- una educación para la democracia donde sea la ética el centro, el eje, donde las virtudes públicas de la solidaridad, el respeto y la tolerancia sean bases civiles de construcción de un proyecto colectivo, esto es, democrático.

Si bien la educación para la democracia no es la transformadora de la sociedad, puede formar actores, sujetos y movimientos sociales democráticos, que convierta a todos en gobernantes, ya que la democracia no es solo elegir gobernantes, es formar gobernantes, es tener la posibilidad de elegir y ser elegidos. La escuela⁷ puede participar en este gran movimiento de democratización.



⁷Gadotti, Moacir, "Propuesta de educación del partido de los trabajadores del Brasil", en *Educación para la Democracia*, Santa Fe de Bogotá, 1990, Ediciones Nuevo Rumbo 1990, p. 101.

Ciudadanía y educación para la democracia

La ciudadanía debe entenderse, como lo plantea Alfredo Riquelme, como “Una manera de aludir al pueblo o a la sociedad civil que pone el centro en los individuos como sujetos de derecho y responsabilidades a las cuales acceden en su calidad de integrantes activos de una comunidad política y social concebida como un Estado democrático y social de derecho, así mismo, esta noción de ciudadanía permite destacar a las personas sujetos de derecho como fundamento y finalidad de la democracia y de la propia sociedad civil y nos sitúa en una perspectiva en la cual la exigencia de la extensión de todos los derechos para todas las personas hará coincidir la ciudadanía como condición y como conjunto de personas que forman una comunidad política y social”⁸. Desde una perspectiva más amplia el concepto de ciudadanía hace referencia a una práctica conflictiva vinculada al poder que refleja las luchas acerca de quiénes podrán decir que, al definir cuáles son los problemas comunes y cómo serán abordados.

Educación popular

La educación para la democracia nace en íntima relación de diálogo con las corrientes de la educación popular que se desarrollan en el continente latinoamericano desde hace aproximadamente cuarenta años. Muchas de las actividades de la educación popular han sido muy valiosas. Algunas de ellas han sido decisivas para comprender la realidad educativa de nuestro continente y, según nuestro criterio, no deberían abandonarse sino repensarse en una perspectiva menos populista, menos basista y más ligada a las reales transformaciones políticas y sociales que han ocurrido en las dos últimas décadas en nuestros países.



Las experiencias de alfabetización de adultos y los métodos que se desarrollan y continúan desarrollándose han sido un aporte valioso para enfrentar el problema del analfabetismo que aún cubre a una parte significativa de nuestra población, sobre todo la rural. Métodos de lecto-escritura que asumieron el contexto, que a partir de su reconocimiento incorporaron el saber social de estos sectores deben ser preservados y deberían poder generalizarse desde las propias instituciones públicas y en las campañas que, de cuando en vez, se emprenden por parte de los ministerios de educación.

Las diversas modalidades de educación a distancia que surgieron también ligadas a las experiencias de educación popular, así como formas y modalidades de educación tecnológica deberían ser sistematizadas y generalizadas en un nuevo contexto de educación democrática y en el marco de las nuevas tecnologías y de nuevas experiencias basadas en el diálogo de saberes.

Tampoco se puede desconocer el gran aporte de las corrientes de educación popular ligadas a la educación étnica y de las minorías, así como a la educación brindada a los movimientos sociales, las mujeres, los espacios locales, etc.

En este terreno hay que cuidarse de no arrojar al niño a la bañera junto con el agua sucia, como reza el adagio popular. El compromiso ético de un conjunto de educadores populares con la suerte de las mayorías populares, en una situación de exclusión social, de pobreza, de regi-

8 Riquelme S., Alfredo. Educación para la ciudadanía y la acción ciudadana en América Latina. El estado del debate y los casos de Perú, Chile, Colombia, Brasil. Serie: *Investigaciones plataforma de derechos humanos, democracia y desarrollo*. Santiago de Chile 1995. pp. 7-8.

menes excluyentes y antidemocráticos debe preservarse en la perspectiva de la educación para la democracia. Tampoco debería renunciar a los métodos y pedagogías que valoraron el saber de los líderes y de las bases. Muchos de los aportes metodológicos deberían ser sistematizados para que puedan potenciarse en una nueva práctica educativa menos dogmática y realmente democrática.

Hay también una herencia desprendida de las prácticas y los discursos de la educación popular que la educación para la democracia debe criticar y a la cual debe renunciar. Algunas herencias a las cuales hay que renunciar podrían enumerarse sucintamente así:

La primera gran crítica que uno podría formular se refiere al reduccionismo que ha caracterizado a la educación popular al pretender que solo los sectores populares estarían llamados a trabajar en un proceso de transformación y cambio en la perspectiva de una justicia social y de una política que enfrente la problemática de las mayorías populares. Según estas versiones reduccionistas solo los sectores populares serían auténticamente democráticos y, si se quiere, revolucionarios.

En una encuesta realizada a centros de educación popular, por parte del Consejo de educación de adultos de América Latina, Ceaal, ellos contestaron en el tema de "relación educación-proyecto de liberación: esta relación parte de un enfoque más elaborado, supone a la educación popular con un marco de referencia clasista y, además, una visión donde el aporte renovador de la educación popular no se fija solo en la construcción de nuevos sujetos sino, también, en la construcción de una nueva forma de hacer política, de caminar hacia el cambio, de definir el proyecto colectivamente por los mismos sujetos, de trabajar por la democracia.

Las respuestas que parten de esta relación definen ya un rol determinado para la educación popular: buscar una hegemonía: Lo que proponen es discutir si este rol es parte esencial definitoria de la educación popular; en qué medida responde a la práctica real de las instituciones; en

qué medida otras opciones son complementarias o contradictorias"⁹.

Estas posiciones siguen sosteniendo la perspectiva de construcción de un etéreo poder popular que por ninguna parte aparece bien definido y, mucho menos, como una clara alternativa de organización del poder del Estado, aun después de las experiencias del socialismo real y en América Latina de las experiencias valiosas en muchos sentidos, pero también fallidas en muchos otros de Cuba actual y de Nicaragua sandinista. En



una reciente entrevista, uno de los destacados voceros de las corrientes de educación popular formula planteamientos políticos que no parecen adecuados a la nueva realidad de América Latina "el principal rasgo de la educación popular es que está proyectada a

9 Consejo de Educación de Adultos de América Latina, Ceaal, *Desde dentro. La Educación Popular vista por sus practicantes*, Núñez Carlos, et al. Santiago de Chile, 1990, pp. 17-21.

la transformación social. Tiene como meta fundamental cambiar la realidad, transformar la realidad colectiva. Pero con un sentido político pleno y bien claro, a favor de las grandes mayorías.

Y hay que insistir en eso, porque podemos hacer educación académica en la universidad, o educación con campesinos en una montaña, pero el rasgo que unifica o que convierte en educación popular a estas dos acciones tan distintas, el rasgo que puede unificarlas en el concepto de educación popular es que estén dirigidas al cambio social. Entonces, la educación popular no debe entenderse sólo como aquella que se hace con campesinos o con sectores populares, descartando entonces la que se hace en la universidad.

En ésta última puede haber educación popular, si está enfocada a ese cambio político de la realidad de este país. Un cambio que significa el acceso a la justicia, a los bienes económicos, a la participación política, la conciencia social, la solidaridad, etc. Todos los valores que conformarían una sociedad justa, así de claro"¹⁰.

Lo que hace que una práctica de educación se convierta en popular es la intencionalidad. Esta es una manera bastante ingenua, por decir lo menos, de examinar el problema educativo. Diríamos que lo que hace que una educación sea democrática es que ella forme individuos autónomos, ciudadanos activos y demócratas participantes. La educación misma posibilita procesos de formación y de reflexión, además de que puede contribuir a la formación de hábitos y costumbres de solidaridad, de tolerancia, de respeto por las opiniones contrarias. Pero, ella misma no transformará por sí sola la realidad. Ella puede contribuir a ese cambio, pero ella no cambiará esa realidad.

De este reduccionismo nace otro de los grandes problemas relacionados con la educación popular y es su aislamiento y, si se quiere, su sectarismo para con las otras experiencias educativas, no solo en la educación de adultos o en la educación no formal, sino aun con las corrientes de educación para la democracia y mucho más en la experiencia de la educación formal. Este aislamiento se fundamenta en los temores a la coopta-

ción o a que se convierta en lo que ellos llaman "funcional al sistema". En ese mismo estudio de la Ceaal se puede leer: "distintas preocupaciones cruzan esta relación (la relación educación popular y sujeto de cambio) o evitar los simplismos o reduccionismos de la propuesta. Así se expresa la necesidad de superar una posición que supone contenidos a cualquier acción educativa (con el apellido de popular)"¹¹.

Es curioso el concepto sobre la autonomía que se desprende del planteamiento anterior. En primer término, y como ya lo anotara Pedro Santana hace algunos años, este planteamiento es ingenuo, porque cree que es posible que las prácticas sociales pueden mantenerse al margen de la sociedad en su conjunto y porque cree que la independencia política se consigue con el aislamiento: "primer equívoco: La autonomía de los movimientos populares significa no relacionarlos con el Estado.

El debate lleva, en América Latina y, por supuesto, en Colombia. Esta interpretación parte de señalar que los movimientos populares, es decir, como se suele afirmar en los lenguajes de izquierdas, su independencia de clase, requieren mantenerse al margen del Estado. Por tanto, los movimientos populares deben expresar siempre una relación de confrontación, de choque con los organismos estatales. Todo lo que acerque al movimiento popular a los organismos del Estado como, por ejemplo, la participación en organismos estatales: juntas directivas de empresas públicas, juntas administradoras locales, etc., debe ser rechazado. Dichos organismos son emanaciones del Estado burgués y, en última instancia, sirven a los "dueños" del poder. Como análisis es de un simplismo rampante.

El equívoco nace de varios supuestos falsos. El primero considerar que el Estado es un aparato al margen de los movimientos sociales, al margen de la lucha de clases...



10 "Educación Popular en Guatemala, entrevista con Carlos Aldana: La cotidianidad como conocimiento", *Cuadernos de Pedagogía*, No 241, Barcelona, noviembre de 1995, pp. 105-111

11 Op. cit., pp. 21-22.

En verdad un movimiento popular o una organización popular es más autónoma en la medida que más cerca se encuentre del poder. La independencia y la autonomía estriban en las posturas que defienden, en los puntos de vista que representan, es decir, en las políticas de que son portadoras. No importa dónde las representen y dónde las defiendan, en la calle en el paro, en la propuesta o también en el organismo estatal o público en donde se encuentran. La independencia es algo mucho más complejo que negarse a tomar parte en algún organismo...¹².

Un tercer gran problema está relacionado con lo que Marco Raúl Mejía llama la "suficiencia... como si nuestras prácticas fueran el nuevo paradigma educativo de los procesos de transformación y no tuviesen nada que ver con una tradición histórica en el campo de la educación. Iniciar un camino en este aspecto le va significar a la educación popular hacerse la pregunta por las relaciones entre lo metodológico y lo pedagógico, y la manera como algunos elementos suyos se enlazan con la tradición educativa de la historia de la humanidad; sin duda, allí encontrará un entronque con una reflexión que no se inicia con los educadores populares, pero a lo cual sí podemos aportar luego de un balance fructífero".

"No solo tenemos que afirmar lo educativo: también tenemos que iniciar un proceso de relectura de la manera como entendimos lo político en el pasado, y la manera como en diversas oportunidades acompañamos la política de izquierda como aquella política coherente con el proyecto de transformación hacia el que apunta la educación popular...

Si algo oscureció el panorama educativo y político de la educación popular en los últimos tiempos fue la ilusión de establecer un igualitarismo en el saber y en el conocimiento; a partir de allí se levantaba un supuesto horizontalismo en la relación educativa, que suponía que nadie sabía más que nadie y que todos éramos iguales"... Mejía agregará a estas críticas y reconocimientos otras, dentro de las cuales se destacan aquellas relacionadas con la ausencia de sistematización, educación, investigación, la ne-

cesidad de repensar el poder y, finalmente, de avanzar en la construcción de un pensamiento crítico¹³.

Como se observa, hay también muchos elementos que deben ser asumidos críticamente con relación a la experiencia de la educación popular. Es precisamente por ello que una corriente crítica ha asumido la tarea de construir un proyecto de educación para la democracia, partiendo de la afirmación de que en la relación democracia popular, lo sustantivo no es lo popular sino lo democrático. La experiencia de las escuelas de la Corporación Viva la Ciudadanía se mueve en esa dirección.

12 Santana R., Pedro. Los movimientos sociales en Colombia. Ediciones Foro Nacional por Colombia, Bogotá 1989, pp. 227-228.

13 Mejía J. Marco Raúl., Op.cit. pp. 86-89.



Una educación para la participación política democrática y para los movimientos sociales

Podemos constatar que hoy en nuestro país y en el continente hay una gran apatía por la participación política. A la euforia alimentada por los movimientos estudiantiles y por la irrupción de numerosos movimientos sociales en la lucha por conquistar regímenes democráticos sobrevino una apatía generalizada por la política. A la sobrepolitización de la educación popular le siguió un desencanto por los problemas del Estado, de la política de los proyectos colectivos, por la construcción de una ciudadanía activa y en marcha por la ampliación de las esferas públicas en los Estados privatizados por los grandes conglomerados financieros. Esta es la realidad en buena parte de la región.

Un proyecto de educación para la democracia debe tener como una de sus tareas prioritarias la repolitización de la escuela. Repolitización en el sentido más universal del término, esto es, como lo recordara hace unos cuantos años Fernando Enrique Cardozo hay que recordar que la política nació en occidente profundamente ligada al proyecto colectivo de polis. En la tradición accidental polis significa ciudad y esta rememora vida colectiva y construcción de proyectos colectivos de ciudad y de nación. La educación para la democracia debe poner un acento en la reflexión sobre la necesidad de construir proyectos colectivos cuyo propósito fundamental sea el bienestar de las mayorías y para ello hay que brindar ambientes educativos en donde sea posible soñar e imaginar proyectos democráticos de organización de la sociedad.

La educación para la democracia debe tomar a las organizaciones como un campo de trabajo que busque su transformación y su modernización. En esta perspectiva la educación para la democracia debe experimentar profundas mutaciones que la llevan a experimentar nuevas formas, incorporándose a los medios masivos de comunicación incorporando los



avances que le brindan la telemática y la informática. Ello no debe llevar al desprecio por la escuela sino a entender que en la sociedad de la informática y de las telecomunicaciones ella debe dar cuenta de su incorporación en los procesos pedagógicos en la perspectiva de incorporar nuevas herramientas como el video, el hipertexto y toda una gama de instrumentos experimentados con éxito en otras esferas de la vida social.

Algunos de esos instrumentos han comenzado a ser experimentados en las propias Escuelas de liderazgo que viene impulsando la Corporación Viva la Ciudadanía. Esta experimentación debe ser compartida con la comunidad educativa y en esta comunidad educativa caben, no solo los educadores populares sino también, y de manera muy destacada, los educadores de la escuela pública. Esta escuela debe ser interpelada y no solo criticada desde las experiencias de la educación para la democracia. Algunas de las experiencias más significativas de los proyectos educativos institucionales son, así mismo, y deben ser objeto de estudio y reflexión desde la educación para la democracia y desde su experiencia. Al mismo tiempo las experiencias pedagógicas, didácticas, los contenidos, etc., que se desarrollan en la educación para la democracia deben ser compartidos con los maestros de la escuela pública que incluye, tanto la escuela oficial como la escuela dirigida por sectores privados.

Como alguna vez lo expresara Gabriel García Márquez en un mensaje a los educadores para la democracia "estamos en los albores de una era nueva de educación impredecible. Al contrario de este siglo XX decrepito, presidido por dogmas estériles, el que ahora se anuncia parece destinado a ser el de la liberación total del pensamiento.

Grande y hermosa misión la de ustedes, educadores de la democracia, en ese mundo ideal en el que cada quien deberá pensar con su propia cabeza"¹⁴.

14 García M., Gabriel, Mensaje al encuentro latinoamericano de educación para la democracia, Bogotá, 8 y 9 de febrero de 1990. *Educación para la Democracia*, Ediciones Nuevo Rumbo, No 4, Bogotá, 1990.

Martha López

Filósofa, Directora del Instituto de Derechos Humanos, Guillermo Egno de la ESAP.

El devenir mujer y la propuesta de la diferencia

Martha López

La afirmación de Simone de Beauvoir: "No se nace mujer, se llega a serlo" es el punto de partida para interrogarnos sobre aquello propio, concerniente a lo femenino. El sentido de esta afirmación implica un doble movimiento, por una parte, dispone la crítica al esencialismo, y por otra, nos permite deconstruir la historia del sujeto consolidado y masculino cuya primacía opera de acuerdo con la razón. Criticar el esencialismo implica observar el arbitrio de esas ideas permanentes que responden a leyes naturales, los instintos, los roles sexuales, el color de la piel, entre otros, con el propósito de justificar la capacidad cerebral; siempre se apela a la biología para convalidar la justeza y la verdad del argumento de sujeción implícito como soporte de dichas teorías: Un ejemplo es la definición de mujer desde lo materno, la comprensión de lo femenino como organismo donde se deposita la vida, donde se reproduce, no donde la vida se crea.

Desde Platón ya estaba consignada la mirada esencialista que validaba la asimetría, en términos de género. El (logos) equivalente al semen masculino poseía la virtud de crear, este arrojaba semen sobre la (jora), la mujer era una ánfora que contenía la simiente.

Hacer la crítica al esencialismo significa, no sólo cuestionar lo que hemos admiti-



do como consustancial y natural, sino también y, sobre todo, implica redefinir lo real, porque "lo real —como dice Chiara Zambori— no es el ámbito de los hechos desnudos y crudos frente a un sujeto que se apropia de ellos, sino más bien, lo real es el orden simbólico que el pensamiento, (el lenguaje, la cultura, el código social) le atribuye al mundo, más aún, el orden simbólico que tenemos es una marca patriarcal"¹.

¹ Zambori, Chiara. *Traer al mundo un mundo*. Editorial Icaria, Barcelona. 1994.

Podríamos decir que la realidad está agenciada, por la fuerza de un imaginario dominante que opera a través de formas de percepción, de imágenes básicas, de metáforas guías, de imágenes fantásticas y de proyecciones, para interpretar y accionar el mundo. Constatamos también, además del ejercicio simbólico aludido, una lógica de oposiciones exclusivas y binarias, un principio de no contradicción que ha vigilado la indecibilidad y exorcizado, tanto el caos como el azar, asumiendo como dado lo regular y reglamentario.

Cornelius Castoriadis nos dice: "Existe un magma de significaciones imaginarias que no corresponden a elementos racionales o reales, que no se agotan en este referente racional y real y que están dadas por creación. Las llamo sociales porque solo existen instituidas colectivamente, impersonal y anónimo, esta urdimbre es lo que yo llamo el magma de significaciones imaginarias sociales que cobran cuerpo en la institución de la

sociedad considerada y que, por decirlo, la animan, semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, dios, polis, ciudadano, nación, Estado, partido, mercancía, dinero capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. Pero también hombre y mujer e hijo, según estén especificados en una sociedad"².

Para poner un ejemplo, en nuestra cultura, el apellido es masculino, en la religión, la divinidad también lo es, el varón se asocia a la fuerza y a la valentía, mientras la mujer reducida al rol de la reproducción biológica y de sujeción al varón ha sido concebida en su carencia, la debilidad, la pasividad, la ternura y la generosidad y la entrega, son algunos de los defectos y cualidades asignados a su naturaleza para conservar el ejercicio tutelar de lo masculino sobre ella, considerado a

todas luces como superior y hegemónico. La división de la esfera privada y pública es una escisión heredada desde que la humanidad se bajó de los árboles, que relegó a la mujer al orden doméstico y cotidiano, privándola de la palabra, de la creación, tanto artística como científica.

Es el mecanismo que instaura el orden de la razón que tenemos, porque el saber y el poder de exclusión han estado ligados de modo incontrovertible en occidente, dando lugar a este aparato de verdad que no tendría vigencia al margen de una primera fuente, se le ha llamado "pequeña diferencia" aunque, de hecho, es una gran diferencia, se trata de la exclusión de los sexos y la inequidad derivada de la dominación masculina del mundo presente todavía. Lo que Derrida ha llamado falocentrismo y falogocentrismo no es otra cosa que este modo certero de homologar las diferencias en el terreno del saber y el conocimiento, a partir del privilegio de la voz sobre la escritura y el cuerpo.

La propia autora del "Segundo sexo", Simone de Beauvoir, decía: "La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de esas expediciones guerreras, el hombre se eleva sobre el animal al arriesgar la vida, no al darla. Por eso se ha dado la superioridad al sexo que mata y no al que engendra"³.

La asignación a la mujer para la recolección y cocción de los alimentos significó la construcción de un cuerpo estigmatizado para lo público, la naturaleza invadió el cuerpo femenino excluyéndolo de la palabra y el conocimiento efectivo. La mujer quedó convertida toda en naturaleza.

Levi Strauss señala que la mujer es por doquier naturaleza, hablándonos de las comunidades amazónicas, porque ninguna cultura se salva de la exclusión ni de la asimetría entre los sexos, en la medida en que se la confunde con la naturaleza, pues se la apropia, se la convierte en objeto,



2 Castoriadis, Cornelius. *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Editorial Gedisa. Barcelona. 1994, p. 68.

3 De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo XXI. 1992, tomo I, p. 91.

habría una voluntad de feminizar la naturaleza por parte del sujeto del conocimiento heredado, al punto que esta operación primera instaura la idea de sujeto y de mundo. Pese a que el mito dignifique a las mujeres y que las diosas sean consideradas superiores versiones de la naturaleza y de la creación, la vida cotidiana entre los indígenas es una prueba de carga social para ellas, una muestra de subordinación.

Diríase que se ha eludido la complejidad concomitante a los procesos vivientes mediante una voluntad reduccionista que facilita la manipulación de la realidad, ya sea subrayando el objeto, ya el sujeto para dar una explicación interesada del mundo pero, como dice Edgar Morin: "Lo que hace posible el conocimiento al mismo tiempo lo limita, imponemos al mundo categorías que nos permiten capturar el universo de los fenómenos. De este modo conocemos realidades, pero nadie puede tener la pretensión de conocer la realidad"⁴.

El sujeto viril de la cultura occidental termina siendo esa entidad trascendental de la razón, cuyo carácter más acuciante es la neutralidad de la voz y del lenguaje, la razón occidental está asentada en una ficción, el sueño solipsista del sujeto del *cogito* preso en la ilusión de sí mismo, ha condenado a la mujer al olvido, así que en cuanto ella toma la palabra, todo ese edificio empieza a tambalearse. El dominio del sujeto arrogante que tenemos se vuelve contra sí mismo, de ahí que sea necesario instaurar nuevos sujetos, nuevos modos de individuación, capaces de otra sensibilidad, capaces de desarrollar otras formas sensibles y de pasar de una forma a otra, entre diferentes juegos de lenguaje, diríase que el modo de individuación femenina que propone la mirada de la diferencia es ese lugar de paso entre las percepciones, esa manera de hacer "justicia a lo heterogéneo"



que requiere el encuentro con el otro/a afirmando la pluralidad.

En la cultura que vivimos el sujeto es masculino, el sujeto femenino no ha tenido lugar en ella, ni tiene cabida como agente del saber heredado. Sujeto significa dignidad, ser capaz de tomar decisiones desde una opción de autonomía, ser sujeto está avalado por todo un referente simbólico que aprecia su cuerpo, le confiere prestigio a sus ideas, a sus argumentos como necesaria configuración individual de la modernidad, porque el cuerpo es precisamente el gran excluido del pensamiento occidental y parece coincidir con un principio indomeñable que se asimila a la feminidad, el cuerpo ha sido atrapado, circunscrito

en una cantidad de órganos y funciones que operatizan la mirada, siendo la mujer la materia corpórea e instintiva por naturaleza, se hace necesario exorcizar su presencia desde que lo demoníaco tiene lugar en ella. Si la mujer ha estado siempre fuera de la economía del logos es porque ella es, en sí misma, un exceso y no puede tener un lugar tradicional en el discurso, el misterio que ella ha representado se refiere más bien "a ese de no tener cabida" en una cultura que tiende a enumerar y descifrar todo en términos de unidad e individualidad, porque lo femenino es múltiple, juicio plural es, en todo caso, movilidad y renovación. Podríamos decir que el cuerpo en cuestión "es claramente no un constructo biológico, sino la superficie libidinal necesaria para la construcción de una subjetividad a través de un complejo juego de identificación y consecuentemente de lenguaje y alteridad"⁵.

