



Desafíos Feministas en América Latina: la mirada de las jóvenes

Edición
Cotidiano Mujer
Articulación Feminista Marcosur (AFM)

Apoyo
UNIFEM

Cotidiano Mujer
San José 1436 - Montevideo, Uruguay
(598-2) 902 0393 / 901 8782
www.cotidianomujer.org.uy
ISBN N° 978-9974-8171-2-8

Diseño y Diagramación
Francesca Casariego

Corrección
Elena Fonseca

Impresión
Imprenta Rojo
Dep. Legal:

Montevideo, Julio 2009

Índice

Participação das mulheres no MSTs: gênero e classe no conflito fundiário urbano <i>Luciana da Luz Silva - Brasil</i>	5
Discursos y prácticas de feministas jóvenes hondureñas <i>Jone Bengoetxea Epelde - Costa Rica</i>	17
Reflexões sobre a participação juvenil no feminismo <i>Julia Zanetti - Brasil</i>	29
El feminismo latinoamericano como agente regional en el diálogo internacional sobre los derechos humanos <i>María Silvana Sciortino - Argentina</i>	41
Impresiones frente al Movimiento Feminista en Colombia <i>Margarita María Varón - Colombia</i> <i>Catalina Góngora - Colombia</i>	55
Desconstruir saberes machistas e enfrentar relações de poder patriarcal <i>Mariana Selister - Brasil</i>	65
Indicios de una reflexión política <i>María Elena Hernández Mora - México</i>	75
Pasar por blanca <i>Sandra del Valle - Cuba</i>	87
As contribuições da perspectiva dialógica ao movimento feminista. Respeito à diferença e diálogo entre mulheres <i>Carolina Orquiza - Brasil</i>	97
A construção do direito ao aborto como uma questão de cidadania na América Latina	109

Participação das mulheres no MSTs: gênero e classe no conflito fundiário urbano

*Luciana da Luz Silva
27 años - Brasil
PREMIO*

O presente trabalho discute a participação feminina no Movimento dos Sem Teto de Salvador (MSTs) sob a perspectiva dessas novas vozes que emergem na luta destas mulheres cuja identidade está forjada no âmbito de um movimento social de ação direta. Neste sentido, analisar-se-á como se dão as relações de gênero e classe no processo de desenvolvimento urbano informal da cidade de Salvador (capital do estado da Bahia), considerando a luta por moradia que ocorre na cidade com ênfase nos movimentos sociais e nas mulheres enquanto agentes. Por fim, serão enumeradas as ilações obtidas a partir da análise transversal e dialógica dos três aspectos centrais deste texto: gênero, classe e a atuação dos movimentos de luta por habitação.

O MSTs será abordado aqui no escopo teórico em que o próprio movimento se auto-identifica, que é o da teoria marxista. Apesar de Karl Marx não ter elaborado uma obra sobre os movimentos sociais, sua principal contribuição ao tema terá sido a definição do conceito de práxis (em oposição à ação alienada), que é conceituada como “toda ação para transformação do social, desde que essa ação contenha um certo grau de consciência crítica” (SCHERER-WARREN, 1987, p. 15). Assim sendo, essa categoria relaciona-se com o reconhecimento de uma situação de opressão dada e a conseqüente conscientização da necessidade de articulação do movimento em si. Ela é fundamental para a transformação da sociedade e de uma situação de opressão e/ou carência econômica. Na perspectiva deste trabalho, quando se pensa na participação das mulheres e do próprio espaço do movimento enquanto um campo de reprodução das desigualdades de gênero presentes na sociedade, deve-se levar em consideração que existe uma dificuldade concreta de apropriação da questão de gênero por parte das mulheres que integram os movimentos sociais, talvez por conta das dificuldades de compreensão da definição desta categoria de análise. Autoras como Sardenberg (2004) e Castro (1992) relatam sobre o desafio que tem sido traduzir o termo do discurso da academia para a linguagem cotidiana dos movimentos sociais.

Gênero não é uma “coisa”, como uma pedra que a gente tropeça no caminho, gênero é uma abstração, um construto, é uma teorização em torno de certos fenômenos. Como se diria na perspectiva marxista: “gênero é o concreto pensado” (SARDENBERG, 2004, p. 21).

Sendo assim, adotaremos o entendimento do movimento social como “uma ação grupal para transformação voltada para realização dos mesmos objetivos, sob a orientação mais ou menos consciente de princípios valorativos comuns e sob uma organização diretiva mais ou menos definida” (SCHERER-WARREN, 1987, p. 20). Este texto traz, ainda, a concepção de gênero numa perspectiva feminista – para além do uso “genérico” (em geral, despolitizado) pontuado por Sardenberg (2004).