4 Morin, Edgar. *El final de los grandes proyectos*. Editorial Gedisa. Barcelona, 1997, p. 100.

5 Bradotti, Rosi. *Patterns of Dissonance*. Polity Press, Cambridge. 1991.

El orden simbólico está en la base de todas las formas ideológicas y religiosas que dan cuerpo a la cultura, así visto, si se trata de proveer el código de la seguridad, las imágenes religiosas nos muestran la virgen cargando un niño divino, no a la niña, ello imprime carácter y fuerza a la identidad masculina, no a la femenina. La virgen adorada mantiene una imagen de aceptación y resignación ante su maternidad asumida por designio divino, porque la fuerza simbólica masculina que domina en la cultura se ha instaurado erradicando el ligamen femenino, la vigencia de las diosas madres entre ellas Hestia, que alguna vez tuvieron incidencia en el régimen de conformación de su autodefinición y en los modelos de su individuación.

En las culturas llamadas "primitivas" la mujer es igual a madre, igual a tierra, igual a misterio, igual a metonimia con los flujos de su cuerpo y remeda el orden de los ciclos de la naturaleza, desde el punto de vista ético existe una mayor responsabilidad cultural asignada a lo femenino que a lo masculino, cuando se trata de restablecer el tejido social, el compromiso moral que recae sobre las mujeres no se debe a razones divinas, el mandato lo da la propia naturaleza presente en su corporeidad.

La mujer es también signo de intercambio simbólico entre los hombres, esto ha hecho decir a Levi Strauss que la cultura se instaura sobre la base de la circulación de las mujeres, el referente de hecho es un Umun de poder que marca y determina el intercambio sexual de las mujeres. La mujer en el imaginario masculino es más fácilmente sustituida, ello explica, tanto el matrimonio como la prostitución, la cultura patriarcal establece el sentido de la posesión de las mujeres.

Giula Colaizzi señala: "Las sociedades patriarcales en efecto, no son solo regímenes de propiedad privada de los medios de producción, sino también de propiedad lingüística y cultural, sistemas en los que el nombre del padre es el único nombre propio, el nombre que legitima y otorga autoridad y poder, el logos que controla la producción de sentidos y determina la naturaleza y la cuali-

dad de las relaciones, el *modus propius* de la interacción humana"⁶.

Las sociedades patriarcales, o sea todas, están basadas en la circulación de las mujeres, los medios de comunicación se encargan de reproducir y garantizar el manejo desigual de los roles sexuales a través de las imágenes, la sociedad avala en el hombre la infidelidad, mientras en la mujer queda una duda que se convierte posteriormente en calificación (la puta).

Igualmente existen condiciones asimétricas en términos de género, cuando nombramos la responsabilidad ética y cultural. Funcionó por milenios una idea de mujer pasiva entregada, generosa y sacrificada, dedicada al hogar y la labor doméstica. La manifestación de la sexualidad activa en la mujer, podríamos decir que no del todo está permitida, el deseo de guardar la virginidad se considera, a su vez, monjil y, por tanto, también se excluye. Hemos heredado un imaginario intolerante donde la mujer siempre lleva la peor parte. Hoy la sexualidad femenina es objeto de una pregunta viva en la psicología que por décadas manejó una idea de mujer castrada, de carencia en relación con el falo (significante), cuya lógica está aceptada indefectiblemente por la economía viril en relación con el deseo y el lenguaje.

Cuando Jacques Lacan definió a la mujer por "el deseo de ser deseo", diríase que estaba preso de la deuda patriarcal que define a la mujer a la sombra del varón y pone bajo su tutela el deseo femenino. Freud había ya concebido la psicología femenina en relación con la castración, de tal manera que solo el deseo del hijo y la maternidad provee para él una sexualidad asumida que permite el paso y la superación de la fase edípica. Todos estos razonamientos, todas estas ideas absurdas pudieron ejecutarse mentalmente respondiendo a la soberanía y al valor asignado a lo masculino, ello también supone la capacidad de pensar y producir ideas de crear e imaginar.

6 Golaizzi, Giula. *Feminismos y teoría del discurso*. Editorial Cátedra, Madrid 1990.

Las mujeres relegadas al espacio doméstico y de servidumbre al varón quedaron reducidas a la reproducción biológica convertidas en vientres para la procreación; si hoy se penaliza el aborto inclusive en caso de violación, ello significa que sigue vigente esa idea de que la mujer no es sujeto de decisión, se sigue desconociendo esa capacidad de generar vida que habita en el cuerpo femenino y, sobre todo, esa valoración de la vida digna que ella encarna materialmente para obrar en consecuencia frente a un nacimiento marcado por el estigma de la violación y el no deseo.

La importancia que cobra hoy la crítica al esencialismo desde los distintos saberes (la filosofía, la antropología, la psicología etc.) nos permite deconstruir la lógica binaria y excluyente vigente en la cultura que tenemos. Las consecuencias de los mecanismos de apropiación del mundo que hemos tenido están conduciéndonos a la devastación del planeta, no solo porque nos estamos matando unos a otros sino porque también estamos destruyendo la naturaleza y la vida.

Además (y esto se debe a la reflexión de las mujeres que han tomado la palabra en el dominio de la filosofía), hoy podemos constatar el ejercicio aniquilador en nuestras mentes, del privilegio dado a la muerte, por encima de la vida. De hecho, los hombres que han producido la filosofía han estado fascinados por la muerte, han definido al ser humano como "el ser para la muerte" (Heidegger) y han visto el beneficio de la eternidad como futuro en otro mundo, de tal manera que la realidad no coincide con el "aquí y el ahora". Para poner un ejemplo, se nos ha dicho que

nacemos y morimos solos/as, lo cual es falso, nacemos al mundo acompañados/as, unidos al ligamen materno que provee la vida, y nacemos irrepitibles, diferentes ante todos los rostros de los otros/as. Morimos solos, eso sí, pero el nacimiento es una forma extrema de la vida donde la diferencia aparece. Es más compleja la vida que la muerte y le hemos dado más importancia a la muerte, por eso le tememos tanto, por eso se hacen tantos esfuerzos en mantener la apariencia joven y los medios contribuyen a construir



una idea femenina y masculina secundada por el miedo a morir.

Hanna Arendt nos dice: "Nacer es esta apertura de sí, irrepitible y singular de la condición humana, apareciendo al mundo de lo nuevo cada uno muestra no que es, sino quién es"⁷.

⁷ Citado Cavarero, Adriana. *Traer al mundo un mundo*. Editorial Icaria, Barcelona. 1994.

Esta cultura patriarcal (y óigase bien, es una lógica, es una estructura de poder y de lenguaje), ha homologado las diferencias, impuesto unos criterios en el nombrar, un mecanismo propio de operación del lenguaje que homogeneiza y neutraliza los sexos, el lenguaje, no solo mediatiza la comunicación sino, también, crea el mundo, "las cosas se crean en la medida que se les pronuncia distintas".

Hemos dicho hasta ahora qué significa no ser mujer: No somos un vientre para la reproducción biológica, no somos objetos sexuales del sexo masculino o musas inspiradoras, Diotimas del conocimiento, ese lugar pasivo, bello y tierno que nos ha impugnado la cultura para manipular la identidad descerebrando a las mujeres e invisibilizar su pensamiento. ¿Qué significa ser mujer? ¿Qué implica la identidad femenina?

Federico Nietzsche decía: "La esencia de la vida está en la superficie": Esto no quiere decir que las mujeres sean superficiales sino que tienen un espíritu crítico inaudito, son portadoras de un intelecto disolvente, un intelecto que no coincide con la verdad pasional que estamos acostumbrados a aceptar"⁸.

Porque si algo le debemos al pensamiento postmoderno es la crítica al racionalismo, la creencia de que la razón es lo propio y común a lo humano diferenciándose del animal lo que, de hecho, ha puesto al descubierto la crítica a la verdad única, es la importancia de la experiencia vivida lo que permite pensar distinto, es otro referente, otra naturaleza que abraza la diferencia y que en parte explica nuestra irrepetibilidad.

De ahí que sean ahora muy importantes los testimonios, las historias de vida y que ellas sean un material invaluable para el análisis histórico actual.

La experiencia está hecha con nuestros dolores, con nuestras pérdidas, nuestros engaños, pero también con nuestros goces, la única categoría que releva el dolor es el goce. No somos los/as mismos después de haber amado porque sucumbimos en los abismos del dolor; de ahí que decía Roland Barthes: "El hombre que sufre y que espera se feminiza milagrosamente".

Podríamos decir que en el patriarcalismo la mujer es igual a sufrimiento y que se ha negado a sí misma. Diríase que olvidó el goce, esa misma materia de la vida que sustituye el dolor reinventando la vida antes de que el sufrimiento sea la prueba del autocastigo, el masoquismo femenino es el mecanismo menos logrado para recuperar una fenomenología del cuerpo que reivindique a las mujeres. Por eso las mujeres conscientes de su proyecto de vida y de su devenir histórico, estamos empeñadas en rescatar el goce creativo de las mujeres, ¿pero cuál goce?

Ese lugar secreto de su ser móvil, porque habitándolo las mujeres nos damos cuenta de que somos devenir, proceso, movimiento y que no queremos ninguna identidad solidificada, ninguna individualidad que nos nombre iguales ni a los hombres, ni tampoco queremos pensar igual entre mujeres. Esto apunta a la diferencia, la diferencia no es ni el más ni el menos, ni la nada, tal vez ese límite móvil, ese no lugar desde donde emerge la singularidad femenina. Somos diferentes entre nosotras pero conscientes de un proyecto siempre renovado que hay que llevar a término. Por eso al preguntarnos qué significa ser mujer entendemos que cada una debe luchar por sus derechos, emerger a la historia como un ser novedoso, nombrando el cuerpo y el deseo al margen de los criterios patriarcales aceptados porque, en definitiva, el interés del patriarcado ha sido colonizar el cuerpo y la mente de las mujeres, se trata de deconstruir el falocentrismo del pensamiento occidental que invisibiliza la presencia femenina en la cultura porque su pre-



8 Derrida, Jacques. *Espolones o los estilos de Nietzsche*. Pretextos, Madrid. 1990.

sencia efectiva significa el rescate de la vida sobre la muerte haciendo regresar la diferencia, ese ejercicio siempre renovado que hace el poder de lo que se renueva.

Cuando Guiles Deleuze⁹ nos dice que el devenir mujer es una nueva subjetividad que se propone a acceder a una forma no hegemónica de conciencia quiere señalar-nos que es necesario construir una identidad que se define como un estado de intensidad, un proceso de transformación donde se juega una relación fundante con el otro/a, porque al definir nuestro ser individual tenemos que evocar a Spinoza que decía: "Somos la capacidad de ser afectados por otros",

somos afectados por los indigentes, por los seres cercanos, por los desconocidos, por la amistad, por aquellos que amamos. La transformación y el movimiento que implica una nueva identidad ética no constituye un modelo cerebral, ni lógico, es un paso a través de fuerzas afirmativas, flujos y afectos, movimientos y velocidades que anulan la diferencia entre el dentro y el afuera, es un espacio de pura identidad y de diferencia sin negación. La identidad femenina es un movimiento que convierte lo negativo en afirmación, el triunfo de las fuerzas positivas y del goce en detrimento de las fuerzas negativas del resentimiento. El sujeto definido así, en términos de deseo y afectividad afirma la diferencia, desarrolla toda la positividad a favor de lo múltiple.

Cuando el feminismo de la diferencia se propone como objeto la deconstrucción, apunta en detrimento del sentido fijo, de la univocidad y la validez última que ha adoptado el complejo occidental de ideas y conceptos, mediante una actitud crítica hacia sus propias versiones se opone, tanto al feminismo de la igualdad, como al de la pura alteridad que busca la otra esencia de la mujer, superando así el modo típicamente masculino de pensar la esencia y asignar la presencia.



Así vista la mujer se convierte en una figura de la identidad plural, en un tránsito entre posibilidades, en un puro desplazamiento y devenir en lugar de la presencia y lo definitivo, el devenir femenino está más cerca del sentido, lo cual implica: dislocación, dispersiones y sustituciones en contra de la totalización y el absoluto.

El modo de individuación femenina que propone el feminismo de la diferencia implica replantear nuestras relaciones con el medio ambiente y la naturaleza, nuestras relaciones con los otros y las otras sobre la base del dolor que nos humaniza, del goce que afirma la vida. "Ponerse en el lugar del otro im-

plica reevaluar los criterios racionales y sensibilizar nuestro ser con el dolor también vivido". Vivir con los demás exige respeto y atenciones recíprocas, nos dice Luce Irigaray¹⁰: "Las mujeres tienen que involucrar cambios en la lengua y en los sistemas de representación que respete a las mujeres, las mujeres deben desarrollar el cuerpo femenino, darle formas, palabras, conocimiento de sí, un equilibrio cósmico y social en sus relaciones con el entorno, medios de intercambio con los demás y no a través de artificios de seducción inadecuados para su cuerpo".

Hay que redefinir lo materno estableciendo un sistema comparado y temporal con la gestación de formas artísticas. Todo esto hace parte de la propuesta por otro devenir femenino para el mundo, no sólo en relación consigo mismas sino, también que la propuesta toca a la población masculina que tendrá que deconstruir la soberanía de ese sujeto viril que avala la cultura, porque viril viene de vir que significa la

9 Deleuze, Guiles. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pretextos, Barcelona 1980.

10 Irigaray, Luce. *Yo, tú, nosotras*. Editorial Cátedra. Madrid 1994.

fuerza en el combate expresada frente al contrincante, una identidad inédita masculina es necesaria para producir un mundo nuevo, un futuro menos incierto para todos/as porque la iniquidad, la falta de reconocimiento de la otredad irreplicable, está alienando, no solamente el sujeto sino, también, el mundo.

A este respecto la obra de Elizabeth Badinter es un aporte invaluable, porque nos ilustra el costo simbólico que significa edificar la dureza viril sobre la base del rechazo a lo materno y a lo que se considera débil propio del ser femenino. Los actuales australianos, africanos, los indígenas de Oceanía y América basan en torturas y sacrificios el paso de los adolescentes a la adultez, de ese modo se solidifica su identidad. Eso ha hecho afirmar a Elizabeth Badinter¹¹ que es más doloroso ser hombre que mujer en la cultura patriarcal.

La afirmación del devenir femenino como masculino tiene que hacerse entre mujeres, por un lado, y entre hombres, por el otro, esta propuesta separatista se basa en las dificultades de comunicación (interior) que se produce entre ellos. Las mujeres italianas tienen una larga historia en ese terreno, han desarrollado experiencias fundamentales en ese sentido y están superando la falta de solidaridad agenciada por el patriarcado.

Se trata de recuperar el ligamen femenino, la solidaridad entre las mujeres (affidamento) obstaculizada por la mediación del falo simbólico que ha promovido la rivalidad entre ellas. Recuperar la deuda de las diosas originales (entre ellas Hestia), que avalaron alguna vez la identidad femenina, se trata también de recuperar la relación con la madre a través de la autoridad de la madre simbólica objeto de reconocimiento individual y colectivo.

La tarea es superar la culpa de las mujeres, porque ellas han vivido una estructura enmohecida que les ha reservado siempre el mismo puesto de culpable. Como diría Hélène Cixous¹²: "Culpable de todo, por todos los lados, de tener deseos, de no tenerlos, de ser frías, de no ser demasiado ardientes, de no ser las dos cosas a la vez, de ser demasiado maternales o de no ser lo su-



ficiente, de tener hijos y de no tenerlos, de criar y no criar".

La construcción de unas identidades novedosas en el mundo permitirá, por fin, traer al mundo un mundo, privilegiando la fuerza positiva del amor en la medida en que se reconozca el aporte de la amistad frente a la pasión, el devenir de las identidades frente al yo, el conflicto frente a la solución, la sensibilidad que admite la contingencia y la afirma, la creación y la sospecha frente a las razones del conocimiento, en fin, el pluralismo y la diferencia asumidas como apuesta. Porque la guerra y la violencia están vigentes desde el espacio más íntimo de la relación amorosa entre los sexos, instalando el silencio y la entrega como deuda del miedo heredado y vivido, para una remoción de los imaginarios con que el poder patriarcal ha iniciado el protagonismo. Se trata de una utopía para la paz y la construcción humana del futuro.

11 Badinter, Elizabeth. *X-Y o de la identidad masculina*, Editorial Norma. Bogotá 1995.

12 Citado por Robledo, Ángela, Compiladora. *Literatura y diferencia*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín 1994.

Teresa de Laurentis
Profesora de Historia de la Conciencia,
Universidad de California, en Santa Cruz.
Autora de varios libros, el más reciente
*Technologies of Gender: Essays on theory, fil
and fiction*. Indiana, UP, 1987. Ed. Indiana
University Trees Press.

Teoría feminista en Italia, E.E.U.U. y Gran Bretaña

*La esencia del triángulo,
o tomarse en serio el riesgo del esencialismo*

Teresa de Laurentis

Por pura coincidencia, si es que existe tal cosa, al regresar de una estancia de dos meses en Italia, donde la teoría feminista estaba floreciendo en forma más impresionante que la primavera, me vine a encontrar con dos ensayos que re-enfocaron mi reflexión sobre el contexto anglo-americano del debate y que la condujeron hacia el tema de este ensayo. La discusión del estimulante trabajo reciente de las feministas italianas sobre el papel constitutivo de la diferencia sexual en el pensamiento feminista, discusión que espero abrir en las páginas de este texto arrancará, entonces, desde el aquí y ahora de la teoría feminista en Estados Unidos de América y de algunas consideraciones sobre la "esencia" que está en cuestión, tanto en el "esencialismo" como en "la diferencia esencial".

Notas polémicas sobre la teoría feminista en el contexto anglo- americano

Aquí, no (digamos) en Italia, y ahora, no (digamos) en los años setenta, el término *esencialismo* cubre un rango de significados matacríticos y usos estratégicos que avanza por la muy corta distancia que hay entre una



Traducción : Salvador Mendiola.
Revista Debate Feminista: "El Feminismo en
Italia". Año 1. Vol.2. septiembre, 1990. México D.F.;
Págs; 77-115.

oportuna etiqueta y una palabra hueca. Muchas que, como yo, han tenido que ver con la teoría feminista desde hace algún tiempo y que han utilizado el término, inicialmente, como un serio concepto crítico, han comenzado a impacientarse con esta palabra -esencialismo- una y otra vez repetida con su tornillo reductor, con su autosuficiente tono de superioridad, con su desprecio por "ellas" -aquellas personas culpables de ella. Sin embargo, como el título de este trabajo desea sugerir, la teoría feminista trata toda ella sobre una diferencia esencial, una diferencia irreductible, aunque no es una diferencia entre la mujer y el hombre, ni una diferencia inherente a la "naturaleza de la mujer" (a la mujer como naturaleza), sino una diferencia en la concepción feminista de la mujer, las mujeres y el mundo.

Pues en realidad hay, inegablemente, una diferencia esencial entre la comprensión feminista y la no-feminista del sujeto y su relación con las instituciones; entre los conocimientos, discursos y prácticas feministas y no-feministas de las formas culturales, las relaciones sociales y los procesos subjetivos; entre una conciencia histórica feminista y una no-feminista. Esa diferencia es esencial en tanto que es constitutiva del pensamiento feminista y, por tanto, del feminismo: es lo que hace al pensamiento feminista, y lo que constituye ciertas formas de pensar, ciertas prácticas de escritura, de lectura, de imaginar, de relatar, de actuar, etc., situándolas dentro del históricamente diverso y culturalmente heterogéneo movimiento social que, no obstante sus calificaciones y distinciones (v.gr., Delmar), continuamos con buenas razones llamando feminismo. Otra forma de decir esto es que la diferencia esencial del feminismo yace en su especificidad histórica -las condiciones particulares de su emergencia y desarrollo, que han configurado su objeto y su campo de análisis, sus supuestos y sus formas de cuestionar,

las restricciones que se le han impuesto a sus luchas conceptuales y metodológicas; el componente erótico de su autoconocimiento político y la absoluta novedad de su reto radical a la vida social misma.

Eso es lo que se cuestiona en los escritos recientes de algunas teóricas feministas italianas, mientras que sus contrapartes anglo-americanas parecen estar más comprometidas en tipologizar, definir y marcar los varios "feminismos" a través de una escala ascendente de sofisticación teórico-política donde el "esencialismo" gravita pesadamente en el punto más bajo¹. Esto no quiere decir que no haya crítica de las posiciones feministas o una puesta en cuestión de los significados prácticos y teóricos del feminismo, o ni siquiera un llamado a la hegemonía por parte de las participantes en un movimiento social que, después de todo, potencialmente afecta a todas las mujeres. (Hay mucho de eso ocurriendo ya en Italia, como diré más tarde). Mi punto de polémica en esta cuestión es que lo que se dice del "esencialismo" imputado a la mayoría de las posiciones feministas (en forma notoria que las etiquetadas como culturales, separatistas o radicales, pero también a las otras, ya sea que estén etiquetadas o no), es demasiado o muy poco, de modo que el término sirve menos a los propósitos de una crítica efectiva en la continua elaboración de la teoría feminista que aquellos de la conveniencia, simplificación conceptual o legitimación académica. Por tanto, discernir el "esencialismo" desde un punto de vista más preciso aparece como una muy buena idea.

Entre las diversas acepciones de "esencia" (de las cuales se deriva aparentemente "esencialismo") que se encuentra en el *Oxford English Dictionary*, las más pertinentes para el contexto de uso o campo semántico que aquí se halla en cuestión son las siguientes:

1. Ser absoluto, substancia en sentido metafísico; la realidad que se halla detrás de los fenómenos.

2. Aquello que constituye el ser de una cosa; que "por ello es lo que es". En dos aplicaciones diferentes (distinguidas por Locke como esencia nominal y esencia real *respectivamente*):

1 El proyecto tipológico es central, por ejemplo, para Alice Echols, Alison Jaggar y Paula Rothenberg, Hester Eisenstein, Zillah Eisenstein y, más recientemente, Chis Weedon y Michele Barretr. En esta proliferación de tipologías, el esencialismo, en tanto la creencia en una "naturaleza femenina", está asociado con el feminismo cultural, el feminismo "separatista", el feminismo radical (con sus matices) y, ocasionalmente, el feminismo liberal, mientras que el feminismo socialista y ahora el feminismo pos-estructuralista o deconstructivo aparecen en el punto más alto de la escala. El feminismo del Tercer Mundo es un término también ampliamente utilizado, pero rara vez se le da el estatuto de un tipo oficial dentro de las tipologías. Una excepción es la antología de Jaggar y Rothenberg que, en su edición revisada de 1984, agrega una nueva categoría "feminismo y mujeres de color" a las cinco categorías de la edición de 1978 de *Feminist Frameworks* ("Encuadramientos feministas"): conservadurismo, liberalismo, marxismo tradicional, feminismo radical y feminismo socialista. Por su parte, las feministas negras, latinoamericanas, asiáticas y de otros lugares del Tercer Mundo no han participado para nada en la elaboración de tales tipologías, posiblemente por su constante y creciente argumentación en contra de la ambivalencia presentada por la más amplia categoría de "feminismo blanco". Y de ahí, tal vez, la respetuosa etiquetación, por parte de Jaggar y Rothenberg, de la nueva categoría "feminismo y mujeres de color", sugiriendo cierta distancia entre los dos términos y evitando hacer algún juicio sobre el último.

a. de una entidad conceptual: La totalidad de las propiedades, elementos constitutivos, etc., sin los cuales cesaría de ser la misma cosa; los atributos indispensables y necesarios de una cosa como opuestos a aquellos que puede o no tener...

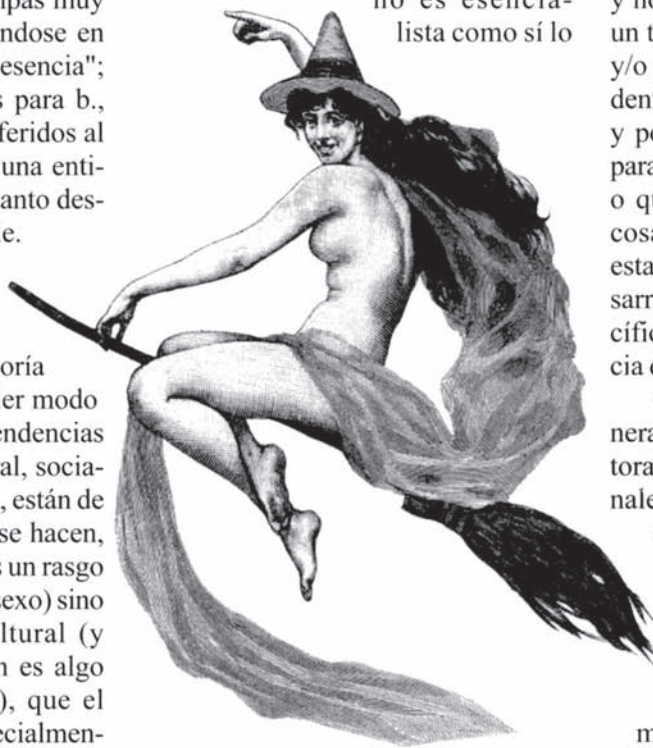
b. de una entidad real: Carácter objetivo, naturaleza intrínseca con una "cosa-en-sí"; "esa constitución interna, sobre la cual reposan todas las propiedades sensibles".

Ejemplos de a., fechados desde 1600 a 1870, incluyen la declaración de Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: "La esencia de un triángulo yace en un compás muy breve... tres líneas encontrándose en tres ángulos constituyen esa esencia"; y todos los ejemplos dados para b., desde 1667 y 1856, están referidos al hecho de que la esencia de una entidad real, la "cosa-en-sí", es tanto desconocida como incognoscible.

¿Cuáles de estas "esencias" son imputadas a las feministas "esencialistas" por sus críticos? Si la mayoría de las feministas, de cualquier modo como se pueda clasificar tendencias y posiciones -cultural, liberal, socialista, posestructuralista, etc.-, están de acuerdo en que las mujeres se hacen, no hacen, que el género no es un rasgo innato (como lo puede ser el sexo) sino una construcción sociocultural (y precisamente por esta razón es algo opresivo para las mujeres), que el patriarcado es histórico (especialmente cuando se cree que ha desplazado un dominio matriarcal previo), entonces la "esencia" de la mujer que es descrita en los escritos de muchas de las así llamadas esencialistas no es la *esencia real*, en términos de Locke, sino una más parecida a la *nominal*. Es una totalidad de cualidades, propiedades y atributos que tales feministas definen, se representan mentalmente o establecen por sí mismas (y de hecho algunas tratan de vivir afuera de ello en comunidades

"separatistas"), y probablemente también desean para otras mujeres. Esto es un proyecto, entonces, que la descripción de una realidad existente; se admite como un proyecto feminista de "re-visión", donde las especificaciones *feminista* y *re-visión* señalan ya su localización histórica, aunque la (re)visión se proyecte a sí misma hacia afuera de lo geográfico y lo temporal (universalmente) para recobrar el pasado y reclamar el futuro. Esto puede ser utópico, idealista, tal vez equivocado o nada más bien intencionado, puede ser un proyecto del que una no quiera participar, pero

no es esencialista como sí lo



es la creencia en un Dios-dado o cualquier otra naturaleza inmutable de la mujer.

En otras palabras, exceptuando el caso en que la "esencia" de la mujer es tomada como un ser absoluto o una substancia en el sentido de la metafísica tradicional (y éste puede ser actualmente el caso de unas cuantas pensadoras verdaderamente fundamentalistas a quienes el término esencialista se les puede aplicar pro-

piamente), para la gran mayoría de las feministas la "esencia" de la mujer es más como la esencia del triángulo que como la esencia de la cosa-en-sí, esto es: las propiedades específicas (*v.gr.*, un cuerpo sexuado femenino), las cualidades de (una disposición para crianza y el cuidado de los otros, una cierta relación con el cuerpo, etc.), o los atributos necesarios (*v.gr.*, la experiencia de la feminidad, de vivir en el mundo como una mujer) que las mujeres han desarrollado o a que han sido ligadas históricamente, en sus diferentes contextos socioculturales patriarcales, que las convierten en mujeres y no en hombres. Una puede preferir un triángulo, una definición de mujer y/o de feminismo en lugar de otra, y, dentro de sus particulares condiciones y posibilidades de existencia, luchar para definir el triángulo que ella quiera o quiera ser -las feministas quieren cosas diferentes. Y yo sugiero que estas serias luchas conforman el desarrollo histórico y la diferencia específica de la teoría feminista: la esencia del triángulo.

Sería difícil explicar, de otra manera, por qué las pensadoras o escritoras con historias políticas y personales, con proyectos, necesidades y deseos tan diferentes como las de las mujeres blancas y las mujeres negras, de las lesbianas y las heterosexuales, de mujeres diferentemente capacitadas, y de sucesivas generaciones de mujeres, pueden todas plantear el feminismo como el mayor -el único- campo de diferencia; porque dirigen, tanto sus críticas o acusaciones como sus demandas de reconocimiento a otras mujeres, feministas en particular; por qué son tan intensas las contingencias emocionales y políticas en la teorización feminista, tan cargado el diálogo y la confrontación tan apasionada; por qué, en verdad, la proliferación de tipologías y la amplia circulación del "esencialismo" por un lado, en contraste con la, igualmente,

amplia circulación del término "teoría varonil" por el otro (v.gr., Lugones y Spelman).

Uno de los propósitos de este ensayo es trasladar el foco del debate del "esencialismo feminista", como una categoría por medio de la cual se clasifica a las feministas o a los feminismos hacia la especificidad histórica, la diferencia esencial de la teoría feminista en sí misma. Esto significará comprometerse con alguna noción de esencia, como en mi metáfora de la esencia del triángulo, e involucrarse no sólo tomando el riesgo del esencialismo, sino tomándose en serio. Con este fin me dirigiré, primero, a los dos ensayos mencionados al principio, que impulsaron mi reflexión sobre los usos del "esencialismo" en los cuales escritos críticos feministas de procedencia anglo-americana, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (Práctica feminista y teoría postestructuralista) de Chris Weedon, publicado en Londres en 1987, y "Cultural Feminist versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory" ("El feminismo cultural contra el postestructuralismo: La crisis de identidad en la teoría feminista") de Linda Alcoff, publicado en el número de la primavera de 1988 de la revista *Signs*; entonces pasaré a reconsiderar el esencialismo y sus riesgos en el contexto del pensamiento feminista italiano contemporáneo.

La noción de una "condición esencial de la mujer, común a todas las mujeres, y suprimida o reprimida por el patriarcado" aparece en el libro de Weedon como la marca de la "teoría feminista radical", cuyas representantes citadas son Mary Daly, Susan Griffin y Adrienne Rich, la "teoría feminista radical" es inicialmente enlistada junto con las "teorías feminista-socialista y feminista-psicoanalítica" como "varios intentos por sistematizar percepciones individuales acerca de la

opresión de las mujeres dentro de teorías relativamente coherentes sobre el patriarcado", a despecho de la afirmación de la autora, en la misma página, acerca de que las escritoras feministas radicales son hostiles a la teoría porque la ven como una forma de dominación varonil que coopta a las mujeres y suprime lo femenino (p.6). Como una puede leer, sin embargo, el feminismo psicoanalítico es integrado dentro de un discurso nuevo y más "políticamente" sofisticado, llamado "feminismo pos-estructuralista". Así, una vez recorridas tres cuartas partes del libro, una se encuentra con esta declaración sumaria:

Para el feminismo posestructuralista, ni el intento feminista liberal de redefinir la verdad de la naturaleza de las mujeres dentro de los términos de las relaciones sociales existentes y para establecer la completa igualdad de las mujeres con los hombres, ni el énfasis del feminismo radical sobre la diferencia inmutable, realizado en un contexto separatista, son políticamente adecuados. El feminismo posestructuralista demanda atención para la especificidad histórica en la producción de posiciones de sujeto y modos de feminidad de las mujeres y su lugar en el esquema general de las relaciones de poder social. En esto nunca se fija finalmente el significado de la diferencia sexual biológica... Y entender cómo son movilizadas los discursos de la diferencia sexual biológica, en una sociedad particular, en un momento particular, es el primer estadio para intervenir en orden a iniciar el cambio (p.135).

Hay algo más que simple ironía en el reclamo de que el feminismo posestructuralista, el último en llegar, caballo que no prometía pero que sale triunfante del concurso de la teoría feminista, es el "primer estadio" de la intervención feminista. ¿Cómo puede Weedon, en una y la misma tirada, insistir tan fuertemente en la atención de la especificidad histórica y el cambio social-no solamente individual-, y todavía no tomar en cuenta para nada los actuales cambios históricos provocados en la cultura occidental en parte, cuando menos, por el movimiento

de las mujeres y al menos en alguna medida por la escritura feminista crítica durante los últimos veinte años?

Una puede conjeturar que a Weedon no le agradan los cambios que han tenido lugar (aunque ellos permitan la mismísima escritura y publicación de su libro), o que no los considera suficientes, aunque ello difícilmente sería razón suficiente para despreciarlos en forma tan exagerada. Una respuesta más sutil puede estar oculta en el proyecto apologético y militante de su libro, una defensa del posestructuralismo *vis-à-vis* tanto frente a la institución académica como al lector ilustrado en general, pero con un ojo puesto en la repisa de los estudios sobre la mujer del mercado de publicaciones; por tanto, una debe inferir la posición directiva en el título del otro término de la pareja: práctica feminista. Pues, como establece el prefacio, "la intención de este libro es hacer accesible la teoría posestructuralista a las lectoras para quienes todavía no es familiar, para argüir sobre su utilidad política para el feminismo y para considerar sus implicaciones para la práctica crítica feminista" (p.vii). De alguna manera, sin embargo, en el desarrollo del libro, la modesta pretensión del prefacio de "apuntar una posible dirección para una crítica cultural feminista" (p.vii) se convierte en una perorata sobre la nueva y muy mejorada teoría feminista llamada feminismo posestructuralista o, indiferentemente, feminismo posestructural.

En el último capítulo sobre "Práctica crítica feminista" (extrañamente así, en singular, como si entre los muchos feminismos y teorías feministas sólo una práctica pudiera ser correctamente llamada, tanto feminista como crítica), los contendientes académicos son reducidos nada más a dos. El primero es la crítica posestructuralista producida por las feministas británicas (dos son mencionadas, E. Ann Kaplan y Rosalind

Coward) con miras "a los mecanismos a través de los cuales el significado es construido" principalmente en la cultura popular y en la representación visual; el segundo es "la otra influyente rama de la crítica feminista (que) mira la ficción como expresión de una experiencia generalizada ya constituida" (p.152). Al reaparecer aquí, la palabra "experiencia", identificada con anterioridad como la base para la política feminista-radical, no mediada por más teoría, es la fuente del verdadero conocimiento" (p.8), liga esta segunda rama de crítica (literaria) feminista a la ideología feminista radical. Sus representaciones ejemplares son norteamericanas, la ginecocrítica de Showalter y la "crítica centrada en la mujer" de Gilbert Gubar, cuya confianza en el concepto de autoridad como clave del significado y la verdad también las vincula con la "crítica humanista-liberal" (pp.154-55).

Una subdivisión particular de esta crítica feminista -por ahora liberal-radical- "dedicada a las tradiciones constructoras" (p.156) es la que concierne a la "experiencia de las mujeres negras y lesbianas"; aquí sus problemas y artimañas ideológicas aparecen más claramente a ojos de Weedon, y son "más extremos en el caso de la escritura lesbiana y la construcción de una estética lesbiana" (p.158). Los trabajos a que se refiere en su análisis, bastante sorprendentes debido a la abundancia de escritos de negras y lesbianas durante la década de los ochenta, son un par de ensayos bastante viejos (Smith y Zimmerman) reimprimos en una colección editada por Elaine Showalter y, de hecho, equívocamente llamada *The New Feminism Criticism* ("La nueva crítica feminista"). Pero todavía más sorprendente -o quizá no tanto, dependiendo del

grado de optimismo de que una sea capaz- resulta otra vez la crítica posestructuralista que, con la ayuda de la de-construcción derridiana, puede poner de inmediato en orden a todas estas escritoras, al proponer como lo real una naturaleza construida y producida en forma social discursiva para el género, la raza, la clase y el sexo -¡presentándose así con la autoridad y la experiencia! Resulta muy malo para nosotras que ningún trabajo o crítica verdaderamente ejemplificadora del feminismo posestructuralista sea discutido en este contexto (Cixous, Kristeva e Irigaray figuran en forma prominente, pero como feminismo psicoanalista al principio del libro).

Ahora, me gustaría dejar perfectamente claro que yo no tengo quere-lla con el posestructuralismo como tal, o con la importancia fundamental para todo pensamiento crítico, incluida la teoría feminista, de muchos de los conceptos admirablemente sintetizados por Weedon en pasajes como el siguiente:



Para que una perspectiva teórica llegue a ser de utilidad política para las feministas debe ser capaz de reconocer la importancia de lo subjetivo en la constitución del significado de la realidad vivida por las mujeres. No deberá negar la experiencia subjetiva, en vista de que la forma en que la gente constituye el sentido de sus vidas es un punto de arranque necesario para entender cómo las relaciones de poder estructuran la sociedad. La teoría debe ser capaz de dirigir la experiencia de las mujeres mostrando de dónde viene ésta y cómo se relaciona con las prácticas sociales materiales y las relaciones de poder que las estructura... En este proceso la subjetividad se vuelve aprovechable, pues ofrece al individuo, tanto una perspectiva como una elección, y abre la posibilidad del cambio político. (pp.8-9).

Pero aunque estoy completamente de acuerdo en que la experiencia en su término difícil, ambiguo y constantemente sobresimplificado, y que la teoría feminista necesita elaborar más "la relación entre experiencia, poder social y resistencia" (p.8), tengo que insistir en que la noción de experiencia, en relación, tanto con las prácticas sociales-materiales como con la formación y los procesos de la subjetividad, es un concepto feminista, no uno posestructuralista (y ésta es una instancia de esa diferencia esencial del feminismo que quiero reclamar al "posestructuralismo" omniabarcante de Weedon), y que todavía sería impensable si no fuera por prácticas específicamente feministas, políticas, críticas y textuales: el proceso de toma de la conciencia, la relectura y la revisión del canon, la crítica a los discursos científicos y la representación imaginativa de nuevos espacios y firmas de comunidad. En breve, aquellas prácticas muy precisas que Weedon localiza en el campo "esencialista". También me gustaría agregar que "una teoría de las relaciones entre la experiencia, el poder social y la resistencia" es precisamente una posible de-

finición de la teoría feminista y no de la posestructuralista, como Weedon querría, pues esta última no considera la noción de experiencia dentro de su horizonte conceptual o de sus presupuestos filosóficos; y que, todavía más, estos temas han sido propuestos y discutidos por varias teóricas feministas sin etiqueta en Estados Unidos de América desde hace ya buen tiempo: por ejemplo, los trabajos de Biddy Martin, Nancy K. Miller, Tania Modleski, Mary Russo, Kaja Silverman, tanto como por sí misma, y todavía con mayor fuerza en los trabajos de las teóricas y escritoras feministas de color, tales como Gloria Anzaldúa, Andre Lorde, Chandra Mohanty, Cherrie Moraga y Barbara Smith.

Así mi polémica con el libro de Weedon es acerca de su oposición reduccionista -tanto más notable al provenir de quien propone la deconstrucción- entre el esencialismo feminista *lumpen* (radical-limbral-separatista y norteamericano) frente a un fantasma del feminismo y con los productos adyacentes del tal *parti-pris* ("toma de partido"): la canonización de unas cuantas feministas famosas como muestra de las categorías convenientes puestas en juego por la tipología; la estructura narrativa agonista de sus recuentos de "teorías feministas"; y finalmente su falla para contribuir a la elaboración del pensamiento feminista crítico, sin importar qué tan útil pueda ser el libro a las otras lectoras a quienes se dirige, y que así pueden descansar fácilmente con la fantasía de que el posestructuralismo es la teoría y el feminismo solamente la práctica.

El título del ensayo de Alcoff, "Cultura Feminism versus Pos-Structuralismo: The Identity Crisis in Feminist Theory" ("Feminismo cultural contra pos-estructuralismo: La crisis de identidad en la teoría feminista"), indica algunos problemas del mismo tipo: una manera de pensar por

medio de categorías mutuamente opuestas, una trama agonística de argumentación y un enfoque sobre la división, una "crisis de la teoría feminista" que puede ser leída no sólo como una crisis *acerca de* la identidad, una duda metacrítica y una disputa entre feministas en relación con la idea de identidad, sino también como una crisis de identidad, de auto-definición, que implica un *impasse* teórico para el feminismo como un todo. El ensayo, sin embargo, es más juicioso, va mucho más lejos de lo que su título sugiere, y hasta lo contradice en su parte final, como la noción de identidad, más allá de fijar el punto de un *impasse*, se convierte en un cambiador activo sobre el discurso feminista de la mujer².

Tomando como punto de partida "el concepto de mujer", o más bien, su redefinición en la teoría feminista ("el dilema que encaran las teóricas feministas hoy en día es el hecho de que nuestra mismísima auto-definición está fundada en un concepto de que debemos de-construir y des-centralizar en todos sus aspectos"), Alcoff encuentra dos categorías principales de respuesta al dilema, o lo que yo llamaría la paradoja de la mujer (406). Las feministas culturales, sostiene ella, "no han cuestionado la definición de mujer, sino la definición dada por los hombres" (407), y la han reemplazado con lo que ellas creen que es una descripción más cuidadosa y ponderada, "el concepto de lo femenino esencial" (408). Por otro lado, la respuesta posestructuralista ha sido rechazar la posibilidad de definir del todo a la mujer y reemplazar "las políticas del género o de la diferencia sexual...con una pluralidad de diferencias donde el género pierde su posición de significado" (407). Una tercera categoría es sugerida, pero sólo en forma indirecta, en la renuencia de Alcoff para incluir entre las feministas culturales a ciertas escritoras de color, tales como Moraga y Lorde, a pesar

del énfasis que ponen sobre la identidad cultural, pues en su punto de vista "el trabajo de ellas ha rechazado consistentemente las concepciones esencialistas de género" (412). Por qué un énfasis sobre la identidad racial, étnica y/o sexual no es visto como esencialista, es discutido con mayor amplitud más adelante en el ensayo en relación con las políticas de la identidad y en conjunción con una tercera tendencia en la teoría feminista que Alcoff ve como una nueva vía para el feminismo, "una teoría del sujeto generizado que no resbala hacia el esencialismo" (422).

En tanto que la estructura narrativa subyacente al recuento hecho por Weedon de las teorías feministas es la de una contienda donde un actor sucesivamente enfrenta y derrota o conquista a varios rivales, la de Alcoff se desarrolló como una dialéctica. Tanto las posiciones culturalistas como posestructuralistas despliegan contradicciones internas: por ejemplo, no todas las feministas culturales "hacen formulaciones explícitamente esencialistas de lo que significa ser mujer" (411), y su énfasis sobre la afirmación de la fuerza de las mujeres y los roles y atributos sociales positivos ha hecho mucho para contrarrestar las imágenes de la mujer, como víctima o como macho cuando usa ropa varonil; pero en tanto refuerza las explicaciones esencialistas de esas actitudes que son parte de la noción tradicional de la feminidad, el feminismo cultural puede, y para algunas mujeres así es

2 Desde que Alcoff se refiere en forma extensa a mi propio trabajo, este ensayo es, en un sentido, un diálogo con ella y conmigo misma -ese diálogo que ocurre en la escritura crítica feminista que continuamente trabaja como una variación de aumento de conciencia o, mejor, su transformación en una forma significativa de práctica cultural feminista, y una de un tipo no siempre reducible a la actividad "académica".

alentar otra forma de opresión sexista. Recíprocamente, si la crítica posestructuralista del sujeto auténtico y unificado del humanismo es más que compatible con el proyecto feminista de "de-construir y des-centralizar" a la mujer (como Alcoff sostiene, en claros términos posestructuralistas), su rechazo absoluto del género y su negación del determinismo biológico a favor de un determinismo cultural-discursivo resultan, en lo que a las mujeres concierne, en una forma de nominalismo. Si la "mujer", es una ficción, un lugar de pura diferencia y resistencia al poder logocéntrico, y si no hay mujeres en tanto tales, entonces el mismo tema de la opresión de las mujeres parecería obsoleto y el feminismo en sí no tendría razón de existir (lo que, hay que hacerlo notar, es un corolario del posestructuralismo y la posición declarada de quienes se llaman a sí mismas "pos-feministas"). "¿Qué podemos demandar en el nombre de las mujeres", pregunta Alcoff, si las "mujeres" no existen y las demandas hechas a su nombre simplemente refuerzan el mito de que ellas existen?" (420).

La salida -o si se me permite decir: la subsunción- de las contradicciones en que han caído estas dos corrientes principales de perspectiva feminista radica en "una teoría del sujeto que evite, tanto el esencialismo como el nominalismo" (421), y Alcoff apunta a ello en el trabajo de unas cuantas teóricas, "unas cuantas almas valientes", a quienes ella se une al desarrollar su noción de "la mujer como posicionalidad": "la mujer" es una posición de la que puede emerger una política feminista más que un conjunto de atributos que sean "obviamente identificables" (434-35). Al volverse feministas, en tal sentido, las mujeres toman una posición, una perspectiva,

desde la cual interpretar o (re)construir valores y significados. Tal posición es, al mismo tiempo, una identidad asumida políticamente, y relativa a su ubicación sociohistórica, mientras que las definiciones esencialistas colocarían la identidad de las mujeres o sus atributos independientemente de su situación externa; sin embargo, las posiciones disponibles para las mujeres en cualquier ubicación sociohistórica no son ni arbitrarias ni indecidibles. Así, Alcoff concluye:

Si combinamos el concepto de política de identidad con una concepción del sujeto como posicionalidad, podemos concebir al sujeto como no-esencializado y emergente de una experiencia



histórica y todavía retener nuestra posibilidad política para tomar al género como un punto de partida importante. Así podemos decir de una y a la misma vez que el género no es natural, biológico, universal, ahistórico o esencial, y todavía declarar que el género es relevante porque estamos tomando el género como una posición desde donde actuar políticamente (433).

Estoy, por supuesto, de acuerdo con sus énfasis en los temas y argumentos que han sido centrales en mi trabajo, tales como la necesidad de

teorizar la experiencia en relación con las prácticas, el entendimiento de la subjetividad generalizada como "una propiedad que emerge de una experiencia historizada" (431), y la noción de que la identidad es una construcción activa y una interpretación política de la historia, de una mediada discursivamente. Lo que debo preguntar, y lo hago menos como una crítica del ensayo de Alcoff, que para los propósitos de mi argumentación en este escrito, es ¿por qué todavía es necesario plantear dos categorías opuestas, feminismo cultural y posestructuralismo, o esencialismo y antiesencialismo, tesis y antítesis, cuando una ya ha alcanzado el punto de ventaja de una posición teórica que las contiene o las subsume?

¿Acaso la insistencia del feminismo cultural sobre el "esencialismo" no reproduce y conserva en primer plano una imagen de un feminismo "dominante" que es, a lo menos reductiva, en el mejor de los casos, tautológica o ya invalidada y, en el peor, como algo que no va en favor de nuestros intereses? ¿Acaso no alimenta la perniciosa oposición de una alta teoría contra una baja, un pensamiento crítico (el feminismo) de tipo

de bajo nivel que es contrastado con el nivel teórico alto, a prueba de todo, de un posestructuralismo del que algunas feministas han sido lo suficientemente listas para aprender? Como una teórica feminista que ha estado constantemente involucrada con el feminismo, los estudios de la mujer, la teoría psicoanalítica, el estructuralismo y la teoría filmica desde el principio de mi actividad crítica sé que aprender a ser una feminista es algo que ha arraigado o se ha incorporado



en todo mi aprendizaje y así en el pensamiento generizado en el conocer mismo. Ese pensamiento generizado y ese conocimiento incorporado, ubicado (en palabras de Donna Haraway) son el equipamiento de la teoría feminista, así sea que por "teoría feminista" se entienda uno de un creciente número de discursos feministas críticos -sobre la cultura, la ciencia, la subjetividad, la escritura, la representación visual, las instituciones sociales, etc- o, más particularmente, la elaboración crítica del pensamiento feminista mismo y la consiguiente (re)definición de su diferencia específica. En cualquier caso, la teoría feminista no es de un nivel inferior a aquella que algunas personas llaman "teoría varonil", sino que es de un tipo diferente; y es su diferencia esencial,

la esencia de ese triángulo, lo que a mí me concierne aquí como una teórica del feminismo.

¿Por qué, entonces, pregunto de nuevo, continuar constriñéndola en términos de esencialismo y anti-esencialismo aun cuando ya no sirve más (¿pero es que alguna vez sirvieron para algo?) para formular nuestras preguntas? Por ejemplo, en su discusión del feminismo cultural, Alcoff acepta la caracterización de otra crítica, no obstante que esta última "hace aparecer todo muy homogéneo y... el cargo de esencialismo queda en terreno inseguro" (411). Entonces agrega:

En ausencia de una posición claramente formulada sobre el último origen de la diferencia de género, Echols infiere de su énfasis en construir un espacio-libre feminista y una cultura centrada en la mujer que el feminismo cultural sostiene alguna versión del esencialismo. Comparto la sospecha de Echols. En verdad, es difícil unir los puntos de vista de Rich y Daly en un todo coherente sin proporcionar una premisa faltante de que hay una esencia femenina innata (412; el subrayado es mío).