Gênero faz parte da identidade pessoal, assim como o sexo, a cor da pele, a classe social e as demais circunstâncias sociais e culturais. Por outro lado, a atribuição de gênero não se restringe apenas aos comportamentos dos sujeitos, mas se projeta também nas práticas e instituições sociais, que podem ser qualificadas de masculinas ou femininas, conforme os valores que expressam (CARVALHO, 2000, p. 16).

Neste contexto se constituem as classes sociais, as quais se definem pela função social exercida pelos seus integrantes no sistema produtivo (em geral, fala-se em classe dominante/capital e classe dominada/trabalho). Essas colocações podem nos permitir fazer algumas ilações acerca das interações analíticas entre gênero e classe a partir da concepção de gênero apresentada até aqui. As relações entre gênero e classe nos permitem constatar que, no universo do mundo produtivo e reprodutivo, vivência-se também a efetivação de uma construção social sexuada, onde os homens e as mulheres que trabalham são, desde a família e a escola, diferentemente qualificados e capacitados para o ingresso no mercado de trabalho. E o capitalismo tem sabido apropriar-se desigualmente dessa divisão sexual do trabalho. Neste tipo de construção teórica costumam-se distinguir duas linhas de análise: a primeira enfatiza a reprodução da população no contexto da reprodução da sociedade e permite focalizar aspectos macrossociais; a outra enfatiza a reprodução dos indivíduos em suas determinações estruturais, possibilitando focalizar as ações individuais e familiares.

É pertinente ressaltar que algumas pesquisadoras, a exemplo de Nicholson (1993) apontam limitações à abordagem marxista, sobretudo por conta da separação entre as esferas da produção e da reprodução. Já Hirata e Kergoat (1994) apontam os limites do marxismo cuja teoria é insuficiente para contemplar a opressão sofrida pelas mulheres, que não se limita à exploração enquanto classe. Nesse sentido, não consideram que o patriarcado seja a estrutura essencial da sociedade; discordam que as relações sociais de sexo ou de sexagem sejam as relações predominantes; e concluem que as relações de classe e as relações de sexo são portanto relações estruturantes e fundamentais da sociedade em oposição a outras relações que seriam contingentes.

A reprodução da população – que abarca a reprodução humana, os processos sociais que permitem explicar contradições existentes entre a população e os recursos disponíveis, como a reprodução da força de trabalho – remete à capa-

cidade dos indivíduos (físicas e psíquicas) que são postas em ação ao produzirem valores de uso de qualquer natureza. O conceito de reprodução da força de trabalho envolve, portanto, desde o desgaste físico e psicológico do trabalhador como indivíduo (abarcando as características dos processos de trabalho e de produção, qualificação, adaptabilidade e rotatividade), até a organização familiar, a incorporação de mulheres e menores no mercado de trabalho, os mecanismos de socialização, aprendizagem e controle, produzidos no interior das unidades domésticas e também nas escolas, ou mesmo nos sindicatos. Assim, a reprodução da força de trabalho abrange a reprodução do próprio trabalhador e também dos seus familiares, destacando-se o papel das unidades domésticas e de seus membros, ao porem em prática mecanismos intra e extra-domésticos que são fundamentais para a manutenção dos níveis de vida da população em situações históricas dadas.

É evidente que a ampliação do trabalho feminino no mundo produtivo das últimas décadas é parte do processo de emancipação parcial das mulheres, tanto em relação à sociedade de classes quanto às inúmeras formas de opressão masculina, que se fundamentam na tradicional divisão social e sexual do trabalho. Mas - e isso tem sido central - o capital incorpora o trabalho feminino de modo desigual e diferenciado em sua divisão social e sexual do trabalho. Os desdobramentos são perceptíveis na sociedade, quando se observa os elevados índices de desemprego feminino ou o alto número de mulheres chefes de família, a exemplo do que ocorre na cidade de Salvador. Logo, as mulheres estão nas cidades, as mulheres estão em todos os lugares. Ainda que esta constatação possa parecer uma obviedade, vez por outra nos damos conta que o que parece evidente por vezes oculta uma trama complexa onde o estar e transitar fisicamente em um dado território não significa automaticamente a ocupação do mesmo como espaço próprio, ou mais grave ainda, como espaço público, lugar da cidadania.