Pero ¿para qué hacer todo esto? ¿Cuál es el propósito, o la ganancia, de aportar una premisa faltante (la esencia femenina innata) para construir una imagen coherente del feminismo que así se vuelve susceptible de cargos (esencialismo) basados en la mismísima premisa que tiene que ser aportada? ¿Qué motiva tal proyecto, la sospecha y las inferencias?

En lugar de contestar estas preguntas desde dentro del contexto del debate en que han sido originadas, permítaseme cambiar de situación y tomar en cuenta una práctica del pensamiento feminista que se halla bastante distante de nosotras, tanto cultural como lingüísticamente, y que también es distinta en su especificidad política e histórica, tanto de los feminismos anglo-americano como francés aunque conserva, por supuesto, conexiones significativas con ellos.

Una teoría feminista de la práctica social: "La práctica de la diferencia sexual" en Italia

El feminismo italiano (el singular de la palabra cubre todas las variedades de posiciones y de prácticas feministas) es virtualmente desconocido aquí. Con muy pocas excepciones, sus textos críticos no han sido traducidos, ni discutidos o citados por las feministas norteamericanas o británicas (o francesas)³. Sería obviamente imposible en estas páginas -asumiendo que pudiera ser posible o deseable- intentar siquiera un conciso panorama de su historia. Lo que quiero discutir, sin embargo, es un libro reciente que, al elaborar una teoría crítica basada en la práctica de la diferencia sexual, también reconstruye una historia del feminismo en Italia desde una ubicación particular: la situación social y política de sus autoras.

Que ésta es sólo una de las historias posibles, una historia que puede ser extraída de los muchos documentos y de la memoria social del feminismo italiano, y de la rememoración experiencial de los individuos y los grupos, es algo que queda claramente establecido en el título del libro, *Non credere di avere dei diritti: la*

3 Recientemente se han publicado dos libros en Estados Unidos sobre el feminismo italiano (Chiavola Birnbaum; Hellman), y uno de Gran Bretaña, Rosalind Delmar, traductora de la novela feminista italiana clásica *Una mujer* de Sibilla Aleramo, ha editado y presentado recientemente algunos extractos de una publicación de la Librería Milán (Catálogo Editorial Colectivo). Un temprano artículo de Mary Russo es un raro ejemplo del trato que ha tenido la escritura feminista teórica norteamericana con el movimiento italiano de las mujeres en la década de los 70.

generazione della liberta femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne, que yo traduzco al inglés por "Don't Think You Have Any Rights: The Engendering of Female Freedom in the Thought and Vicissitudes of a Women Group" ("Ni se crean que tienen los derechos: el engendramiento de la libertad femenil en el pensamiento y las vicisitudes de un grupo de mujeres")⁴. La parcialidad y la ubicación del proyecto teórico e histórico del libro son ampliamente destacadas por su atribución de autoría a la Librería de las Mujeres de Milán (Libreria delle Donne de Milano), que una infiere debe ser aproximadamente coextensiva al "grupo de mujeres"

4 Puesto que una próxima versión en inglés de *Non credere* se halla todavía en preparación, este título y todos los subsiguientes pasajes del libro están puestos en mi propia traducción. Sin embargo, cualquier intento de traducción está cargado de problemas. El denso substrato de connotaciones, resonancias y referencias implícitas que la historia de una cultura ha sedimentado dentro de las palabras y frases de su lenguaje es generalmente imposible traducir; así, el acto de traducir es continuamente la re-escritura del lenguaje original (en este caso, el italiano) y una re-configuración o interpretación de su significado plurívoco por medio de connotaciones y resonancias construidas dentro de las palabras y las frases del segundo lenguaje (en el caso de *De Laurentis*, el inglés norteamericano; el castellano para esta versión). Trataré de optar por mis elecciones en los más evidentes casos de intraducibilidad, y daré la versión italiana entre corchetes, en tal forma que haga tan aparente como sea posible el alcance de mi re-escritura interpretativa. Por ejemplo, el subtítulo del libro recién citado presenta varios problemas para el inglés: 1) *generazione*, una palabra asociada etimológicamente con género y genealogía, usualmente corresponde a "generación", pero la traduzco como *engendering* ("engendramiento"), no sólo para fortalecer el sentido de un proceso que avanza más que el de un evento acabado, sino también para conducir la idea de las autoras de que la "libertad femenil" es únicamente posible dentro de una conciencia feminista de

género, una conciencia generizada. De hecho, esa idea, aunque es claramente formulada en el libro, no es transmitida tan claramente por el título italiano porque en italiano (como en castellano) no se usa normalmente la palabra "género" para referirse a la distinción basada en el sexo entre el macho y la hembra, como sucede en el inglés. En cambio, en italiano se usa *Sesso*, "sexo", y el adjetivo *sessuato/ sessuata*, "sexuado/sexuada", donde en inglés se diría "gendered" ("generizado"), como en la frase "gendered thinking" ("pensiero sessuato", "pensamiento sexuado") o "gendered subject" ("soggetto sessuato", "sujeto sexuado"). En tal situación, entonces, la traducción "the engendering of female freedom" ("el engendramiento de la libertad femenil") entrega el significado actual del concepto con más precisión, o mejor transmite su complejidad, que italiano "la generazione (la generación) della liberta femminile". 2) Otro problema es el que plantea el objetivo *femminile*, que traduzco por *femal* en lugar de su correspondiente inglés, que sería "feminine" ("femenino"). Este último significado, sin embargo, tiene una más fuerte resonancia con "femininity" ("feminidad"), la construcción ideológica de la "naturaleza" de la mujer, que con tantas penas el feminismo ha deconstruido; alternativamente, afuera del contexto del discurso feminista, la frase "feminine freedom" ("libertad femenina") suena más bien como un anuncio de productos para la "higiene personal". Así, que estoy totalmente advertida de las connotaciones biológicas que revolotean alrededor del término "female" (literalmente "hembra"), prefiero traducir *liberta femminile* como *female freedom*: en balance, el riesgo del esencialismo parece insignificante en esta instancia. (El traductor al castellano, por supuesto, espera que todas estas consideraciones sean tomadas en cuenta para la recepción de "reescritura". En castellano ocurre lo mismo que en italiano con relación a la palabra género, pero la influencia del pensamiento feminista anglosajón ha introducido su uso, tanto como sustantivo (*gender*) cuanto como adjetivo (*gendered* que usualmente es traducido "de género" y que aquí traducimos como "generizado"). El parecido entre italiano y español permite una traducción más cercana, por lo que en varias ocasiones hemos preferido traducir directamente del italiano mejor que del inglés).



a que se hace referencia en el subtítulo, y que son reiteradas en la introducción:

Este libro trata de la necesidad de dar significado, exaltar, y representar en palabras e imágenes la relación de una mujer con otra. Si poner una práctica política en palabras es la misma cosa que hacer teoría, entonces éste es un libro de teoría, pues las relaciones entre las mujeres son la substancia de nuestra política. Este es un libro de teoría, entonces, pero entremezclado con historias...relatos de nuestra práctica, y ya que el razonamiento teórico habitualmente se refiere a cosas que ya tienen un nombre, mientras que aquí estamos tratando, en parte, con cosas que no tienen nombre. Los eventos y los pensamientos que narramos tuvieron lugar entre 1966 y 1986, principalmente en Milán. Por lo común discurren bajo el nombre de feminismo. Ahora quisiéramos traer a la luz su significado actual y de ahí en adelante también su nombre. Ese nombre es "genealogía". Lo que hemos visto que ha tomado forma, en los años y lugares que hemos indicado, es una genealogía de las mujeres, es decir, una entrada a ser mujeres legitimada por la referencia a su origen femenino...No estamos seguras de que la historia reconstruida por este libro podrá realmente producir lo que nosotras hemos buscado, que es nuestra inscripción en una generación femenil. No excluimos la posibilidad de que, puesta a prueba, nuestra experiencia pueda resultar nada más en una de las muchas vicisitudes históricas del frágil concepto de mujer (9).

El atrevido requerimiento del título, "ni se crean que tienen los derechos" (una frase de Simone Weil, citada en el epígrafe), con su directo llamado a las mujeres y su inequívoca posición de negatividad contrasta abiertamente con la afirmación del subtítulo de una libertad para las mujeres que no es posible nada más por adherirse al concepto liberal de derechos -derechos civiles, humanos, o individuales- que las mujeres no tienen en tanto *mujeres*, sino que es generada, y en verdad engendrada, por tomar una posición en una comunidad simbólica, una "genealogía de las mujeres", que es al mismo tiempo descubierta, inventada, y construida a través de las prácticas feministas de re-

ferencia y convocación. Esas prácticas, como después especifica el libro, incluyen la lectura y relectura de escritos de mujeres; tomando las palabras, pensamientos, conocimientos y discernimientos de otras mujeres como marco de referencia para nuestros análisis, nuestra comprensión y nuestra autodefinición; y confiando en estas prácticas para proveerse de una mediación simbólica entre una misma y las otras, entre la subjetividad de una y el mundo.

La palabra genealogía -cuya raíz la liga con género, generación, y otras palabras que hacen referencia al nacimiento como un evento social- usualmente designa la descendencia legítima, por parentesco social o intelectual, de los varones individuales libres. Las tradiciones intelectuales y sociales de la cultura occidental son genealogías varoniles donde, como en lo simbólico de Lacan, las mujeres no tienen lugar: "Entre las cosas que no tenían nombre [antes del discurso feminista] se encontraba, se encuentra, el dolor de venir a este mundo en esa forma, sin colocación simbólica"(10). En este sentido, la "habitación propia" de Virginia Woolf no puede ser aprovechada por la intelección de las mujeres si los textos que una tiene allí están escritos en los lenguajes de la tradición varonil. Una imagen mejor de colocación simbólica (*collocazione simbolica*) es la habitación de Emily Dickinson, tal como Ellen Moers la describe, llena con la presencia insustancial de las mujeres escritoras y sus obras -un "tiempo-espacio" (simbólico) equipado con referencias femeniles generizadas" ("*riferimenti sussuati femminili*") (11)) que median su acceso a la literaruta y la poesía. Únicamente en tal habitación puede la mujer "peculiarmente susceptible al lenguaje" (como Adrienne Rich lo ha puesto por escrito) ser capaz de

encontrar, o de buscar, "su (de ella) forma de estar en el mundo" (39). En otras palabras, tal como sugieren las mujeres de Milán, el espacio conceptual y discursivo de una genealogía femenil puede mediar efectivamente la relación de una mujer con lo simbólico, permitiéndole su autodefinición como un ser femenil, o como un sujeto parlante femenilmente generizado. Y para que no sea malinterpretada, permítaseme decir aquí brevemente, y ampliarlo después, que esta noción de genealogía no está limitada a las figuras literarias, sino que incluye las relaciones entre las mujeres en su vida diaria.

Woolf, Dickinson, y especialmente Rich, son puntos de referencia principales en la genealogía crítica del feminismo, en Italia como en cualquier otra parte del mundo. Y mientras los términos simbólico, genealogía, libertad, y otros replanteados en el libro



de Milán vienen de la tradición filosófica de Nietzsche, Levi-Strauss, De Beauvoir, Lacan, Kristeva, Irigaray, Foucault, etc., el sentido de su replanteamiento puede ser remitido al ensayo de 1971 de Rich, "When We Dead Awaken: Writing as Rev'Vision", ("Cuando nosotras muertas despertamos: la escritura como re-visión"), que no fue publicado en traducción italiana sino hasta 1982⁵. En su lectura de Rich sobre y contra un texto comparablemente influyente en la genealogía varonil de la crítica posestructuralista, "La muerte del autor" de Barthes, Nancy K. Miller utiliza este mismísimo ensayo escrito por Rich para argumentar a favor de una doble temporalidad de historia intelectual desenvolviéndose al mismo tiempo, aunque discontinuamente, en el "tiempo de las mujeres" de la crítica feminista y en el "tiempo estándar" de la crítica literaria académica. En lo que concierne al trabajo posterior de Rich, sin embargo, Miller cuestiona la "poética de la identidad" fundada en una comunidad de mujeres ejemplificada por "Blood, Bread, and Poetry" ("Sangre, pan, y poesía", 1983) y las limitaciones impuestas a la teoría feminista por lo que ella toma por ser "una estética prescriptiva" -un programa de representación "políticamente correcto" (109-11). En cambio, Miller propone la ironía como un modo de realización (*performance*) feminista y de producción simbólica.

Ahora, definitivamente hay ironía -no importa qué tan intencional o no- en una teoría de la diferencia sexual, tal como la propuesta por las feministas italianas, que deriva tanto sobre las categorías filosóficas y conceptuales del posestructuralismo y de la crítica del humanismo, como lo hace sobre los textos clásicos del feminismo anglo-americano- y los refunde todos de acuerdo con su proyecto político parcial; una ironía bastante no-

table aquí, a la luz de las oposiciones categóricas levantadas por las feministas anglo-americanas mismas entre teoría feminista y "teoría varonil", América y Europa, o feminismo cultural y posestructuralismo, como se discutieron anteriormente. Miller, pos supuesto, no hace generalizaciones tan toscas; la suya es una percepción



muchísimo más sutil de la compleja temporalidad o historicidad de la práctica discursiva. Pero, mientras tanto, Miller, las autoras de *Non credere*, son teóricas feministas totalmente conocedoras del pensamiento crítico posestructuralista, las últimas trazan su descendencia de Irigaray más que de Barthes. Es la lectura que hace

Irigaray de la relación oblicua, denejada, reprimida, desautorizada de las mujeres con el orden simbólico desde Platón a Hegel y Lacan, la que resuena, para las teóricas italianas de la diferencia sexual, con la "peculiar agudeza y ambivalencia" del lenguaje señalada por Rich, y motiva su posición

5 Véase, por ejemplo, el pasaje citado arriba acerca de la "muchacha o mujer que trata de escribir porque ella es peculiarmente susceptible al lenguaje. Ella va a la poesía o la ficción buscando su (de ella) forma de estar en el mundo, pues ella también ha estado poniendo palabras e imágenes juntas; ella busca ansiosamente guías, mapas, posibilidades; y una y otra vez en "la fuerza persuasiva masculina de las palabras" de la literatura ella choca contra algo que niega todo lo que es: ella encuentra la imagen Mujer en libros escritos por varones. Ella encuentra un terror y un sueño, encuentra una hermosa cara pálida, encuentra a la belle dame sans merci ("La bella dama sin misericordia"), encuentra a Julieta o Tess o Salomé, encuentra todo menos precisamente esa creatura absorta, fatigada, confundida, que es ella misma, que se sienta al escritorio tratando de poner juntas las palabras. ¿Así que qué le queda hacer? ¿Qué tengo que hacer? Leo a las viejas mujeres poetisas con su peculiar agudeza y ambivalencia: Safo, Christina Rossetti, Emily Dickinson, Elionor Wylie, Edna Millay, H.D." (39). Las nociones de la relación de la mujer con lo simbólico marcadas con "peculiar agudeza y ambivalencia", de una genealogía femenil de poetisas, hacedoras del lenguaje, y de su papel activo en la mediación del acceso de la mujer joven a la poesía como una forma simbólica de ser (ser femenil o ser-mujer) tanto como escritura (autoría, autor-idad), todas están en ese pasaje de Rich, si bien las primeras dos están formuladas explícitamente, la última sólo es sugerida por negación. Aproximadamente dos décadas más tarde, las feministas de Milán revierten la sugestión en una afirmación positiva.

política compartida como (en palabras de Rich otra vez) "desleal a la civilización". He aquí, por ejemplo, otra feminista italiana, la filósofa Adriana Cavarero, al escribir "Hacia una teoría de la diferencia sexual" en *Diotima*⁶.

La mujer no es el sujeto de su lenguaje. Su lenguaje no es de ella. Ella por tanto habla y se representa a sí misma en un lenguaje que no es suyo propio, es decir, a través de categorías del lenguaje del otro. Ella se piensa a sí misma como pensada por el otro...El discurso conlleva en sí mismo el signo de sus sujetos, el sujeto hablante que habla en el discurso por él mismo y habla del mundo partiendo de él mismo. Entonces si hay algo de verdad en la inmoralidad del varón, que mencioné anteriormente como una broma: al universalizar la finitud de su ser generalizado (della sua sessuazione), el varón lo excede y se sitúa a sí mismo como una esencia tal que por necesidad pertenece a la "objetividad" del discurso. (Cavarero et al., 45, 49)

La historia de la filosofía, continúa diciendo ella, registra de varias maneras la finitud que el sujeto pensante lleva en sí mismo como ser pensante, pero es extraordinariamente ciega en lo que respecta a la finitud de su diferencia sexual. Mientras hubiera sido posible comenzar desde una conceptualización dual del ser-varón (*l'esser uomo*) y el ser-mujer (*l'esser donna*) como formas originarias del ser, la filosofía occidental ha comenzado desde la hipótesis de uno y desde la asunción de un "monstruo" universal, al mismo tiempo neutro y masculino, cuya incorporación en los individuos de dos sexos no concierne a su esencia como ser pensante, sino que permanece externa a ello. Por eso "La tarea de pensar la diferencia sexual es tan ardua, porque la diferencia sexual yace precisamente en el borrón con el que la filosofía occidental ha sido fundada y desarrollada. Pensar la diferencia sexual comenzando desde lo masculino universal es pensarla como ya pensada, esto es, pensarla a través de las categorías de un pensamiento que está apo-

yado por el hecho mismo de no pensar la diferencia en sí"(48).

La cuestión, para la filosofía feminista, es cómo repensar la diferencia sexual dentro de una conceptualización dual del ser, "una (concepción) absolutamente dual", en la que tanto el ser-mujer y el ser-varón serían formas primarias, originarias. Esta es una cuestión que subvierte las categorías del pensamiento occidental que, precisamente, eluden la diferencia sexual como un hecho primario -como "estando ahí desde el principio" tanto en la mujer como en el varón- y la relega al estatus de una diferencia secundaria en la formación de género (*sessuazione femminile*) del ser-mujer: "La mujer es así el depósito de la diferencia sexual, que constitutivamente le pertenece a ella (y por tanto la constituye) desde que el proceso de universalización ha excluido de ello al varón"(62). Esta es una cuestión bastante similar a la presentada por Irigaray a través de sus lecturas de los filósofos occidentales en *Ethique de la différence sexuelle*, y similarmente localizadas, encuadradas desde el interior del discurso filosófico, ambas tienen por intención subvertirlo. Regresaré más tarde sobre la noción de un carácter originario o primario de la diferencia sexual y el riesgo de esencialismo que van puesto con ello. Por el momento, regreso a la Librería de Milán y su historia del feminismo, donde la reflexión crítica sobre la diferencia sexual se ha estado llevando a cabo desde los tempranos días activistas del Movimiento de las Mujeres pero que, en los escritorios más auto-reflexivos de los años 80, ha venido tomando la forma, tanto de una teoría de la diferencia sexual como de una teoría de la práctica social: La teoría de esa práctica particular y específicamente feminista que está emergiendo ahora en Italia, que es de hecho referida como la práctica de la diferencia

sexual (*la pratica della differenza sessuale*).

El primer documento del feminismo italiano, en esta historia, fue un manifiesto publicado en 1966 por un grupo conocido como Demau (acrónimo de desmitificación del autoritarismo patriarcal). En tanto que se centraba sobre la posición contradictoria de las mujeres en la sociedad -que por esa época y en los términos de su pensamiento social más progresista, el marxismo, fue denominada "la cuestión de la mujer"- el manifiesto de Femau contenía la sugerencia de que ninguna solución podría ser encontrada al problema de la mujer frente a la sociedad en tanto las mujeres mismas no pudieran encarar el problema que la sociedad les plantea a las mujeres; eso quiere decir, en tanto los términos de la cuestión no fueran revertidos, y las mujeres no se convirtieran más bien en sujeto, más que en objeto, de la "cuestión de las mujeres". Un paso más en el desarrollo de lo que el libro de Milán llama "la revolución simbólica", es decir, el proceso de entendimiento crítico y de cambio sociocultural por el cual las mujeres acceden a ocupar la posición de sujeto, fue el celebrado panfleto escrito por Carla Lonzi y publicado por vez primera en 1970 con el título de *Sputiamo su Hegel* (Escupamos sobre Hegel). No es por mera coincidencia que es un filósofo, y una filosofía de la historia y la cultura, lo que constituye el blanco

6 Diotima, la autora colectiva del volumen homónimo, es una "comunidad filosófica" de feministas académicas que tiene, sin embargo, alguna importancia significativa para las feministas más militantes de la Librería delle Donne de Milán. Las integrantes del colectivo y autoras de *Diotima* son Adriana Cavarero, Cristina Fisher, Elvia Franco, Giannina Longobardi, Verónica Mariaux, Luisa Muraro, Anna María Piussi, Wanda Tommasi, Anita Sanvito, Betty Zamarchi, Chiara Zamboni y Gloria Zanardo.

de la crítica de Lonzi (*"La fenomenología del espíritu es una fenomenología del espíritu patriarcal"*), en lugar de una idea antropológica o sociológica de patriarcado, aunque ella no era una filósofa sino una historiadora del arte y más tarde una teórica feminista cuya influencia sobre el desarrollo del pensamiento del feminismo italiano ha obviamente continuado mucho tiempo después de su muerte prematura. Tampoco es mera coincidencia, por tanto, que en un escrito no sólo resuene *el Manifiesto comunista* de Marx, sino todavía más, los manifiestos del movimiento futurista, que introdujeron en Italia y en Europa la mismísima imagen de una revolución cultural, de la vanguardia, en las primeras dos décadas de este siglo.

La idea de las mujeres como un sujeto social, el "Sujeto Inesperado por la dialéctica amo-esclavo", recurre en el apasionado panfleto de sus diferencias estilísticas e ideológicas; pero Lonzi la articula llevándola más allá, en una dimensión a la vez utópica, histórica y filosófica. "El destino inesperado del mundo yace sobre el desarrollo por todas partes de las mujeres como sujetos", escribió (60; citando en *Non credere* 29 y ss.). Sin embargo, con respecto a las estrategias políticas del feminismo, ella argumentó en contra de la igualdad y por la diferencia:

La igualdad es un principio jurídico...lo que se ofrece como derechos legales a personas colonizadas. Y lo que se les impone como cultura...La diferencia es un principio existencial que concierne a los modos de ser humano, la peculiaridad de las experiencias, finalidades, y posibilidades de cada quien, y al sentido de su existencia en una situación dada y en las situaciones que se puede prever. La diferencia entre mujeres y hombres es la diferencia básica de la humanidad.(20-21)

Por tanto, la lucha feminista por la igualdad de las mujeres con los varones está mal dirigida desde que la igualdad es "un intento ideológico para sujetar todavía más a las mujeres", para evitar la expresión de su propio

sentido de la existencia, y para cerrar por adelantado el camino hacia la liberación real de las mujeres. En los pasajes arriba citados se vuelven evidentes las raíces del actual concepto de diferencia sexual como lo constitutivo del sentido y las posibilidades de existencia de una. En otras partes, el ideal de una simbólica o mediación femenil está implicado por negación ("la igualdad conseguible hoy en día no es filosófica, sino que es una igualdad política"), y la necesidad de una política de separatismo radical es mantenida inexorablemente contra la disposición del análisis marxista de la cultura que ha configurado todos los recientes movimientos sociales de Italia, incluido el Movimiento de las mujeres: las mujeres, dice Lonzi, que por dos siglos han tratado de expresar sus demandas uniéndose a las demandas políticas de los varones, primero en la revolución francesa y después en la revolución rusa, sólo han obtenido un papel de subordinada, y ahora ven que "el proletariado es revolucionario con relación al capitalismo, pero reformista con relación al siste-

ma patriarcal" (29). "La diferencia de las mujeres está en su ausencia milenaria de la historia. Tomemos ventaja de esa diferencia... ¿Acaso queremos realmente, después de milenios, compartir la gran derrota del hombre?"(20).

Durante la década de los 70, la mejor parte del feminismo italiano tomó el camino señalado en último lugar, una política anti-institucional radical, aunque un gran número de mujeres continuó trabajando por los derechos de las mujeres y por la igualdad social desde el interior de los partidos de izquierda, consiguiendo grandes reformas sociales, tales como la despenalización del aborto en 1978. Pero aun para esas mujeres (y fueron muchas) que continuaron activas en la política de los partidos y sindicatos de izquierda, el desarrollo de la conciencia feminista tuvo lugar en pequeños grupos de



mujeres, en la forma de la práctica separatista feminista conocida como *autoconscienza*; y debido a que las dos formas de activismo estaban necesaria y estrictamente separadas en tiempo y lugar, no sólo durante la primera década del movimiento sino todavía bien entrada la de los 80, el feminismo italiano estuvo caracterizado por el extenso fenómeno de "la doble militancia", una variante particular de lo que en Estados Unidos fue llamado "*the double shift*" ("la doble jornada"), con sus contradicciones y dificultades distintivas.

Autoconscienza (auto-conciencia o conciencia de sí, pero la palabra italiana, a diferencia de las inglesas "self-consciousness" y "consciousness of self", y al igual que la castellana "*autoconciencia*", sugiere algo así como un proceso auto-inducido o auto-dirigido de consecución de conciencia) fue el término acuñado por Carla Lonzi para la práctica de los grupos de toma de conciencia que las mujeres italianas adaptaron del feminismo norteamericano para encajar en su propia situación sociocultural. "Intencionalmente fueron grupos pequeños, sin ninguna relación con alguna organización más amplia, y consistentes exclusivamente de mujeres que se reunían para hablar acerca de sí misma o de cualquier otra cosa; el material lo proveía básicamente su propia experiencia personal" (Non credere 32). Y conforme a esta forma de reunión podía ser fácilmente injertada dentro de las prácticas culturales tradicionales de un país más profundamente consciente de la distinción de géneros y de la persuasiva segregación-genérica, y todavía más profunda y ampliamente politizado que Estados Unidos de Norteamérica, el impacto de esta primera práctica política más significativo para el desarrollo de la teoría feminista en Italia que en Norteamérica.

Aquí, en Estados Unidos, un más fácil acceso institucional y una historia

menos segregada-genéricamente de las mujeres blancas en la esfera pública (v.gr., en la educación, el trabajo social, y en lo que ahora es llamado trabajo de cuello color de rosa (*pink-collar work*)) favorecieron la difusión, bastante temprana, de las situaciones y modos de la conciencia feminista. Desde el relativamente privado ambiente de los pequeños grupos, como los programas académicos de Estudios de la Mujer, las empresas editoriales y los medios de comunicación colectiva, el servicio social y las firmas de abogados, etc. Concurrentemente, una mayor movilidad social y geográfica volvió más fácil de realizar la vida en comunidades separatistas de lo que jamás se pudo en Italia o de lo que actualmente puede ser en Estados Unidos, para el caso. De ahí el diferente significado y peso relativo del término separatismo en sí dentro del discurso feminista en Italia y Norteamérica: allá es, en la mayoría de los casos, una palabra "buena", casi sinónimo de feminismo, y con connotaciones positivistas de fuerza intelectual y política para todas las feministas, sin relación alguna con la orientación sexual o las diferencias de clase. Carece, en otras palabras, de la mayor parte de las connotaciones negativas que se han acumulado al separatismo en Estados Unidos y que, en mi opinión, son debidas a temores más o menos fundados, o por parte de las feministas, de pérdida de estatus profesional, pérdida del privilegio heterosexista, o pérdida de identidad comunitaria.

En Italia, por otro lado, la relativamente privada práctica de la *autocoscienza*, si bien sirvió para valorizar las interacciones de las mujeres entre ellas y el acto de compartir la experiencia personal, confiriéndole a esta última un significado social y un poder analítico sin precedente, sin embargo, no pudo llenar la necesidad de efectividad política inmediata en el mundo que era la meta del Movimiento

(y de ahí la práctica de la doble militancia); y tampoco pudo promover el reconocimiento público del feminismo como un análisis político. Por encima de todo, no pudo contemplar (como las autoras del libro de Milán ahora pueden hacerlo) un orden simbólico diferente con referencia al cual las mujeres puedan ser legitimadas como mujeres. Así, el pensamiento feminista "se encontró metido en un atolladero: necesitaba de herramientas conceptuales para desarrollarse así mismo y sus relaciones con el mundo pero, deseando guardar su propia autenticidad, no podía utilizar ninguna otra que no fuera *autocoscienza*. Que para muchas se había vuelto insuficiente" (Non credere 41).

En un sentido, se puede argumentar retrospectivamente, el separatismo "estético" de la práctica de los pequeños grupos que marcó al movimiento italiano durante los 70, en contraste con el separatismo más dinámico (o "feminismo difuso") de la actualidad, reprodujo y solidificó la separación entre la existencia privada y la pública, típica de las vidas de las mujeres en general: una penosa y contradictoria hendidura por un lado, entre la experiencia de un lenguaje compartido y la aprehensión de la existencia y subjetividad femenil que se llevaron a cabo dentro del Movimiento, y, por otra, la confirmación diaria de su incompatibilidad con, su extrema otredad y alineación de, todas las otras relaciones sociales fuera del Movimiento, donde el nuevo conocimiento crítico de las mujeres -su "sentido de la existencia" o su "forma de estar en el mundo"- no fue legitimado ni reconocido. Y donde, por el contrario, el sexismo y un pronunciado desprecio por el feminismo continuó prevaleciendo, como aún lo sigue siendo, en todos los intercambios sociales. Pero sin embargo, puedo sugerir esa experiencia de áspera y prolongada separatividad, de derrota social-simbólica -en la imposibilidad de las mujeres para

conseguir lo que Lonzi llamó "igualdad filosófica" y para ganar su auto-representación en el orden simbólico establecido- puede haber sido lo que permitió a los sujetos de esa experiencia alcanzar el actual entendimiento crítico de su propia condición de sujetos diferentes (la teoría de la diferencia sexual) e intentar la definición de los modos de su existencia posible, las formas de vivirla abiertamente en la práctica de la vida diaria (la práctica de la diferencia sexual).

Eventualmente, entonces, bajo la presión de sus propias contradicciones, la práctica de la *autoconscienza* evolucionó en otras prácticas, más abiertas y conflictivas, que expandieron o crearon nuevos espacios para la socialidad femenina: actividades culturales, fiestas, bailes, conferencias, periódicos, vacaciones grupales y viajes, enseñanza, y contactos directos con feministas de otros países, de forma notable con el grupo "Psychanalyse et Politique" de Francia. Este modo de socialidad y comunicación entre mujeres, más dinámico e interactivo, aunque no menos separatista, es visto por las autoras de Milán como una salida en el desarrollo de su propia teoría de la práctica feminista. Pues entre los resultados de la nueva práctica de las relaciones femeniles (*practica dei rapporti tra donne*) estaba la necesidad de llegar a un acuerdo con el poder y la disparidad -la desigualdad social y personal- inherente en ellas tanto como con la dimensión erótica de todas las relaciones entre mujeres y su relación con el poder. Esto mostrose especialmente conflictivo, además de "escandaloso", en vista del ethos de paridad (igualdad entre mujeres), no-agresividad, hermandad en la opresión que había caracterizado la práctica pasada y la auto-imagen del Movimiento. Nada sorprendentemente, estos temas están actualmente vivos como carbones encendidos, y los puntos de vista de

las autoras de Milán han sido muy criticados.

Una primera formulación de los temas y la perspectiva que informa la teoría de la práctica de la diferencia sexual desarrollada posteriormente en *Non credere di avere dei diritti* apareció en 1983 como un panfleto publicado por la Librería de Milán, *Sottosopra* (Abajoarriba), intitulado "Più donne che uomini" ("Más que hombre, mujeres") pero mejor conocido como "el *Sottosopra* verde" por el color de su impresión, que por consenso nacional marcó un definitivo punto de viraje para todas las feministas italianas, sin importar cuál fuera su posición, a favor o en contra o ambivalente con respecto a la posición de sus autoras⁷. Varios años de intenso debate siguieron, en muchas ciudades italianas y con muchos grupos representantes de varias tendencias dentro del Movimiento. Y el debate se ha reavivado desde la publicación del libro.

Uno de los principales puntos en discusión es la noción de confiamiento (*affidamento*), un término propuesto para designar una relación entre dos mujeres que, aunque registrada y variadamente tomada en cuenta, tanto en escritos feministas y sobre las mujeres, aún no ha sido nombrada o formalmente tomada en cuenta en la teoría feminista. En breve, la relación de confiamiento es ésa en que una mujer le da su confianza o se confía ella misma simbólicamente a otra mujer, que entonces se convierte en su guía, mentora, o punto de referencia -en resumen, en la figura de mediación simbólica entre ella y el mundo. Ambas mujeres se comprometen en la relación- y aquí está lo novedoso, y el aspecto más controvertido de esta teoría sobre la práctica feminista- no por rencor, sino más bien debido a y en total reconocimiento de la



7 Ningún nombre de autoras individuales aparece en el panfleto, o en *Non credere*, tal como se acostumbra la autoría colectiva en el Movimiento italiano, una práctica no seguida tan estrictamente como lo fue durante los 70, excepto por grupos de larga permanencia como la Librería delle Donne de Milán. Cualquier feminista italiana, sin embargo, sería capaz de mencionar los nombres de, cuando menos, algunas de las individualidades en el grupo y conoce que las autoras tanto de el *Sottosopra* verde como de *Non credere*, incluyen a las dos mujeres más directamente asociadas con la Librería, Luisa Muraro y Lia Cigarini. Para una completa documentación del Movimiento en Milán, véase Calabro y Grasso.

disparidad que pueda existir entre ellas en tanto a posición de clase o social, edad, nivel de educación, estatus profesional, ingresos económicos, etc. Esto quiere decir, la función de mediación femenil simbólica que una mujer realiza para la otra es considerada, no con rencor sino más bien por el poder diferencial entre ambas, contrario a la creencia igualitaria feminista de que la confianza mutua es incompatible con un poder que no sea igual.

Non credere cuestiona esta creencia con base en la experiencia de la derrota social y falta de poder personal que las mujeres en el Movimiento han reconocido que existen, y que conducen al debilitamiento de la energía, a una nivelación de las fantasías de las mujeres, y al sofocamiento del deseo femenil ("dentro del feminismo, la política de paridad no tiene una fundamentación teórica, pero halla su alimentación en la debilidad del deseo femenil; en su reticencia a exponerse, en su falta de autorización simbólica"(52)); y argumenta enérgicamente que la disparidad que existe en el mundo tal como ha sido construido y gobernado por las interrelaciones sociales varoniles (*el comercio social varonil*, en italiano) es impuesta a las mujeres por fuerza de su sujeción a las instituciones del contrato social varonil, *i.e.*, por el hecho de ser objetos del intercambio simbólico varonil. Confrontar esta disparidad y practicarla en la relación de confinamiento establece la base de un intercambio simbólico entre mujeres, un contrato social femenil cuyos términos pueden ser definidos en forma autónoma del contrato social varonil.

Nombrar el hecho de la disparidad entre las mujeres... significa hacer estallar la igualación de todas las mujeres y su consecuente sujeción a las distinciones impuestas por el pensamiento dirigido-varonilmente de acuerdo con su criterio y a las demandas del comercio social de los varo-

nes (*dei commerci tra uomini*). Ello significa que el intercambio entre mujeres podría y debería ser establecido (del tal modo que) de objetos de intercambio, lo que eran en el mundo centralizado del varón, puedan y deban convertirse en sujetos de intercambio (133).

El libro plantea que sólo una práctica social generalizada del confinamiento a través de la disparidad puede cambiar los contenidos afectivos, el significado simbólico, y el valor social de las relaciones de las mujeres entre ellas y hacia sí mismas, y producir otra estructura de intercambio simbólico y otras prácticas de significación. Pero ¿cómo se puede otorgar confianza a una mujer poderosa cuando el poder ha sido el medio para la opresión de las mujeres, por otras mujeres tanto como por los varones?

Los ejemplos de la relación de confinamiento dados en la introducción van desde la historia bíblica de Noemi y Ruth a la relación entre H.D. y Bryher en Grecia descrita en *Tributo a Freud* de H.D., entre Virginia Woolf y Vita Sackville-West, Emily Dickinson y (los escritos de) Elizabeth Barrett Browning, Mme. De Deffand y Mlle. de l'Espinasse, y desde los "matrimonios de Boston" hasta regresar al mito de Démeter y Perséfone. Lo que estas mujeres tienen en común, además de la íntimamente compleja y continuamente erótica naturaleza del vínculo entre mujeres, es el reconocimiento simbólico, el valor o la valoración de lo humano, valor generizado que cada quien es capaz de conferir a la otra, sin que importen sus diferencias sociales y personales, sin embargo cada mujer de cada pareja valida y valoriza a la otra dentro de un encuadre de referencia ya no más patriarcal o diseñado varonilmente, sino hecho de percepciones, conocimientos, acti-

tudes, valores, y modos de relacionarse expresados históricamente por mujeres para mujeres —el encuadre de referencia de lo que el libro llama una genealogía femenil o una simbólica femenil. El reconocimiento del valor mutuo así es hecho posible por su inscripción dentro de una comunidad simbólica para la que las autoras otra vez toman prestada una frase de Adrienne Rich, "el mundo común de las mujeres" (y aquí Mlle. De l'Espinasse sirve como un ejemplo negativo). Pero todo esto aún no explica el concepto de confinamiento a través de la disparidad, que es en lo que consiste la originalidad de esta teoría de la diferencia sexual tanto como su principal dificultad, y en el que están fundadas otras dos nociones cruciales —las nociones de libertad femenil (*liberta femminile*) y la de la naturaleza original de la diferencia sexual.

Otra vez, desde que esta teoría de la diferencia sexual es también una teoría de la práctica social, debemos regresar a la historia de los grupos de mujeres cuya autobiografía crítica, tal como fue, está escrita en *Non credere*. A principios de los 80, conforme la política de las mujeres había empujado efectivamente la legislación social hacia un grado de emancipación sin precedente en Italia, el proceso de asimilación de las mujeres dentro de la sociedad (varonil) iba bien adelantado, y la necesidad de un discurso que pudiera dar cuenta de la diferencia sexual por otros conceptos que no fueran los de victimización y emancipación era el sentimiento que se presentaba como más urgente. El grupo comenzó un proyecto de la lectura sobre los trabajos literarios de las mujeres, especialmente novelas, esperando encontrar en sus contribuciones a la cultura occidental alguna expresión de "lo que la cultura no sabe acerca de la diferencia de las mujeres. Que podría ser exactamente eso, no lo podíamos saber entonces, precisamente porque un "lenguaje", *i.e.*, una estruc-

tura simbólica de mediación estaba perdida" (128).

Su método, por tanto, era experimental, desde la perspectiva de la crítica literaria. Sencillamente, trataban los textos como lo hubieran hecho con sus propias palabras, como parte de un rompecabezas por resolver, desarreglándolos de acuerdo con asociaciones e interpretaciones extratextuales, personales, y borrando así las fronteras entre la literatura y la vida. Esta práctica de lectura (basada en una experiencia grupal previa de cierta forma colectiva y salvaje de psicoanálisis, que llamaron "la práctica del inconsciente") llevó a una división en el grupo en relación con las escritoras favoritas, eran vistas como "madres" autoritarias, prevaleciendo sobre las preferencias y las interpretaciones de las demás, que así se sentían puestas en el lugar de hijas. La admisión de la disparidad entre mujeres —aunque fuera sólo, en este caso, en relación a asuntos de autoridad literaria o de persuasión crítica— resultó al principio chocante, pero subsecuentemente liberadora. "No éramos iguales... Nombrar la disparidad presente en las integrantes de nuestro grupo nos liberó en efecto de la coacción de representar nuestras relaciones de acuerdo con un ideal de justicia abstracto y sin género, y nos quitó de la mente no sólo la imagen de ese ideal, sino también los sentimientos de culpa o de resentimiento que esa autoridad abstracta y sin género había inyectado en nuestras relaciones" (131). Y no por casualidad, señalan las autoras, las desigualdades entre las integrantes del grupo habían emergido y habían sido nombradas en relación con la madre.

El siguiente paso, aunque no fue fácil, consistió en entender que la fuente y el punto de referencia del valor de las mujeres con sujetos sexuados femeniles son también femeniles; en

otras palabras, entender que, mientras figuras de autoridad como Dios, el Padre, el partido o el Estado deslegitiman y borran toda diferencia actual, es necesaria una figura femenil de autorización o de mediación simbólica para "legitimar la diferencia femenil como una diferencia humana originaria" (132). Esa figura, inscrita en los escritos y palabras de otras mujeres, y corporeizada en los gestos y prácticas de las relaciones cotidianas femeniles fue llamada la "madre simbólica", término que significa al mismo tiempo poder y capacidad para reconocer y afirmar a las mujeres como sujetos en un marco de referencia femenil, y trascendencia en relación con las subjetividades y diferencias en las mujeres indivi-



duales. "Nuestras escritoras favoritas nos ayudaron a representar una fuente de autoridad femenil en conjunción con la expresión de nuestras diferencias... Inscritas en el horizonte compartido de la diferencia sexual, las palabras de todas las mujeres podrían encontrar afirmación, incluyendo la afirmación de sus diferencias, sin miedo a la autodestrucción" (132).

Como concepto teórico, la madre simbólica es la estructura que sostiene

o reconoce la naturaleza genérica y corporal del pensamiento, el conocimiento, la experiencia, la subjetividad y el deseo de las mujeres —su diferencia originaria— y que garantiza la demanda de las mujeres por una existencia autoafirmativa como sujetos en lo social; una existencia como sujetos no totalmente separados de la sociedad masculina, pero sin embargo, autónomos de la definición y dominación masculinas. En relación de confinamiento, la noción de la madre simbólica como un concepto guía de la práctica feminista, permite el intercambio entre mujeres de diversas generaciones y compartir conocimientos y deseos a pesar de las diferencias. Como lo formulan las autoras del libro, permite la alianza entre "la mujer que desea y la mujer que sabe" (148), o sea, facilita una valoración mutua, del deseo de reconocimiento y autoafirmación en el mundo de la mujer joven y del conocimiento que la mujer mayor tiene de la derrota simbólica femenil en el mundo simbólico diseñado por los hombres. En ese mundo la relación de hija y madre es concebida como "natural, investida con afectos y cargada con emociones, pero sin traducción simbólica, o sea, sin reglas o figuras" (155); mientras que, al redefinir la relación madre-hija como también de tipo simbólico, el concepto de madre simbólica se amplía más allá de los límites de lo "natural" y lo doméstico y permite una alianza, un contrato social entre mujeres. Sin ese contrato social y sin la estructura de mediación simbólica en que está apoyado no hay libertad o autodeterminación para las mujeres: "mientras una mujer continúe demandando reparación, aunque gane algo, no conocerá la libertad" (156).

Sin embargo, la libertad no está concebida en términos libertarios como estar libre de toda exigencia

social. Al contrario, la libertad femenil que el grupo de Milán concibe para las mujeres implica un costo personal y social: una deuda simbólica. Porque, por un lado, si bien las mujeres nada deben a los hombres -ya que la sobrevivencia social de las mujeres ha requerido la aceptación, tanto de la subordinación como de la irresponsabilidad de su parte y, por tanto, afirman "que no hay contrato social entre hombres y mujeres" (158)- por otro, no es el caso de que las mujeres nada deban a nadie, posición impulsada por la política de la victimización prevaleciente en el movimiento. Al contrario, las mujeres les deben a las mujeres, y el precio de la libertad femenil es la deuda simbólica que cada mujer tiene con otras mujeres, o sea, hacia la madre simbólica. "La relación de confinamiento es una relación social y nosotras la volvemos el contenido de un proyecto político. La deuda simbólica con la madre debe ser pagada pública y socialmente, ante los ojos de todos, mujeres y hombres... con la responsabilidad que una mujer asume hacia otras mujeres por su pertenencia al género femenil" (159-60). Más aún, cuando la práctica política conscientemente asumida de la disparidad saca a la luz los conflictos y emociones ocultos o inconscientes de la antigua relación (patriarcal) con la madre abre la posibilidad y la elaboración crítica de nuevas formas simbólicas de autoridad femenil que pueden legitimar efectivamente la condición de sujeto de la mujer y así llevarla, no a la emancipación (bajo la ley del Padre), sino a una gestión social y a su responsabilidad como mujer. Ese es el significado del subtítulo del libro, la generación de la libertad femenil.

Una libertad que, paradójicamente, no exige la vindicación de los derechos de la mujer ni la igualdad de derechos bajo la ley, sino sólo una respuesta total, política y personal de las mujeres, es una idea tan radical como cualquier otra del pensamiento occi-

dental. Puede parecer reduccionista, idealista, esencialista, inclusive reaccionaria, a menos de que primero se tenga en mente la paradoja sobre la que está fundada y que ha sido para el pensamiento feminista la primera tarea para desentrañar: la paradoja de la mujer, un ser que está simultáneamente ausente y cautivo en el discurso, del que se habla constantemente, pero que es inaudible o que no se expresa, mostrado como espectáculo y, sin embargo, sin representación, un ser cuya existencia y especificidad son simultáneamente afirmadas y vetadas, negadas y controladas. De ahí que Cavarero plantee la tarea de la filosofía feminista como: "pensar la diferencia sexual a través de categorías de un pensamiento que se basa en el hecho de no pensar la diferencia". En segundo lugar, se debe tener en cuenta que esta paradoja no es únicamente discursiva, sino que está encarnada en mujeres que viven una contradicción conceptual y experiencial en la que las mujeres necesariamente están atrapadas como seres sociales, cuestión que ningún otro pensamiento político o social, aparte del feminismo, ha considerado. Y en tercer lugar, no se puede leer el libro y no comprobar constantemente que su teoría radical de la diferencia sexual está ubicada histórica y culturalmente. Las autoras reconocen abiertamente la naturaleza limitada en las vicisitudes, la historia y las prácticas de su grupo: "Vemos la necesidad del confinamiento porque se nos hizo evidente, pero no podemos demostrarla completamente porque nuestra visión es necesariamente parcial. Admitir esto no debilita nuestra argumentación. Significa que nuestros argumentos han sido dictados en parte (por) hechos que no están bajo nuestro control, pero que de alguna manera nos son favorables" (187-88).

El comentario final del libro, acerca de que la libertad femenil llega no por necesidad histórica ni por puro

azar, sino por un cierto tipo de favor, de una convergencia histórica particular, me sugiere una conexión inusitada. Los conceptos que articulan esta teoría de la diferencia sexual (genealogía, madre simbólica, libertad femenil, sujeto femenil -términos tomados del discurso crítico occidental pero drásticamente replanteados) y las prácticas feministas originales que conectan la teoría y a las que la teoría da expresión formal (*autocoscienza*, confinamiento, disparidad, relaciones femeniles) marcan una ruptura epistemológica en el *continuum* del pensamiento occidental. Me parece que esta ruptura tiene la calidad de ese "brinco al aire libre de la historia" que, de acuerdo con Benjamin, "hace estallar una era específica fuera del curso homogéneo de la historia", donde esta última es entendida como "el curso de un tiempo homogéneo vacío"⁸ (233,261). Vista así, la concepción de diferencia sexual propuesta por *Non credere* y *Diotima* como la "diferencia humana originaria" es menos una visión esencialista -biológica o metafísica- que un análisis materialista histórico del "estado de emergencia" en que vivimos como feministas. Situación de emergencia que, como dice Benjamín de otras clases oprimidas y revolucionarias, "no es la excepción sino la regla" (257). En otras palabras, ésta no es la diferencia sexual que la cultura ha construido de la "biología" y ha impuesto como género, y que, por tanto, podría ser corregida, revisada o mejorada con el "progreso de la humanidad" hacia una sociedad justa. Es, en cambio, una diferencia de simbolización, una diferente pro-

8 Para esta relación muy interesante entre la teoría feminista radical y las "tesis sobre la Filosofía de la Historia" de Benjamin estoy en deuda con el trabajo original de Kathy Miriam, candidata a doctorado en Historia de la Conciencia en la Universidad de California, en Santa Cruz.

ducción de referencia y sentido de un cuerpo particular de conocimiento, emergente en el presente pero que viene hacia atrás reconociendo una "imagen del pasado que aparece inesperadamente a [esos que son] seleccionados por la historia en un momento de peligro" (255).

Ofrezco esa sugerencia para posterior reflexión, y voy ahora a considerar brevemente algunas de las respuestas, objeciones y reverberaciones que el libro de Milán, así como *Sottosopra* verde publicado antes, desataron en el espectro del feminismo italiano. Aunque no puedo hacerle justicia a cada argumentación ni a la especificidad de la situación italiana, creo que los términos del debate darán una idea de la seriedad del riesgo corrido por las autoras de *Non credere*. De ahí regresaré a las preguntas planteadas en la primera parte del ensayo.