Assim, há uma similitude no interrogar se as mulheres são agentes ocultos nas cidades e afirmar que as mesmas estão em todos os lugares. Essa similitude, por sua vez, revela uma diferença: uma coisa é constatar a presença feminina na cidade, outra completamente distinta é pensar a produção desse espaço tendo como preocupação política e analítica a estrutura e a dinâmica das relações de desigualdades entre mulheres e homens (GOUVEIA, 2008). No contexto do déficit habitacional em Salvador, existem questões sociais mais amplas, acessórias, porém de absoluta pertinência para a compreensão de “Salvador, cidade das desigualdades” (ESPINHEIRA, 1999, p. 63), e que não se restringem à discriminação por gênero, mas que perpassam: a segregação por raça, etnia e deficiência, a prevalência dos direitos patrimoniais sobre os direitos humanos, a criminalização dos movimentos sociais, a intervenção policial nos conflitos sociais, a necessidade de uma reforma urbana democraticamente construída, a feminização da pobreza e do desemprego, a ausência de um marco jurídico que regulamente o conflito fundiário urbano, o lobby e a especulação imobiliária, dentre outros.

Uma breve análise dos dados referentes a um estudo censitário¹ realizado junto ao MSTS revela resultados inquietantes quanto aos impactos deste modelo de sociedade e, conseqüentemente, do seu fazer política pública para a vida das moradoras e dos moradores de ocupação. A priori, os dados centrais para a realização desta pesquisa são relativos ao perfil sócio-demográfico dos integrantes do MSTS, reveladores de uma grave distorção quanto às relações de gênero: ainda que sejam maioria nas ocupações do movimento, as mulheres não ocupam proporcionalmente funções na coordenação ou mesmo dentro das ocupações, reproduzindo o que Michael Kimmel (Apud SARDENBERG, 2004, p. 18) se refere como sendo “o privilégio da masculinidade, privilégios que os homens sempre desfrutaram”, a exemplo do exercício do poder.

Assim, observamos que as mulheres constituem 70% do MSTS e ocupam apenas 28% dos cargos de coordenação do movimento. Falar das desigualdades não é apenas tratar do problema do ponto de vista do acesso desigual aos espaços e processos das cidades é, acima de tudo, reconhecer que as desigualdades entre mulheres e homens não atravessam a produção e reprodução das cidades, mas são, por princípio, elementos constituintes das mesmas. Esta é uma distinção importante, na medida em que se atuamos apenas no plano das desigualdades de acesso estaremos trabalhando os impactos da estrutura na vida das mulheres- o que é importante, mas não o suficiente – enquanto que ao assumirmos as desigualdades de gênero como estruturadoras e dinamizadoras das cidades estaremos enfrentando a questão do poder e conseqüentemente dos privilégios que os homens têm com a conservação desta estrutura, considerando que tais desigualdades observadas de forma mais ampla na sociedade se reproduzem no âmbito dos movimentos sociais.

Deste modo, analisar as sociedades numa perspectiva de gênero é desvelar e buscar transformar os complexos mecanismos sociais, políticos e institucionais que têm mantido as mulheres em situações de opressão, submissão e injustiça. Cabe ressaltar que a questão de gênero aparece relacionada a outras categorias como raça e classe, remetendo ao que Castro (1992, p. 61) classificou como “alquimia das categorias sociais”, pautada nos aspectos de gênero, raça e classe enquanto determinantes das relações sociais e que leva à fragmentação da identidade por referências exclusivas. Interessante notar que embora o discurso do movimento feminista (grosso modo) se proponha a lutar pela igualdade, respeitando as diferenças, isto ainda é pouco difundido, principalmente quando se tem em conta resultados de estudos realizados e que discorrem acerca da dificuldade que as mulheres que integram movimentos populares têm de se identificar, por exemplo, com o movimento feminista, o qual costumam associar à mulheres de posição social distintas, em geral, superiores (CASTRO, 1992).

¹ Estudo censitário de caráter quali-quantitativo, realizado junto a 12 ocupações do MSTS entre agosto e novembro de 2007, com base na metodologia de coleta e análise de dados do IBGE. Forma entrevistadas entre 45% e 75% das famílias de cada ocupação, resultando em um total de 1.234 questionários respondidos.

[...] Em sociedades como a nossa, nas quais existe também uma hierarquia racial e étnica, é certo que a situação de dominação/subordinação a que se vêem submetidas as mulheres se manifestará concretamente, de formas e intensidades diferentes, de acordo com esses parâmetros (SARDENBERG; COSTA, 1994, p. 85).

No Brasil, as diferenças de raça, etnia, gênero e classe ainda são pouco consideradas, nomeadamente se essa discussão se referir a um debate mais específico, pautado, por exemplo, na realidade concreta dos movimentos sociais². Nesta teia sócio-econômica é possível identificar inúmeras necessidades colocadas como prioritárias pelas famílias do MSTs. Em resumo, para as integrantes e os integrantes do movimento, não basta que o governo lhes “dê” uma casa: é necessário dispor de moradia digna com condições igualmente dignas de viver e se sustentar. Tal objetivo não pode ser alcançado sem considerar as relações de gênero, raça e classe, uma vez que a maioria das pessoas que integram o MSTs hoje são mães solteiras, negras e desempregadas.