Notas polémicas sobre la teoría feminista en Italia

La magnitud del debate y sus repercusiones a todos los niveles de la política feminista, incluyendo a la organización femenil más vieja y fuerte en el Partido Comunista Italiano (PCI), son evidencia de la importancia, la oportunidad y la fuerza teórica de una teoría política feminista basada en una actitud radical e intransigentemente separatista. Obviamente, esto es también su mayor dificultad para lograr consenso (ni qué decir de su implementación) como una teoría de práctica política y social. Las objeciones han variado desde lo personal, cargos *ad foeminam* de autoritarismo, prevaricación y elitismo intelectual planteados a las autoras por un subgrupo del colectivo de la librería de Milán (Lepetit et al.) hasta objeciones más generales de vanguardismo político y sesgo (burgués) de

clase. Sin embargo, la influencia sin precedentes de esta teoría en el pensamiento político de Italia, es enunciado de manera nada incierta por Livia Tirco y Rossana Rossanda en el primer número de Reti, una nueva revista cultural de las mujeres comunistas, publicada en Roma por Editori Riuniti bajo la dirección de Maria Luisa Boccia. Los términos feminista y feminismo, diferencia sexual, autorización femenil, referencia femenil, mediación (simbólica), y aun sociedad femenil ("La società femminile" es el asombroso título del editorial de Boccia en el número inaugural) son recurrentes en todo el número, cuyo proyecto es elaborar las posiciones explicitadas en la "Carta de las mujeres" (Carta delle donne), una intervención oficial de las mujeres miembros de PCI en la dirección del propio partido.

Revirtiendo o subvirtiendo más de sesenta años de teoría y praxis del PCI en relación con la cuestión femenil, la Carta y la revista exigen para las mujeres, no sólo igualdad sino también diferencia, insistiendo en la necesidad de que las mujeres comunistas sean, al mismo tiempo, comunistas feministas: "las mujeres no son un distrito electoral para ser sumado (a la membresía del partido), sino un grupo diferente, cuya historia de diferencia tiene siglos de antigüedad y ha estallado positivamente en los años recientes, implicando una autoconciencia reconstitutiva y así repensado todo el horizonte y el método del partido... Esto, históricamente nuevo" escribe Rossanda, Inmediatamente agrega "los hombres del partido, que todavía son hoy el partido", no han registrado ese hecho ni visto la necesidad de una transformación radical de la sociedad



que priorice los sujetos de género, en vez de los objetos, del desarrollo social (40-41). Dirigiéndose específicamente a *Non credere*, Rossanda la compara con el método político implícito en la "Carta de las mujeres": mientras ésta última pone las cuestiones y la teoría feminista en confrontación directa con el partido como la institución política crucial de la vida social italiana, la práctica del confinamiento es una forma más simple de relación social, que mueve el énfasis de lo económico, lo institucional y los niveles de masas hacia un modelo de práctica política elitista, de grupo de interés y potencialmente jerárquico basado en relaciones diádicas entre individuos mujeres ("individui donne" 42).

Lo interesante del artículo de Rossanda no es su objeción ideológica, que se desprende predeciblemente de la contradicción histórica de las mujeres del PCI, incapaces de ser

comunistas y feministas al mismo tiempo, como ella misma describe. Lo interesante es, en cambio, su movimiento estratégico de conceder estatus político a la teoría de la diferencia sexual, aprenderse la lección crítica feminista en serio, y después apropiarse o absorber su novedad conceptual en su posición preferida (la de la Carta) reduciendo el concepto del libro de una difusa práctica social de la diferencia sexual a un modelo político, o un "método", de proporciones estrechas, personales y jerárquicas. Esta estrategia no es únicamente de ella, aunque como figura principal de la izquierda italiana Rossanda tiene un grado mayor de persuasividad y visibilidad nacional que la mayoría de las otras mujeres que se han involucrado públicamente en este debate (hasta donde yo sé, ningún hombre lo ha hecho).

Otras objeciones han sido menos cuidadas y más apasionadas, mostrando sus compromisos de forma transparente. Por ejemplo, Grazia Zuffa, que también escribe en Reti, lamenta el cambio del feminismo, de la política feminista libre de los primeros grupos de *autocoscienza* a la actual "necesaria y por eso obligatoria" práctica de la disparidad y la mediación simbólica. La atracción del confinamiento, teme ella, es muy rememorativa de la atracción que la relación psicoanalítica tiene para las mujeres, con su definición controladora de la subjetividad. ¿No será la madre simbólica realmente una proyección de la autoridad paternal investida en su ejecutor familiar, la madre real o social? Eso, se infiere, sería bastante malo. Peor aún si la madre simbólica es la figura de un contrato social femenino (como lo es) porque entonces toda la teoría está fundada en una "práctica radicalmente separatista" y en el rechazo de la dialéctica masculino-femenina (o, como lo formula torpemente "afirmando lo no dialéctico con lo varonil": "nell affermazione della non

dialettica col machile" 52). Ella concluye que tal "fundamentalismo homosexual" está muy alejado, es una cosa muy diferente del "separatismo tradicionalmente concebido" en la política feminista. En otras palabras, cuando el significado del separatismo del "tradicional" grupo de apoyo de mujeres, socialmente inocuo, en el que las mujeres pueden despotricar o compadecerse mutuamente sobre cuestiones personales, pasa a una nueva formación social de mujeres sin lealtad alguna con los hombres y decididas a cambiar el mundo ellas por su cuenta —entonces es ir muy lejos.

Aquí nos encontramos en un terreno más familiar, ya que el sentimiento homofóbico de Zuffa se presta fácilmente a una traducción transcultural en el feminismo anglo-americano, donde el término separatismo siempre ha tenido la connotación que ella reconoce llanamente, aunque rara vez es explicitado de manera tan directa como para revelar el fundamentalismo heterosexual que motiva la objeción. Pero a diferencia de Norteamérica, donde el lesbianismo ha sido una presencia visible —si bien con oposiciones y divisiones— en el movimiento de mujeres y ha tenido una reconocida influencia en el desarrollo del pensamiento feminista, Italia no tiene una historia del feminismo lesbiano, aunque tiene una historia de lesbianismo que ahora empieza a ser contada, a pesar de que las lesbianas han estado activas en el movimiento durante todo este tiempo como mujeres y no como lesbianas⁹. En un ensayo profundamente inteligente titulado "Doble Movimiento", publicado en un número especial de DWF sobre la Pertenencia ("Appartenenza"), Ida Dominijanni toma las implicaciones de la teoría de la diferencia sexual, sin objetarla o aceptarla, en su lectura crítica de la historia (de nuevo, una historia) del movimiento y los riesgos actuales del feminismo en Italia. Y es una de esas raras

y honestas declaraciones que he encontrado dentro del silencio penetrante que envuelve al lesbianismo en los escritos feministas italianos, Dominijanni admite: "No mencionaré aquí (entre las varias formas de identidad política o de pertenencia entre las mujeres) la más innombrable de todas las pertenencias, si podemos llamarla así: la elección homosexual o heterosexual de las mujeres, sobre la que el feminismo italiano ha decidido correctamente no dividirse, como sucedió en otros países, pero que hoy se está volviendo la causa mayor de la opacidad en el debate político y teórico" (25).

Y sigue después con otro tema. Pero de nuevo de manera extraordinaria aparece en ese mismo número

9 Una contribución valiosa a la historia del activismo lesbiano y su relación tanto con el movimiento y con el "feminismo difuso" de los ochentas es el ensayo de Bianca Pomeranzi "Direfferenza lesbica e lesbofemminismo", publicado en *Memoria*, una revista histórica de mujeres. Pero es tristemente notable que el recuento más general y al día del lesbianismo en Italia es un artículo en inglés de Liana Borghi, Gloria Corsi, Simonetta Spinelli y Alessandra Perini: "Italian Lesbians: Maps and Signs" (Lesbianas Italianas: Mapas y signos). Borghi también es autora de uno de los primeros textos de ficción lesbiana en Italia, una novela maravillosa y divertida *Tenda con Vista* ("Una tienda con vista"), publicada por Estro Editrice en Roma (una de las dos pequeñas editoriales lesbianas actualmente operando en Italia, la otra es Felina Editrice). Esto también es la editora de la mayor contribución a la historia cultural lesbiana que ha aparecido en Italia, *L'amante celeste: La distruzione scientifica della lesbica* ("La amante celestial: la destrucción científica de la lesbiana"), de Rossana Fiocchetto. La única otra publicación lesbiana es el boletín mensual de CLI (Collegamento fra le lesbiche italiani), una organización nacional con base en Roma.

un artículo de Sinonetta Spinelli, "El silencio es pérdida", que argumenta la necesidad de salir y teorizar la identidad y la subjetividad lesbiana como distinta de la feminista. La materialidad específica del deseo lesbiano y los conocimientos incorporados que pueden sostener una identidad lesbiana colectiva ha permitido como "no dicho dentro del movimiento", como ella formula, y el precio ha sido, para las lesbianas, la no pertenencia a sí mismas como a otras, la pérdida de una identidad y finalmente, de una comunidad (52).

Tuvieran o no razón las feministas italianas (como cree Dominijanni) de no dividir el movimiento sobre lo que podría llamarse la cuestión lesbiana, la intervención de Spinelli en el debate actual de la diferencia sexual da muy cerca del clavo cuando acusa la insuficiencia de una teoría que "parte de mí pero de una manera oblicua me evita". Aunque ella no está hablando directamente de *Non credere*, de hecho un pasaje del libro apoya su objeción: "Vivir en una comunidad de mujeres fue una experiencia extraordinaria cuya mayor revelación fue la intensa carga erótica que circulaba en ella. *No era lesbianismo, sino sexualidad femenil ya no encarcelada en el deseo masculino*" (*Non Credere* 43; subrayado mío). Esta es una afirmación problemática. ¿qué se entiende por lesbianismo sino es una sexualidad femenil sin trabas o autonomía de la definición y el deseo varoniles? Hay dos posibles lecturas de esa afirmación.

Una es que el lesbianismo todavía es comprendido en los términos de la sexología de Havelok Ellis, como una forma de inversión sexual donde la mujer asumirá una identificación masculina *vis-à-vis* su elección de ob-



jeto sexual (femenil). Ésta es no sólo una idea pre-feminista que no reconoce al lesbianismo como una forma de sexualidad femenil autónoma (aunque ganó mucha credibilidad aún entre lesbianas con su descripción en la famosa novela de Radclyffe Hall, *El pozo de la soledad*) sino que, más importante aún, es también una idea que contradiría el resto de la afirmación, ya que excluye la posibilidad de cualquier forma de sexualidad femenil autónoma de la varonil. Las definiciones de Havelock Ellis de homosexualidad e inversión son predicadas de hecho en la estructura conceptual androcéntrica que Irigaray hábilmente llamó "hom(m)osexualité" o "indiferencia sexual", donde "el objeto elegido de la mujer homosexual (sólo puede ser comprendido) determinado por un deseo y tropismo masculino" (Irigaray 99). El chiste de su juego verbal era precisamente hacer visible el androcentrismo de la estructura y su absoluta negación de la sexualidad femenil en sí misma. (Sobre la paradoja de lo que yo llamo *(in)diferencia*

sexual y como funciona en la representación lesbiana y la autorepresentación, ver De Laurentis).

La otra lectura, quizá más cercana, la sugiere Spinelli: que la concepción de *Non credere* de una sexualidad autónoma femenil evita de "una manera oblicua" al lesbianismo, lo ignora, lo rodea, o lo repudia. En otras palabras, se podría preguntar más claramente ¿es ésta una teoría que no se atreve a decir su nombre? Así, el ensayo de Spinelli es una fuerte contraparte irónica a las objeciones homofóbicas que ha enfrentado la propuesta milanesa de una práctica social radicalmente separatista. Porque si en efecto esa propuesta articula una posición que nosotras, aquí, podemos

comprender como feminismo lesbiano —a pesar de las distinciones culturales, políticas y teóricas que pueda tener con la variedad norteamericana— está evadiendo las cuestiones cruciales de la sexualidad, la fantasía y lo erótico en la definición de la diferencia sexual y consigue lo que sea menos tomarse en serio lo específico del lesbianismo.

Para concluir, son muchos los riesgos implicados en el esfuerzo *Non credere* por definir el deseo femenil y el estado del sujeto en lo simbólico, sin poner suficiente atención al quehacer del imaginario en la subjetividad y la identidad sexual. Como ha sido señalado, da muy poco espacio para las diferencias y las divisiones —y dentro— de las mujeres, y por eso tiende a construir una visión del sujeto social femenil que todavía está modelado muy cerca del "monstruoso" sujeto de la filosofía y la historia. Sin embargo, esto no es un esencialismo biológico o metafísico sino una formulación política consciente de la diferencia específica de las mujeres

en una ubicación sociohistórica particular, donde, por ejemplo, la raza o el color no han sido un problema no simplemente contra, sino en parte gracias a esta fuerza de la teoría de la diferencia sexual.

Otra contribuyente a esta teoría lo dijo bien: "por diferencia esencial y originaria quiero decir que, para las mujeres, estar sexuadas en la diferencia (*l'essere sesuate nella differenza*) es algo no negociable; para cada una que nace mujer, ya es así y no de otra manera y está arraigado en su ser no como algo superfluo o algo más, sino como eso que ella necesariamente es: mujer" (Cavarero 180-81). Si el proyecto de filosofía feminista de Cavarero puede ser correctamente criticado por su aceptación sin cuestionamiento del sujeto clásico, unificado, de la filosofía (ver Braidotti), sin embargo, la idea de diferencia esencial y originaria representa un punto de consenso y de partida para la teoría italiana de la diferencia sexual. Y aquí también sin esta asunción feminista básica -o sea, básica para el feminismo como se haya constituido históricamente en este momento- la todavía necesaria articulación de todas las otras diferencias entre y dentro de las mujeres deben quedar enmarcadas en ideologías heterosexistas y varoniles del pluralismo liberal, humanismo conservador o, la diosa no lo permita, fundamentalismo religioso.

Una de las lecciones que he aprendido de esta historia del feminismo italiano es la siguiente: si la teoría feminista sigue sin ánimos para tomar en serio el riesgo del esencialismo, mientras continúe haciéndole gestos desde una distancia respetable, llámese posestructuralista/deconstruccionista o comunista o simplemente antiesencialista, será imposible ser al mismo tiempo feminista y posestructuralista, al mismo tiempo feminista y comunista, o al mismo tiempo feminista y radical. Y la pregunta es, en este caso, ¿se puede seguir siendo feminista?

Viendo atrás, hacia la primera parte de este ensayo y las cuestiones que dejé planteadas allí, sugeriría ahora que lo que motivaba la sospecha o la clara construcción, por parte de las feministas anglo-americanas, de un esencialismo feminista fantasma, puede

ser menos el riesgo del esencialismo mismo que el riesgo que éste implica: el riesgo de cuestionar directamente la institución simbólica y social de la heterosexualidad. Lo que, al menos en Italia, parece ser igual de difícil para las mujeres lesbianas que para las mujeres heterosexuales. Aquí, sin embargo, el cuestionamiento ya ha sido planteado, y precisamente de manera más articulada por aquellas feministas que son acusadas de separatismo en su postura política y de esencialismo en relación con sus pertenencias epistemológicas. Yo no creo que esto sea una coincidencia.

Que se pueda amontonar bajo la etiqueta de esencialistas a pensadoras tan diversas como Adrienne Rich, Mary Daly, Catharine MacKinnon, Marilyn Frye, ocasionalmente a Monique Wittig (ocasionalmente, porque sus escritos críticos están referidos más a la teoría lesbiana que a la feminista) y, después de este ensayo también a mí sin lugar a dudas, y que ninguna mujer de color aparezca usualmente en esta categoría o en la opuesta, la de las anti-esencialistas, me sugiere una falta de voluntad para enfrentar y aceptar los compromisos, tanto como las inversiones que el feminismo puede tener en la institución de la heterosexualidad. Digo una falta de voluntad, para no decir una estrategia de rechazo, un repudio más o menos consciente frente a la dificultad que tal confrontación presenta para todas las personas implicadas. Pero entonces, de vuelta, la pregunta que sigue es: ¿podemos seguir siendo feministas sin esa confrontación?

Porque para el feminismo de finales de los años ochenta, cuando en muchos lugares se hacen gestos hacia temas relativos a la raza y la sexualidad, que muy a menudo sirven como una coartada moral para seguir con el negocio de costumbre, esa dificultad puede ser no negociable: si el costo es el sueño de un mundo común para las mujeres, o es el de una base masiva para la política y la teoría feminista. En la cuestión de la diferencia esencial del feminismo como una formación socio-histórica y en la lucha para definir la esencia del triángulo, sus riesgos y su futuro permanecen en el equilibrio.



DOSSIER



DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES EN COLOMBIA

Isabel Agatón Santander

Abogada, Corporación Casa de la Mujer

El presente Dossier contiene las normas más importantes relacionadas con los derechos de las mujeres, dentro de la legislación interna, reconocidos y garantizados en los instrumentos internacionales.

PRINCIPIO FUNDAMENTAL:

ARTICULO 93 de la Constitución Nacional:

«Los tratados y convenios internacionales ratificados por el Congreso, que reconocen derechos humanos y que prohíben su limitación en los estados de excepción, prevalecen en el orden interno. Los derechos y deberes consagrados en esta Carta, se interpretarán de conformidad con los tratados internacionales sobre derechos humanos ratificados por Colombia».

1. DERECHO A LA INTEGRIDAD PERSONAL

1.1 Normas Internacionales

ARTÍCULO 5. CONVENCION AMERICANA

«1. Toda persona tiene derecho a que se le respete su integridad física, psíquica y moral.

2. Nadie debe ser sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.....».

Artículo I. DECLARACION AMERICANA

«Todo ser humano tiene derecho a la vida, a la seguridad y a la libertad de su persona».

1.2. Normas constitucionales y legales contra la violencia

En este capítulo se analizarán las normas relativas a la prohibición, prevención y protección en los casos de violencia, en cualquiera de sus modalidades, bien sea que se trate de violencia física, sexual, psicológica, al interior de la familia o fuera de ella, que sea propiciada por un particular, familiar o un agente del Estado.

1.2.1 Constitución Nacional

ART. 11:

«El derecho a la vida es inviolable. No habrá pena de muerte».

ART 12:

«Nadie será sometido a desaparición forzada, a torturas ni a tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes».

ART 42 Inc 5:

«...Cualquier forma de violencia en la familia se considera destructiva de su armonía y unidad, y será sancionada conforme a la ley...».

1.2.2 Disposiciones Legales

1.2.3.1 Ley 248/95 Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer

Colombia ratificó la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, mediante la Ley 248 sancionada por el Presidente de la República el 29 de diciembre de 1995.

Con posterioridad a la sanción presidencial de la ley, la Corte Constitucional en su función de control constitucional declaró la exequibilidad de la misma el 4 de septiembre de 1996, mediante sentencia C-408/96.

1.2.3.2 Ley 294/96 para prevenir, remediar y sancionar la violencia intrafamiliar

Para reglamentar el inciso quinto del artículo 42 de la Constitución Nacional, el 16 de Julio de 1996 el Presidente de la República sancionó la ley 294, la cual tiene por objeto «prevenir, remediar y sancionar la violencia intrafamiliar».

Los principios fundamentales de la ley son: la prevalencia de los derechos fundamentales, el reconocimiento de que la familia es la institución básica de la sociedad, la igualdad de derechos y oportunidades del hombre y la mujer y el interés superior del menor.

Esta ley establece quiénes son los integrantes de la Unidad Familiar, indicando que está conformada por los cónyuges o compañeros permanentes, el padre, la madre, los ascendientes, descendientes y demás personas que permanezcan en la unidad familiar, quienes serán objeto de protección.

Establece las medidas de protección que tienen por objeto poner fin al maltrato o a la agresión. La acción por virtud de esta disposición podrá ser instaurada por cualquier persona que haya sido víctima de daño físico, psíquico, sexual o psicológico, o de amenaza o agravio.

La sentencia, una vez determinado el maltrato, podrá establecer como medida de protección desde una orden de abstención al agresor hasta el desalojo del lugar de habitación.

La Ley define nuevos delitos contra «la Armonía y la Unidad de la Familia», como son el de Violencia Intrafamiliar (Art. 22), estableciendo que «el que maltrate física, psíquica o sexualmente a cualquier miembro de su núcleo familiar, incurrirá en prisión de uno (1) a dos (2) años».

Igualmente define el «Maltrato constitutivo de lesiones personales», (art.23), así:

«El que mediante violencia física o psíquica, trato cruel intimidatorio o degradante, causare daño en el cuerpo o en la salud psicológica a un integrante de su grupo familiar, incurrirá en la pena privativa de la libertad prevista para el respectivo delito, aumentado de una tercera parte a la mitad».

Establece la norma citada que «para los efectos de este artículo, obligar o inducir al consumo de sustancias sicotrópicas a otra persona o consumirlas en presencia de menores» se considera trato degradante.

Se crea el tipo penal de «Maltrato mediante restricción a la libertad» en el artículo 24, así: «El que mediante la fuerza y sin causa razonable restrinja la libertad de locomoción a otra persona mayor de edad perteneciente a su grupo familiar, incurrirá en arresto de uno (1) a seis (6) meses y en multa de uno (1) a diez y seis (16) salarios mínimos

mensuales, siempre y cuando este hecho no constituya delito sancionado con pena mayor».

Finalmente la Ley 294/96, en el artículo 25 crea como nuevo hecho punible el de «Violencia Sexual entre cónyuges», así:

«El que mediante violencia realice acceso carnal o cualquier acto sexual con su cónyuge, o quien cohabite o haya cohabitado, o con la persona con quien haya procreado un hijo, incurrirá en prisión de seis meses a dos años.- La acción penal por este delito sólo procederá por querrela de la víctima».

No habrá lugar a excarcelación ni a libertad condicional, cuando cualquiera de los delitos en ella contemplados se cometieren en violación de una orden de protección. Igualmente aumentan, de una tercera parte a la mitad, las penas contempladas para los delitos de constreñimiento ilegal, constreñimiento para delinquir, tortura, trata de mujeres y de menores y estímulo a la prostitución de menores.

El artículo 20 de la Ley 294/96 sobre Violencia Intrafamiliar, establece que: «las autoridades de policía prestarán a la víctima de maltrato intrafamiliar toda la ayuda necesaria para impedir la repetición de esos hechos, en especial tomará las siguientes medidas:

- a. Conducir inmediatamente a la víctima hasta el centro asistencial más cercano, aunque las lesiones no fueren visibles.
- b. Acompañar a la víctima hasta un lugar seguro o hasta su hogar para el retiro de las pertenencias personales en caso de considerarse necesario para la seguridad de aquella.
- c. Asesorar a la víctima en la preservación de las pruebas de los actos de violencia; y

d. Suministrarle la información pertinente sobre los derechos de la víctima y sobre servicios gubernamentales y privados disponibles para las víctimas del maltrato intrafamiliar».

El incumplimiento de este deber por parte de la policía será causal de mala conducta, sancionable con destitución.

El artículo 5 de la ley 294/96, señala las siguientes medidas de protección a la víctima, que podrán ser impuestas por el Juez de conocimiento (Juez de Familia), así:

- «a. Ordenar al agresor el desalojo de la casa de habitación que comparte con la víctima, siempre que se hubiere probado que su presencia constituye una amenaza para la vida, la integridad física o la salud de cualquiera de los miembros de la familia.
- b. Obligación de acudir a un tratamiento reeducativo y terapéutico en una institución pública que presta tales servicios a costa del agresor cuando éste ya tuviere antecedentes en materia de violencia intrafamiliar.
- c. En todos los casos de violencia el juez ordenará al agresor el pago, con sus propios recursos, de los daños ocasionados con su conducta, en los cuales se incluirán los gastos médicos, psicológicos y psiquiátricos; los que demande la reparación o reposición de los muebles o inmuebles averiados, y los ocasionados por el desplazamiento y alojamiento de la víctima si hubiere tenido que abandonar el hogar para protegerse de la violencia.
- d. Cuando la violencia o el maltrato revista gravedad y se tema su repetición, el juez ordenará una protección especial de la víctima por parte de las autoridades de policía, tanto en su domicilio como en su lugar de trabajo si lo tuviere».



Para lograr que se adopten las medidas de protección deberá presentarse la solicitud a más tardar dentro de los 8 días siguientes a la ocurrencia de los hechos de violencia, en forma verbal o escrita ante el Juez competente (Juez de Familia), quien decretará medidas provisionales, dentro de las 4 horas hábiles siguientes, siempre que la petición se funde al menos en un indicio leve.

El incumplimiento de las medidas de protección, por parte del agresor, dará lugar, desde la aplicación de penas accesorias tales como multa, hasta el arresto si el incumplimiento de las medidas de protección se repitiere en el plazo de dos años.

Todo comportamiento de retaliación, venganza o evasión de los deberes alimentarios por parte del agresor, se entenderá como incumplimiento de las medidas de protección que le fueron impuestas.

1.2.3.3 Código Penal

De otra parte el Código Penal sanciona las lesiones personales, dentro de los delitos contra la vida y la integridad personal, cuando establece:

Artículo 331: «Lesiones. El que cause a otro daño en el cuerpo o en la salud, incurrirá en las sanciones establecidas en los artículos siguientes:

La pena impuesta para esta conducta, variará de acuerdo al tipo de consecuencia que las lesiones causen, así: incapacidad para trabajar o enfermedad, deformidad, perturbación funcional, perturbación psíquica, pérdida anatómica o funcional de un órgano, lesiones seguidas de parto prematuro o aborto.

1.3 Legislación en materia de delitos sexuales

La violación y el abuso sexual se han clasificado dentro de los delitos que el Código Penal denominaba anteriormente, contra «La libertad y el pudor sexuales». Actualmente y a partir de la reforma que introduce la Ley 360/97 se denominan «Delitos contra la Libertad Sexual y la Dignidad Humana», que penaliza las conductas relativas a la violación, al estupro, a los actos sexuales abusivos, así:

CAPITULO I. DE LA VIOLACION

Art. 298. Acceso Carnal Violento. «El que realice acceso carnal con otra persona mediante violencia, estará sujeto a pena de ocho (8) a veinte (20) años de prisión».

Art. 299. Acto sexual violento. «El que realice en otra persona acto sexual diverso del acceso carnal, mediante violencia, incurrirá en prisión de cuatro (4) a ocho (8) años».

Art. 300. Acto sexual en persona puesta en incapacidad de resistir.

«El que realice acceso carnal con persona a la cual haya puesto en incapacidad de resistir o en estado de inconsciencia, o en condiciones de inferioridad psíquica que le impidan comprender la relación sexual, incurrirá en prisión de cuatro (4) a diez (10) años.

Si se ejecuta acto sexual diverso del acceso carnal la pena será de uno (1) a cuatro (4) años de prisión».

CAPITULO II. DEL ESTUPRO

ART. 301. Acceso carnal mediante engaño.

«El que mediante engaño obtenga acceso carnal con persona mayor de catorce años y menor de dieciocho, incurrirá en prisión de uno (1) a cinco (5) años».

ART. 302. Acto sexual mediante engaño.

«El que mediante engaño realice en una persona mayor de catorce años y menor de dieciocho, acto sexual diverso del acceso carnal, incurrirá en arresto de seis meses (6) a dos (2) años».

CAPITULO III. DE LOS ACTOS SEXUALES ABUSIVOS

ART. 303. Acceso carnal abusivo con menor.

«El que acceda carnalmente a persona menor de catorce años, incurrirá en prisión de cuatro (4) a diez (10) años».

ART. 304. Acceso carnal abusivo con incapaz de resistir.

«El que acceda carnalmente a persona en estado de inconsciencia, o que padezca trastorno mental, o que esté en incapacidad de resistir, incurrirá en prisión de tres (3) a diez (10) años.

Si no se realizare el acceso sino actos sexuales diversos de él, la pena será de dos (2) a cuatro (4) años de prisión.

ART. 305. Actos sexuales con menor de catorce años.

«El que realizare actos sexuales diversos del acceso carnal con persona menor de catorce años o en su presencia, o la induzca a prácticas sexuales, estará sujeto a la pena de dos (2) a cinco (5) años de prisión».

CAPITULO IV. DISPOSICIONES COMUNES A LOS ARTÍCULOS ANTERIORES

ART. 306. Circunstancias de agravación punitiva.

«La pena para los delitos descritos en los capítulos anteriores, se aumentará de una tercera parte a la mitad en los casos siguientes:

- 1.) Si se cometiere con el concurso de otra u otras personas.
- 2.) Si el responsable tuviere cualquier carácter, posición o cargo que le dé particular autoridad sobre la víctima o la impulse a depositar en él su confianza.
- 3.) Si la víctima quedare embarazada.
- 4.) Si se produjere contaminación venérea.
- 5.) Si el delito se realizare sobre persona menor de diez años.

Un gran avance introduce la Ley 360/97, en el sentido de haber derogado en su totalidad la disposición anteriormente contenida en el artículo 307. Es decir, a partir del 7 de febrero de 1997, no se extinguirá la acción penal si cualquiera de los autores o partícipes de los delitos descritos en los capítulos anteriores contrae matrimonio válido con el sujeto pasivo. Por fin sale de la legislación colombiana una de las normas más crueles, discriminatorias e injustas que subsistía en contra de las mujeres.

El delito de acoso sexual no se encuentra tipificado en el Código Penal, sin embargo, en materia educativa, el art. 125 de la Ley General de la Educación, sanciona por primera vez en Colombia el acoso sexual de los docentes respecto a los estudiantes. La norma considera el acoso sexual una causal de mala conducta del docente, quien podrá ser suspendido provisionalmente sin remuneración, mientras se surte el proceso disciplinario correspondiente y cuya sanción definitiva, de comprobarse su culpabilidad es la exclusión del escalafón, de conformidad con el Estatuto Docente.

2. PROHIBICION DE LA ESCLAVITUD Y SERVIDUMBRE

2.1 Normas Internacionales

ARTÍCULO 6. CONVENCION AMERICANA

Nadie puede ser sometido a esclavitud o servidumbre, y tanto ésta como la trata de esclavos y la trata de mujeres están prohibidas en todas sus formas.

ARTÍCULO I. DECLARACION AMERICANA

«Todo ser humano tiene derecho a la vida, a la seguridad y a la libertad de su persona».

El derecho a la libertad es un derecho humano fundamental el cual no puede ser desconocido ni vulnerado por ningún particular, ni por la autoridad pública salvo en los casos previstos en la ley.

2.2 Normas Constitucionales y Legales Sobre Prohibición de Esclavitud y Servidumbre

2.2.1 Constitución Nacional

Art. 13 Constitución Nacional

«Las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica....»

Art. 17 Constitución Nacional

«Se prohíben la esclavitud, la servidumbre y la trata de seres humanos en todas sus formas.»

2.2.2 Disposiciones Legales

2.2.2.1 Ley 294 de Julio 16/96

Artículo 24: «El que mediante la fuerza y sin causa razonable restrinja la libertad de locomoción a otra persona mayor de edad perteneciente a su grupo familiar, incurrirá en arresto de uno (1) a seis (6) meses y en multa de uno (1) a diez y seis (16) salarios mínimos mensuales, siempre y cuando este hecho no constituya delito sancionado con pena mayor».

2.2.2.2 Código Penal

Art. 276 del Código Penal: «Constreñimiento ilegal. El que constriña a otro a hacer, tolerar u omitir alguna cosa incurrirá en prisión de seis (6) meses a dos (2) años».

Artículo 277 del Código Penal: «Constreñimiento para delinquir. El que constriña a otro a cometer un delito, siempre que el hecho no se haya previsto como delito sancionado con pena mayor, incurrirá en prisión de uno (1) a tres (3) años».

La ley de violencia intrafamiliar aumentó las penas previstas para estos delitos, de una tercera parte a la mitad, cuando la conducta sea realizada por un miembro de la organización familiar.

2.3 Legislación sobre tráfico de personas y explotación de la prostitución

La Constitución Colombiana en su artículo 17 establece la prohibición de la esclavitud, la servidumbre y la trata de seres humanos en todas sus formas; así mismo el artículo 12, consagra que nadie podrá ser sometido a tratos crueles, inhumanos o degradantes.

En lo que respecta a la explotación sexual de los menores, el art. 44 de la Carta Constitucional consagra que éstos serán protegidos especialmente contra cualquier forma de abuso o explotación sexual.

A nivel legal, el Código Penal Colombiano, consagra las normas sobre esta materia, las que fueron reformadas por la ley 360/97 el pasado 7 de febrero, así:

ART 308. INDUCCION A LA PROSTITUCION

«El que con ánimo de lucrarse o para satisfacer los deseos de otro, induzca al comercio carnal o a la prostitución a persona honesta, estará sujeto a la pena de dos (2) a cuatro (4) años de prisión y multa equivalente a multiplicar por una cantidad de cincuenta (50) a quinientos (500) el valor del salario mínimo legal mensual vigente».

La ley 360/97, además de aumentar las penas para esta clase de delitos, introdujo importantes reformas en lo que se refiere al tratamiento del delito de constreñimiento a la prostitución, antes sancionado cuando la conducta de inducir o constreñir se realizaba sobre persona honesta. Es así como la disposición reformada preceptúa:

ART 309. CONSTREÑIMIENTO A LA PROSTITUCION

«El que con el ánimo de lucrarse o para satisfacer los deseos de otro constriña a cualquier persona al comercio carnal o a la prostitución, incurrirá en prisión de tres (3) a nueve (9) años de prisión y multa equivalente a multiplicar por una cantidad de cincuenta (50) a quinientos (500) el valor del salario mínimo legal mensual vigente.

Si el constreñimiento se ejerciere sobre menor de dieciocho (18) años la pena aumentará en una tercera parte».

ART 310. CIRCUNSTANCIAS DE AGRAVACION

«La pena para los delitos descritos en los artículos anteriores se aumentará de la tercera parte a la mitad, en los casos siguientes:

1.- Si el delito se realizare en persona menor de catorce años.

2.- En la hipótesis prevista en el numeral 3ro del artículo 306. (Esta disposición hace referencia a la situación en la que la víctima queda embarazada).

3.- Si la conducta se realiza con el fin de llevar la víctima al extranjero».

Anteriormente el artículo 311 del Código Penal se refería al delito de trata de mujeres; con la reforma de la Ley 360/97, actualmente nos encontramos ante la disposición que sanciona la trata de personas, lo cual amplía la sanción de tal conducta que es susceptible de realizarse respecto de todas las personas, independientemente de su sexo. Igualmente se amplían los verbos rectores, es decir, la acción que se penaliza encuentra varias modalidades, así:

ART 311. TRATA DE PERSONAS

«El que promueva, induzca, constriña o facilite la entrada o salida del país de una persona, para que ejerza la prostitución, incurrirá en prisión de dos (2) a seis (6) años y multa equivalente a multiplicar por una cantidad de setenta y cinco (75) a setecientos cincuenta (750) el valor del salario mínimo legal mensual vigente.

La Constitución Nacional, dentro de los derechos fundamentales del menor, establece el derecho a ser protegidos contra toda forma de abandono, maltrato, abuso y explotación sexual, en su artículo 44.

ART 312. ESTIMULO A LA PROSTITUCION DE MENORES

«El que destine, arriende, mantenga, administre o financie casa o establecimiento para la práctica de actos sexuales en que participen menores de edad, incurrirá en prisión de dos (2) a seis (6) años y multa equivalente a multiplicar por una cantidad de cincuenta (50) a quinientos (500) el valor del salario mínimo legal mensual vigente».

La ley 360/97 introdujo una nueva disposición relativa a la penalización de la pornografía de menores, creando una nueva disposición que es el Art- 312 bis. Debemos resaltar que el texto original del diario oficial contiene una imprecisión: cuando se refiere a material fotográfico debe decir pornográfico. Esta imprecisión fue subsanada por el Decreto 545 de Marzo 4 de 1994.

ART 312 Bis. PORNOGRAFÍA CON MENORES

«El que fotografíe, filme, venda, compre, exhiba o de cualquier manera comercialice material pornográfico* en el que participen menores de edad, incurrirá en prisión de cuatro (4) a diez (10), años, y multa de cien (100) a mil (1.000) salarios mínimos legales mensuales».

*El texto original de la Ley publicada en el Diario Oficial decía fotográfico. Corregido por el Dcr 545/94.

2.4 Otras Disposiciones

Así mismo, el Código del Menor, decreto 2737 de 1989, establece que todo menor explotado sexualmente se encuentra en situación de peligro art. 31, por lo que el Estado a través del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar debe decretar medidas de protección especial, como la guarda y custodia art. 37, la colocación familiar art.73, y atención al menor en Centros de Protección art. 82.

Concordante con las disposiciones anteriores encontramos el Decreto 666 ABRIL 21 DE 1992, que en su artículo 60 consagra como una de las causales para que el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) mediante resolución motivada expulse del país al extranjero que se encuentre ejerciendo el proxenetismo.

El Código Nacional de Policía (1970) y Distrital (1989) facultan a las autoridades administrativas y de policía para sancionar a los establecimientos dedicados a la prostitución y detener transitoriamente a las personas que se lucran de la prostitución ajena. Contemplan la posibilidad de rehabilitación mediante oferta de capacitación laboral y servicios de salud.

3. PROTECCION DE LA HONRA Y LA INTIMIDAD

3.1 Normas Internacionales

ARTÍCULO 11. CONVENCION AMERICANA

«1. Toda persona tiene el derecho a la protección de su honra y al reconocimiento de su dignidad.

2. Nadie puede ser objeto de injerencias arbitrarias o abusivas en su vida privada, en la de su familia, o en su domicilio o en su correspondencia, ni de ataques ilegales a su honra y reputación.

3. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra esa injerencia o esos ataques».

ARTÍCULO III. DECLARACION AMERICANA

«Toda persona tiene el derecho a la protección de la ley contra los ataques abusivos, a su honra, a su reputación y a su vida privada y familiar».

3.2 Normas Constitucionales y Legales

3.2.1 Constitución Nacional

Artículo 11 C.N.

«Se garantiza el derecho a la honra. La ley señalará la forma de su protección».

Artículo 15 C.N.

«Todas las personas tienen derecho a su integridad personal y familiar y a su buen nombre y el Estado debe respetarlos y hacerlos respetar. De igual modo, tienen derecho a conocer, actualizar y rectificar las informaciones que se hayan recogido sobre ellas en bancos de datos y en archivos de entidades públicas y privadas...».

3.2.2 Código Penal

El Código Penal Colombiano se refiere específicamente a la honra en los delitos contra la integridad moral, tipificando conductas como la injuria y la calumnia.

Artículo 313 del Código Penal: «Injuria. El que haga a otra persona imputaciones deshonrosas, incurrirá en la prisión de uno (1) a tres (3) años y en multa de cien a cien mil pesos».

Artículo 314 del Código Penal: «Calumnia. El que impute falsamente a otro un hecho punible, incurrirá en prisión de uno a cuatro años y multa de cinco mil a quinientos mil pesos».

El código penal, en los artículos 313 a 322 penaliza las conductas de injuria y calumnia, las cuales son violatorias del derecho a la honra de las personas, donde el bien jurídico tutelado es la integridad moral.

4. LIBERTAD DE PENSAMIENTO Y EXPRESION

4.1 Normas Internacionales

ARTÍCULO 13. CONVENCION AMERICANA

«1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento y expresión. Este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección...

2. El ejercicio del derecho previsto en el inciso precedente no puede estar sujeto a previa censura sino a responsabilidades ulteriores, las que deben estar expresamente fijadas por la ley y ser necesarias para asegurar:

- a. El respeto a los derechos de reputación de los demás, o
- b. La protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas.

3. No se puede restringir el derecho de expresión por vías o medios indirectos, tales como el abuso de controles oficiales o particulares de papel para periódicos, de frecuencias radioléticas o de enses y aparatos usados en la difusión de información o por cualquiera otros medios encaminados a impedir la comunicación y la circulación de ideas y opiniones.

4. Los espectáculos públicos pueden ser sometidos por la ley a censura previa con el exclusivo objeto de regular el acceso a ellos para la protección moral de la infancia y la adolescencia sin perjuicio de lo establecido en el inciso 2.

5. Está prohibida toda propaganda en favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituyen incitaciones a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas, por ningún motivo inclusive los de raza, color, religión, idioma u origen nacional».

ARTÍCULO IV. DECLARACION AMERICANA

«Toda persona tiene derecho a la libertad de investigación, de opinión, y de expresión y difusión de pensamiento por cualquier medio».



4.2 Normas Constitucionales y legales

Artículo 20 C.N

«Se garantiza a toda persona la libertad de expresar y difundir su pensamiento y opiniones, la de informar y recibir información veraz e imparcial, y la de fundar los medios masivos de comunicación...».

Artículo 23 C.N.

«Toda persona tiene derecho a presentar peticiones respetuosas a las autoridades por motivos de interés general o particular y a obtener pronta resolución. El legislador podrá reglamentar su ejercicio ante las organizaciones privadas para garantizar los derechos fundamentales».

5. DERECHO DE REUNION

5.1 Normas Internacionales

ARTÍCULO 15. CONVENCION AMERICANA

«Se reconoce el derecho de reunión pacífica y sin armas. El ejercicio de tal derecho sólo puede estar sujeto a las restricciones previstas por la ley, que sean necesarias en una sociedad democrática, en interés de la seguridad nacional, de la seguridad o el orden público, o para proteger la salud o la moral públicas o los derechos o libertades de los demás».

ARTÍCULO XXI. DECLARACION AMERICANA

«Toda persona tiene el derecho de reunirse pacíficamente con otras, en manifestación pública o en asamblea transitoria, en relación con sus intereses comunes de cualquier índole».

5.2 Normas Constitucionales y Legales

5.2.1 Constitución Nacional

Artículo 37 C.N

«Toda parte del pueblo podrá reunirse y manifestarse pública y pacíficamente. Sólo la ley podrá establecer de manera expresa los casos en que se podrá limitar el ejercicio de este derecho».

5.2.2 Código Penal

Art. 276 Código Penal: «Constreñimiento ilegal. El que constriña a otro a hacer, tolerar u omitir alguna cosa incurrirá en prisión de seis (6) meses a dos (2) años».

Por su parte el Código Penal, en el capítulo de los delitos contra el régimen constitucional, sanciona la conducta de asonada, así:

Artículo 128 Código Penal: «Los que en forma tumultuaria exigieren violentamente de la autoridad la ejecución de algún acto propio del ejercicio de sus funciones, incurrirán en arresto de dos a cuatro años». Esta conducta es sancionada con el objeto de proteger la seguridad nacional y el orden público.



6. LIBERTAD DE ASOCIACION

6.1 Normas Internacionales

ARTÍCULO XVI. CONVENCION AMERICANA

«1. Todas las personas tienen derecho de asociarse libremente con fines ideológicos, religiosos, políticos, económicos, laborales, sociales, culturales, deportivos o de cualquier otra índole.

2. El ejercicio de tal derecho sólo puede estar sujeto a las restricciones previstas en la ley que sean necesarias en una sociedad democrática, en interés de la seguridad nacional, de la seguridad o el orden públicos, o para proteger la salud o la moral públicas o los derechos y libertades de los demás.

3. Lo dispuesto en este artículo no impide la imposición de restricciones legales, y aún la privación del ejercicio del derecho de asociación a los miembros de las fuerzas armadas y de la policía».

ARTÍCULO XXII. DECLARACION AMERICANA

«Toda persona tiene el derecho de asociarse con otras para promover, ejercer y proteger sus intereses legítimos de orden político, económico, religioso, social, cultural, profesional, sindical o de cualquier otro orden».

6.2 Constitución Nacional

Artículo 35 C.N.

«Se garantiza el derecho de libre asociación para el desarrollo de las distintas actividades que las personas realizan en sociedad».

7. DERECHO A LA PROPIEDAD PRIVADA

7.1 Normas Internacionales

ARTÍCULO 21. CONVENCION AMERICANA

«1. Toda persona tiene derecho al uso y goce de sus bienes. La ley podrá subordinar tal uso y goce al interés social.

2. Ninguna persona podrá ser privada de sus bienes, excepto mediante el pago de indemnización justa, por razones de utilidad pública o de interés social y en los casos y según las formas establecidas por la ley.

3. Tanto usura como cualquier otra forma de explotación del hombre por el hombre, deben ser prohibidas por la ley».

ARTÍCULO XXIII. DECLARACION AMERICANA

«Toda persona tiene derecho a la propiedad privada correspondiente a las necesidades esenciales de una vida decorosa, que contribuya a mantener la dignidad de la persona y del hogar».

7.2 Normas Constitucionales y legales

7.2.1 Constitución Nacional

Artículo 13 C.N

«La mujer y el hombre tienen iguales oportunidades y derechos. La mujer no podrá ser sometida a ninguna clase de discriminación...

El Estado apoyará de manera especial a la mujer cabeza de familia».

Artículo 58 C.N

«Se garantizan la propiedad privada y los demás derechos adquiridos con arreglo a las leyes civiles, los cuales no pueden ser desconocidos ni vulnerados por leyes posteriores...».

7.2.2 Disposiciones legislativas

7.2.2.1 Ley 82 de 1993

Estableció algunos principios rectores con el objeto de brindarle a este sector de la población mejores posibilidades de acceso a crédito, educación, salud, entre otras. Es así como el art. 4 dispone: «El Estado definirá mediante reglamento el ingreso de la mujer cabeza de familia y de la familia a su cargo al sistema de seguridad social, buscando la protección integral, cuyos servicios se les prestarán en forma efectiva, bien sea con sistemas prepagados, a crédito, y por excepción, de manera gratuita».

La Ley 82 de 1993, corresponde a una acción afirmativa en favor de este sector de la población, en aspectos tales como acceso a vivienda, promoción de microempresas, servicios de salud, educación, programas de crédito y empleo para las mujeres cabeza de familia.

7.2.3.2 Ley 160 de 1993 (Ley de Reforma Agraria)

Establece en el párrafo 3 del artículo 1, como uno de sus objetivos: «...Apoyar a hombres y mujeres campesinos de escasos recursos en los procesos de adquisición de tierras promovidos por ellos mismos, a través de crédito y subsidio directo».

8. DERECHOS POLITICOS

ARTÍCULO 13. CONVENCION AMERICANA

«Todos los ciudadanos deben gozar de los siguientes derechos y oportunidades:

- a. De participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos;
- b. De votar y ser elegidos en elecciones periódicas auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores, y
- c. Tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país.

2. La ley puede reglamentar el ejercicio de derechos y oportunidades a que se refiere el artículo anterior, exclusivamente por razones de edad, nacionalidad, residencia, idioma, instrucción, capacidad civil o mental, o condena por juez competente, en proceso penal».

ARTÍCULO XX. DECLARACION AMERICANA

«Toda persona, legalmente capacitada, tiene el derecho de tomar parte en el gobierno de su país, directamente o por medio de sus representantes, y de participar en las elecciones populares, que serán de voto secreto, genuinas, periódicas y libres».

8.1 Normas Constitucionales y legales

Artículo 40 C.N

«Todo ciudadano tiene derecho a participar en la conformación, ejercicio y control del poder político. Para hacer efectivo este derecho puede:

1. Elegir y ser elegido.
2. Tomar parte en elecciones, plebiscitos, referendos, consultas populares y otras formas de participación democrática.
3. Constituir partidos, movimientos y agrupaciones políticas sin limitación alguna; formar parte de ellos libremente y difundir sus ideas y programas...
7. Acceder al desempeño de funciones y cargos públicos, salvo los colombianos, por nacimiento o por adopción que tengan doble nacionalidad.

Las autoridades garantizarán la adecuada y efectiva participación de la mujer en los niveles decisorios de la administración pública».

Con el objeto de promover la participación igualitaria de hombres y mujeres en la política, se presentó recientemente al Congreso de la República un proyecto de acto legislativo, con el propósito de modificar el artículo 108 de la Constitución Nacional, estableciendo que «los partidos políticos, movimientos políticos, movimientos sociales y grupos significativos de ciudadanos, deberán incorporar en sus listas por lo menos un 40% de mujeres en lugares con posibilidad de ser elegidas, alternadas desde el primer lugar». El proyecto se encuentra en trámite ante el Congreso.

9. IGUALDAD ANTE LA LEY**9.1 Normas Internacionales**

ARTÍCULO 24. CONVENCION AMERICANA

«Todas las personas son iguales ante la ley. En consecuencia tienen derecho sin discriminación, a igual protección de la ley».

ARTÍCULO II. DECLARACION AMERICANA

«Todas las personas son iguales ante la ley y tienen los derechos y deberes consagrados en esta declaración sin distinción de raza, sexo, idioma, credo, ni otra alguna».

9.2 Normas Constitucionales y Legales**9.2.1 Constitución Nacional**

Artículo 13 C.N

«Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos

derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica.

El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados.

El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancias de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ella se cometan».

Artículo 40, Inciso. C.N

«Las autoridades garantizarán la adecuada y efectiva participación de la mujer en los niveles decisorios de la administración pública».

Artículo 43 C.N

«La mujer y el hombre tienen iguales derechos y oportunidades. La mujer no podrá ser sometida a ninguna clase de discriminación. Durante el embarazo y después del parto gozará de especial asistencia y protección del Estado, y recibirá de este subsidio alimentario si entonces estuviere desempleada o desamparada. El Estado apoyará de manera especial a la mujer cabeza de familia».

Artículo 5 C.N

«El Estado reconoce, sin discriminación alguna, la primacía de los derechos inalienables de la persona y ampara la familia como institución básica de la sociedad».

Este artículo hace relación a la primacía de los derechos humanos fundamentales, los cuales son reconocidos en igualdad de condiciones para hombres y mujeres y eleva a normas constitucionales algunos preceptos legales sobre la familia, como la igualdad de derechos dentro del matrimonio entre los miembros de la pareja, el reconocimiento de las uniones de hecho como familia, la violencia intrafamiliar como elemento vulnerador de su armonía y la igualdad de derechos de todos los hijos, entre otras.

9.2.2 Disposiciones Legales**9.2.2.1 Código Penal y Laboral**

Artículo 8 del Código Penal

«La ley penal se aplicará a las personas sin tener en cuenta consideraciones diferentes a las establecidas en ella».

Artículo 10 del Código Sustantivo del Trabajo «Todos los trabajadores son iguales ante la ley, tienen la misma protección y garantías, y en consecuencia queda abolida toda distinción jurídica entre los trabajadores por razón del carácter intelectual o material de la labor, su forma o retribución, salvo las excepciones establecidas por la ley».

9.2.2.2 Ley 051/81

La Ley 051 de 1981, introduce al ordenamiento interno la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer y constituye un fundamento específico que sustenta la adopción de medidas de acción positiva y de otro carácter, con el objeto de lograr la eliminación de la discriminación contra la mujer.

En sus disposiciones define la discriminación contra la mujer, así:

Artículo 1:

«.....toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales, en las esferas, política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera».

El Estado al ratificar los instrumentos internacionales y al incorporar los en el ordenamiento interno, adquiere la obligación de respetar las disposiciones del tratado, cumplirlo y adoptar las medidas que sean necesarias para su ejecución.

Las normas restantes de la Ley 051/81 imponen a los Estados las obligaciones de adoptar sin dilaciones una política encaminada a eliminar la discriminación contra la mujer (Art. 2). Entre otros compromisos establece los siguientes:

- * Incorporar en la legislación constitucional y legal el principio de igualdad.
- * Adoptar medidas adecuadas, legislativas y de otro carácter, que prohíban la discriminación contra la mujer.
- * Tomar las medidas adecuadas, incluso de carácter legislativo, para modificar o derogar leyes, reglamentos, usos, prácticas discriminatorias.
- * Abstenerse de incurrir en todo acto o práctica discriminatoria contra la mujer y velar porque las autoridades e instituciones públicas actúen de conformidad con esta obligación.

Las acciones positivas encuentran su fundamentación jurídica en el Artículo 4 de la Ley 051/81 (Convención, Eliminación, Discriminación contra la mujer), y el carácter temporal de las medidas hasta que se logre el cumplimiento del objetivo, cuando establece:

ARTÍCULO 4:

«1. La adopción por los Estados Partes de medidas especiales de carácter temporal encaminadas a acelerar la igualdad de facto entre el hombre y la mujer no se considerará discriminación en la forma definida en la presente Convención, pero de ningún modo entrañará como consecuencia, el mantenimiento de normas desiguales o separadas; estas medidas cesarán cuando se hayan alcanzado los objetivos de igualdad de oportunidad y trato(...)».

En el mismo sentido, pero en relación con la discriminación contra la mujer en la vida política y pública del país, señala la Convención:

Artículo 7:

« Los Estados parte tomarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación (...) y en particular, garantizarán (...) el derecho a:

- a. Votar en todas las elecciones (...) y ser elegible para todos los organismos cuyos miembros sean objeto de elecciones públicas.
- b. (...) ocupar cargos públicos y ejercer todas las funciones públicas en todos los planos gubernamentales;



c. Participar en organizaciones y asociaciones no gubernamentales que se ocupen de la vida pública y política del país».

En relación con la participación de las mujeres en el plano internacional, la Convención dispone:

Artículo 8:

«Los Estados parte tomarán todas las medidas apropiadas para garantizar a la mujer, en igualdad de condiciones con el hombre y sin discriminación alguna, la oportunidad de representar a su gobierno en el plano internacional y de participar en la labor de las organizaciones internacionales».

9.2.2.3 Decreto 1398/90

El decreto 1398 de 1990 que desarrolla la ley 051/81, en el artículo mantiene la definición arriba mencionada, agregando el siguiente párrafo:

«La discriminación puede ser directa o indirecta. Existe discriminación directa cuando una persona recibe un trato menos favorable que otra por razón de pertenecer a uno u otro sexo.

Se entiende por discriminación indirecta la aplicación de condiciones de trabajo, que aunque iguales en un sentido formal, en la práctica favorecen a un sexo o al otro».

9.2.2.4 Resolución 4050/94

La resolución número 4050 de 1994, por la cual el Ministerio de Trabajo y seguridad Social, aclara una resolución, establece en su artículo 2:

«No se podrá ordenar la práctica de la prueba de embarazo como requisito previo a la vinculación de una trabajadora, salvo cuando las actividades a desarrollar estén catalogadas como de alto riesgo ...». No obstante existir la prohibición, continúa incumpléndose la norma.

10. DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

Las recomendaciones emanadas de diversas conferencias y reuniones internacionales, expresan, cada vez en forma más clara, la importancia de los derechos reproductivos en la salud, la economía, la justicia y el desarrollo social.

10.1 Normas Internacionales

10.1.1 Derecho a la salud, salud sexual, salud reproductiva y planificación familiar: tratados y convenciones

10.1.1.1 Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial

Art 5: «Los Estados partes se comprometen a prohibir y eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a garantizar el derecho de toda persona.....a la salud pública, la asistencia médica, la seguridad y los servicios sociales».

10.1.1.2 Pacto de derechos económicos, sociales y culturales

Art. 10.2: «Se debe conceder especial protección a las madres durante un período de tiempo razonable antes y después del parto...».

Art. 12.1: «Los Estados Parte en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel de salud física y mental».

Art. 12.2: «Entre las medidas que deberán adoptar los Estados Parte ...a fin de asegurar la plena efectividad de este derecho, figurarán las necesarias para: (a) La reducción de la morbinatalidad y de la mortalidad infantil, y el sano desarrollo de los niños....(d) la creación de condiciones que aseguren a todos asistencia médica y servicios médicos en caso de enfermedad».

10.1.1.3 Convención sobre la mujer

Art. 10: «Los Estados Parte adoptarán todas las medidas apropiadas para... asegurar...(h) Acceso al material informativo específico que contribuya a asegurar la salud y el bienestar de la familia, incluidos la información y el asesoramiento sobre planificación de la familia».

Art. 12.1: «Los Estados Parte adoptarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en la esfera de la atención médica a fin de asegurar, en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres, el acceso a servicios de atención médica, inclusive los que se refieren a la planificación de la familia».

Art. 14.2: «Los Estados Parte adoptarán todas las medidas apropiadas para asegurar....a la mujer - en las zonas rurales el derecho a....(b) tener acceso a servicios adecuados de atención médica, inclusive información, asesoramiento y servicios en materia de planificación de la familia».

10.1.1.4 Convención del niño

Art. 24.1: «Los Estados Parte reconocen el derecho del niño al disfrute del más alto nivel posible de salud y a servicios para el tratamiento de las enfermedades y la rehabilitación de la salud. Los Estados Parte se esforzarán para asegurar que ningún niño sea privado de su derecho al disfrute de esos servicios sanitarios».

Art. 24.2: «Los Estados Parte asegurarán la plena aplicación de este derecho y, en particular, adoptarán las medidas apropiadas para: (a) Reducir la mortalidad infantil y en la niñez....(d) Asegurar la atención sanitaria prenatal y postnatal apropiada a las madres....(f) Desarrollar la atención sanitaria preventiva, la orientación a los padres y la educación y servicios en materia de planificación de la familia».

10.1.2 Derecho a la salud, salud sexual, salud reproductiva y planificación familiar: documentos de conferencias

10.1.2.1 Programa de acción de Viena

Párrafo 41: «La Conferencia Mundial de Derechos Humanos reconoce la importancia del disfrute por la mujer del más alto nivel de salud física y mental durante toda su vida...La Conferencia reafirma, sobre la base de la igualdad entre hombres y mujeres, el derecho de la mujer a tener acceso a una atención de salud adecuada y a la más amplia gama de servicios de planificación familiar, así como a la igualdad de acceso a la educación en todos los niveles».

10.1.2.2 Programa de acción de El Cairo

Principio 8: «Toda persona tiene derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental. Los Estados deberán adoptar todas las medidas apropiadas para asegurar, en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres, el acceso universal a los servicios de atención médica, incluidos los relacionados con la salud reproductiva, que incluye la planificación de la familia y la salud sexual. Los programas de atención de la salud reproductiva deberían proporcionar los más amplios servicios posibles sin ningún tipo de coacción...».

Párrafo 7.45: «Reconociendo los derechos y responsabilidades de los padres y otras personas legalmente responsables de los adolescentes de dar a estos, de una manera coherente con la capacidad en evolución de los adolescentes, orientación y guía apropiados en cuestiones sexuales y reproductivas, los países deben asegurar que los programas y las actitudes de los proveedores de servicios de salud no limiten el acceso de los adolescentes a los servicios apropiados y a la información que necesiten, incluso información sobre enfermedades de transmisión sexual y sobre abusos sexuales...».

10.1.2.3 Plataforma de Beijing

Párrafo 89: «La mujer tiene derecho a disfrutar del más alto nivel posible de salud física y mental...La salud no es sólo la ausencia de enfermedades o dolencias, sino un Estado pleno de bienestar físico, mental y social...».

Párrafo 92: «Es preciso lograr que la mujer pueda ejercer el derecho a disfrutar del más alto nivel posible de salud durante todo su ciclo vital en pie de igualdad con el hombre...».

Párrafo 267: «La Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo reconoció, en el párrafo 7.3, que «se debe prestar plena atención a la promoción de relaciones de respeto mutuo e igualdad entre mujeres y hombres, y particularmente a las necesidades de los adolescentes en materia de enseñanza y de servicios, con el objeto de que pueda asumir su sexualidad de modo positivo y responsable», teniendo en cuenta el derecho del niño a la información, a la intimidad, a la confidencialidad, el respeto y el consentimiento con conocimiento de causa, así como las responsabilidades, derechos y obligaciones de los padres y tutores en lo que respecta a proporcionar al niño, con arreglo a la evolución de sus capacidades, un asesoramiento y orientación apropiados para los derechos reconocidos en la Convención sobre los Derechos del Niño y de conformidad con la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer...».

10.2 Derecho a la privacidad: tratados y convenciones

10.2.1 Pactos internacionales de derechos civiles y políticos

Artículo 17.1: «Nadie será objeto de injerencias arbitrarias o ilegales en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques ilegales a su honra y reputación».



10.2.2 Derecho a la privacidad: documentos de conferencias

10.2.2.1 Programa de acción de El Cairo

Párrafo 7.45: «...con el fin de hacer frente, entre otras cosas a los abusos sexuales, [salud sexual y reproductiva] esos servicios deben salvaguardar los derechos de los adolescentes a la intimidad, la confidencialidad, el respeto y el consentimiento basado en una información correcta, y respetar los valores culturales y las creencias religiosas...»

10.2.2.2 Plataforma de Beijing

Párrafo 106: [Los Gobiernos deberían]...(f) Reformular los sistemas de información, los servicios, y la capacitación en materia de salud destinados a los trabajadores de la salud, de manera que respondan a las necesidades... y del derecho del usuario a la privacidad y confidencialidad...»

Párrafo 107: [Los Gobiernos deberían]...(e) Preparar y difundir información accesible...con el objeto de garantizar que las mujeres y los hombres, en particular las jóvenes y los jóvenes, puedan adquirir conocimiento sobre su salud, especialmente, información sobre la sexualidad y la reproducción, teniendo en cuenta los derechos del niño de acceso a la información, privacidad, confidencialidad, respeto y consentimiento informado...»

10.3 Derecho al matrimonio y a fundar una familia: tratados y convenciones

10.3.1 Declaración universal

Artículo 16.1: « Los hombre y mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia: y disfrutar de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio».

10.3.2 Pacto de derechos civiles y políticos

Artículo 23.2: «Se reconoce el derecho del hombre y de la mujer a contraer matrimonio y a fundar una familia si tienen edad para ello».

10.3.4 Convención sobre la mujer

Artículo 16.1: «Los Estados Parte adoptarán todas las medidas adecuadas para eliminar la discriminación contra la mujer en todos los asuntos relacionados con el matrimonio y las relaciones familiares...».

10.4 Derecho al matrimonio y a fundar una familia: documentos de conferencias

10.4.1 Programa de acción de El Cairo

Principio 9: « La familia es la unidad básica de la sociedad y como tal es preciso fortalecerla... El matrimonio debe contraerse con el libre consentimiento de los futuros cónyuges, y el marido y la mujer deben estar en igualdad de condiciones».

10.5 Derecho a decidir el número e intervalo de los hijos: tratados y convenciones

10.5.1 Convención sobre la mujer

Artículo 16.1: « Los Estados Parte...asegurarán en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres...(e) Los mismos derechos a decidir libre y responsablemente el número de sus hijos y el intervalo entre los nacimientos y a tener acceso a la información, la educación y los medios que les permitan ejercer esos derechos...»

10.5.2 Programa de acción de El Cairo

Principio 8: «...Todas las parejas y todas las personas tienen el derecho fundamental de decidir libre y responsablemente el número y el espaciamiento de sus hijos y de disponer de la información, la educación y los medios necesarios para poder hacerlo».

10.5.3 Plataforma de Beijing

Párrafo 223: «...La Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer reafirma que los derechos a la procreación se basan en decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el momento en que desean tener hijos y a disponer de la información y de los medios necesarios para ello...»

10.6 Derecho a gozar del progreso científico y a consentir libremente a la experimentación: tratados y convenciones

10.6.1 Pacto de derechos económicos, sociales y culturales

Artículo 15.1: «Los Estados Parte en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a...(b) Gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones...»

10.6.2 Derecho a gozar del progreso científico

10.6.2.1 Declaración de Viena

Párrafo 11: «...Todos tienen derecho a disfrutar del progreso científico y de sus aplicaciones. La Conferencia Mundial de derechos Humanos toma nota de que ciertos adelantos, especialmente en la esfera de las ciencias biomédicas y biológicas, así como en la esfera de la informática, pueden tener consecuencias adversas para la integridad, la dignidad y los derechos humanos del individuo y pide la cooperación internacional para velar por el pleno respeto de los derechos humanos y la dignidad de la persona en ésta esfera del interés universal».

10.6.2.2 Plataforma de Beijing

Párrafo 109: «...[Los Gobiernos deberían]...(h) Prestar apoyo financiero e institucional a la investigación sobre métodos y tecnologías seguros, eficaces, asequibles y aceptables para la regulación de la fecundidad incluida la planificación natural de la familia para ambos sexos, métodos para la protección contra VIH/SIDA y otras enfermedades de transmisión sexual y métodos sencillos y baratos para el diagnóstico de tales enfermedades. Estas investigaciones deben guiarse en todas las etapas por los usuarios y han de llevarse a cabo desde la perspectiva de la distinta condición entre varones y mujeres, en particular desde la perspectiva de género y realizarse en estricta conformidad con normas de investigación biomédica...»

11. NORMAS ESPECIALES QUE DESARROLLAN LOS DERECHOS ESPECIFICOS DE LAS MUJERES EN LA LEGISLACION COLOMBIANA

11.1 El artículo 5 de la ley 28 de 1932

«La mujer casada mayor de edad, como tal puede comparecer libremente en juicio, y para la administración y disposición de sus bienes no necesita autorización marital ni licencia del juez, ni tampoco el marido será su representante legal».

Sin embargo, el marido representa legalmente a la mujer cuando es menor de edad, en virtud de lo previsto en los artículos 5 y 6 de la Ley 28, y convencionalmente por medio del mandato que puede conferirle la mujer al marido según el artículo 3. La Corte ha dicho: «El art. 5 de la ley 28, cuando le confiere a la mujer casada mayor de edad, plena autonomía civil en la disposición y administración de sus bienes, agregando que el marido tampoco será ya su representante legal, apenas tiende a darle el desarrollo lógico al libre ejercicio de la actividad de la mujer mayor, autorizado ya de modo general en el art. 1».

Ya no existe la discusión acerca de si la mujer casada podía ser fiadora y si el art. 2368 del Código Civil había quedado o no subsistente durante la vigencia de la Ley 28 de 1932. El art. 66 del Decreto 2820 de 1974 estableció lo siguiente: «No pueden ser fiadores los incapaces de ejercer sus derechos».

En cuanto a la representación para las mujeres casadas incapaces, el art. 6 de la ley 28 dispone: «La curaduría de la mujer casada no divorciada, en los casos en que aquella deba proveerse, se deferirá en primer término al marido, y en segundo término, a las demás personas llamadas por la ley a ejercerla».

En consecuencia, la Ley 28 de 1932 mantuvo la noción de sociedad conyugal, privó al marido de la administración de los bienes sociales, estableciendo una administración dual y acabó con la incapacidad de la mujer casada, otorgándole plena capacidad civil. Posteriormente se le otorgaron a la mujer plenos derechos políticos e igualdad de derechos y obligaciones respecto del varón (Acto Legislativo Num 3 de 1954 y Decreto 2820 de 1974).

11.2 Registro nacional de protección familiar ley 311 agosto 12/96

La ley 311 de Agosto 11/96 crea el Registro Nacional de Protección Familiar, en el cual se incluirán los nombres con sus respectivos documentos de identidad y lugar de residencia si fuere conocida, de quien sin justa causa se sustraiga de la prestación de los alimentos debidos por Ley con sus hijos menores y a los mayores de edad que por circunstancias especiales así lo ameriten, como el que adelante estudios o esté incapacitado física o mentalmente.

La implementación de este archivo estará a cargo del Departamento Administrativo de Seguridad DAS. En virtud de tal norma los jueces



de todo el territorio nacional informarán al DAS, la identidad de quienes siendo demandados, se hayan sustraído sin justa causa al cumplimiento de la obligación alimentaria decretada mediante auto que ordene alimentos provisionales o como ejecutado cuando se libre mandamiento de pago en dichos procesos.

Con tal registro se pretenden entre otros los siguiente efectos:

ARTÍCULO 6: «Al tomar posesión de un cargo como servidor público en todas las entidades del Estado o para laborar al servicio de cualquier persona o entidad de carácter privado será indispensable declarar bajo la gravedad de juramento, no tener conocimiento de procesos pendientes de carácter alimentario o que cumplirá con sus obligaciones de familia.

PARÁGRAFO 1: El nominador en el caso de los servidores públicos, o el empleador en el caso de los trabajadores particulares, remitirán dentro de los primeros cinco (5) días de cada mes al DAS, los datos de los posesionados o vinculados para que sea remitida la correspondiente constancia....»

La ley igualmente prevé las sanciones frente al incumplimiento, que en el caso de los Servidores Públicos se constituirá en falta grave cuando incumpla su obligación por primera vez. La reincidencia constituirá falta gravísima, sanciones que procederán de acuerdo a la Ley 200 de 1994 (Código Unico Disciplinario). A los empleadores privados se les sancionará con multa entre 2 a 20 salarios mínimos mensuales, imputada por el funcionario señalado por el DAS. Se destinarán estas multas al fomento y desarrollo de los programas del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar.

En igual sentido el artículo 8 de la misma Ley, establece que «En el evento de que el DAS certifique que la persona tiene obligaciones alimentarias pendientes, el nominador o el empleador, en su caso procederá a desvincular del empleo o cargo al funcionario o empleado

según el caso en el término de diez (10) días. Si así no lo hiciere, se hará acreedor a las sanciones contenidas»

PARÁGRAFO 2: A quienes declaren tener obligaciones pendientes de carácter alimentario, se podrá posesionarlos o vincularlos si presentan la autorización escrita para que efectúen los descuentos tendientes a cancelar dichas obligaciones.

11.3 La ley 82 de 1993, «por la cual se expiden normas para apoyar de manera especial a la mujer cabeza de familia»

Estableció algunos principios rectores con el objeto de brindarle a este sector de la población mejores posibilidades de acceso a crédito, educación, salud, entre otras. Es así como el art. 4 dispone: «El Estado definirá mediante reglamento el ingreso de la mujer cabeza de familia y de la familia a su cargo al sistema de seguridad social, buscando la protección integral, cuyos servicios se les prestarán en forma efectiva, bien sea con sistemas prepagados, a crédito, y por excepción, de manera gratuita».

La misma ley establece el acceso a textos escolares, la prohibición de discriminación, el acceso preferencial a la educación, el derecho a la capacitación, la garantía de desarrollo cultural. Una de sus disposiciones contempla «estímulos al sector privado, así: Art. 10: El Gobierno Nacional establecerá estímulos especiales para el sector privado que cree, promoció o desarrolle programas especiales de salud, educación, vivienda, seguridad social, crédito y empleo para las mujeres cabeza de familia».

11.4. Ley 258 Enero 1/96. Por la cual se establece la afectación de vivienda familiar y se dictan otras disposiciones

La ley establece que se entiende afectado a vivienda familiar el bien inmueble adquirido en su totalidad por una de los cónyuges, antes o después de la celebración del matrimonio destinado a la habitación de la familia.

Dicha afectación empieza a operar respecto a las viviendas que se adquirieran con posterioridad al 17 de Enero de 1996, fecha de aprobación de la ley.

Sin embargo, prevé la Ley que los bienes adquiridos antes de la vigencia podrán afectarse a vivienda familiar mediante escritura pública otorgada por ambos cónyuges, o conforme al procedimiento notarial o judicial, establecido en la ley.

De este modo, los inmuebles afectados a vivienda familiar sólo podrán enajenarse, o constituirse gravamen u otro derecho real sobre ellos, con el consentimiento libre de ambos cónyuges, el cual se entenderá expresado con su firma.

El levantamiento de la afectación procede igualmente mediante escritura pública, en cualquier momento por ambos cónyuges, de común acuerdo.

No obstante, uno de los cónyuges puede solicitarlo, en virtud de autoridad judicial, cuando:

- Exista otra vivienda afectada efectivamente habitada por la familia.
- Se decreta la expropiación del inmueble, por autoridad competente, o el juez de ejecuciones fiscales declare la existencia de obligación tributaria.
- Se suspenda o prive de la patria potestad a uno de los cónyuges.
- Se declare la ausencia de uno de los cónyuges.
- Se declare la incapacidad civil de uno de los cónyuges.
- Se disuelva la sociedad conyugal.
- Por justo motivo apreciado por el juez.

Se extingue la afectación a vivienda familiar de pleno derecho por muerte real o presunta de uno de los cónyuges.

Los bienes afectados a vivienda familiar, son inembargables, salvo cuando:

- Sobre el bien inmueble se hubiera constituido hipoteca con anterioridad al registro de la afectación familiar.
- Sobre el bien inmueble se hubiere constituido hipoteca, para garantizar préstamos para la adquisición, construcción o mejora de la vivienda.

Finalmente, las disposiciones de la ley referidas a los cónyuges se aplicarán a los compañeros permanentes cuya unión haya perdurado por lo menos dos años.

12. LEY 248 /95 CONVENCION INTERAMERICANA PARA PREVENIR, SANCIONAR Y ERRADICAR LA VIOLENCIA CONTRA LA MUJER

Define violencia contra la mujer como cualquier acción o conducta, basada en su género que cause muerte, daño, sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer que sea perpetrado o tolerado por el Estado.

Los Estados que la han ratificado están en la obligación de adoptar todos los mecanismos legales, administrativos, para prevenir y erradicar la violencia contra la mujer. Reconoce el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia.

Establece los mecanismos de denuncia de violaciones a los derechos reconocidos en la Convención, a través de la presentación de peticiones por parte de la víctima o de una organización no gubernamental, ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Igualmente, los Estados deberán presentar informes sobre los mecanismos que ha adoptado para cumplir con la Convención y podrán elevar consultas sobre la interpretación de las normas allí contenidas.

Cuadernos de Pedagogía

Cada mes presenta
información pedagógica para docentes,
profesionales y practicantes de la educación
en los diferentes grados de enseñanza.



Costo \$ 7.000

Pídalos en:
EDICIONES FORO NACIONAL POR COLOMBIA
Teléfonos: 2835982-2822550-3340967-2861488
Fax: 2836045



TENÍA QUE SER MUJER...

Es
la típica
expresión que
USAN QUIENES QUIEREN
AGREDIRLA CON SUS PALABRAS,
CONVIÉRTIENDOSE ASÍ EN UNA
FORMA DE VIOLENCIA TAN
CORIDIANA Y DESTRUCTIVA
COMO LA FÍSICA.

LA JUSTICIA CON EQUIDAD ES UN ASUNTO DE TODAS Y TODOS



**Dirección Nacional de
Equidad para las Mujeres**

PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA



EN EL GOBIERNO DE LA GENTE.