Logo, tais desafios levaram as mulheres do MSTs a criar em 2007 o grupo Guerrilhas Sem Teto, por considerar que se fazia necessário mobilizar as mulheres do MSTs para combater a dupla opressão de gênero que enfrentam: dentro do movimento e na luta pela moradia na esfera pública; e dentro de seus lares, nas relações inter-pessoais, na esfera privada. Nesse grupo de mulheres, que se reúne regularmente e articula atividades políticas junto a todas as ocupações do movimento, são discutidas desde questões menores referentes aos problemas cotidianos observados nas ocupações em geral, até as políticas públicas de caráter estrutural que lhes interessa, passando pelo debate político dos dissensos internos pertinentes ao MSTs. Em um dos documentos produzidos por este grupo de mulheres, elas concluem que:

Cinco anos se passaram e em Salvador (não apenas nela, trata-se de um problema das grandes metrópoles) a situação dos “sem tetos” continua a mesma ou pouco mudou; poucas casas, em vista do déficit habitacional, que nós do movimento acreditamos ser de 150.000, foram construídas; poucas famílias foram abrigadas; quase nenhuma política habitacional para resolver o problema das famílias que têm renda mensal abaixo de 1 salário mínimo foi implementada. E aí vale falar do PSH – Programa de Subsídio Habitacional – ao qual muito poucos têm acesso, e do Crédito Solidário que é um programa que não serve para quem é “sem teto”, já que sabemos que um dos nossos grandes problemas é também sermos “sem emprego”, e ele exige uma renda mensal fixa de, no mínimo, 1 salário mínimo. Então, continuamos na luta pela Reforma Urbana. QUEREMOS TETO! Mas, também queremos, acima de tudo, decidir sobre a política urbanística, sobre o nosso cadastramento, sobre a nossa gente, sobre os nossos projetos de comunidade, e exigimos disponibilidade de infra-estrutura, serviços urbanos, equipamentos, respeito... (MSTs, 2007, p. 3)

² Apenas para pontuar, a pesquisa realizada junto ao MSTs revelou que quase metade dos moradores e moradoras se considera negra(o) 47% do total – e outros 26% se declararam pardos/pardas.

As militantes têm construído um projeto das mulheres, na perspectiva de gênero (porém, em nenhum momento se reconhecem ou se colocam enquanto “feministas”...), dentro do projeto mais amplo do movimento. Para elas não se trata de empreender ações “paralelas” aos objetivos coletivos do MSTS ou promover qualquer tipo de lógica separatista em relação aos homens. Pelo contrário, trata-se de complementar o projeto político do MSTS, com base em um hiato que sempre as incomodou - apesar de serem maioria no movimento, como já foi colocado anteriormente, as desigualdades de gênero sempre oneraram as mulheres. O que as Guerreiras Sem Teto colocam é que para além da bandeira de luta pela moradia, o movimento se constitui hoje num espaço de formação para todos e todas que dele fazem parte; mas, é, sobretudo, para as mulheres, que ele vem se configurando como um espaço emancipatório. Tendo em conta que as mesmas são educadas para o repetitivo trabalho doméstico, estar atualmente disputando a hegemonia na vida pública e nas estruturas de poder, requer um profundo entendimento do sentido da luta feminista, da história dos movimentos populares e, sobretudo, da história das mulheres e das suas lutas emancipatórias.

A partir da luta e do tensionamento empreendido pelas militantes em prol da conscientização de gênero dentro do movimento, os integrantes do mesmo passam a entender que a mulher pode se tornar uma importante aliada nas mais diversas atividades. Elas são integradas nos mutirões de construção, nas cooperativas de auto-gestão, nos espaços deliberativos do movimento e nas esferas públicas de discussão das políticas sociais. Todavia, aos mecanismos constrangedores à participação se opõem práticas de resistência das próprias mulheres, que em circunstâncias não raras, defendem as prioridades da esfera doméstica em relação à pública. Educadas na tradição da diferenciação sexual dos espaços e papéis sociais, a maioria das integrantes do movimento, em que pese o relativo envolvimento com a luta social em suas trajetórias individuais e coletivas, entendem que as questões da política e da produção ainda são temas prioritariamente masculinos e na sua argumentação para a não participação reforçam as temáticas e encargos tradicionais da mulher. Demonstram, com isso, que acabaram por naturalizar as relações de dominação simbólica (BOURDIEU, 1999) a que foram submetidas ao longo da construção de sua identidade de gênero.

Enfim, o grupo de mulheres do MSTS reconhece que para melhorar sua luta precisa a formação, com vistas ao empoderamento, ao qual elas atribuem o seguinte sentido:

- 1) Apossar-se do conhecimento das leis que regem o país, sobretudo no que diz respeito “às questões da mulher”;
- 2) Ter acesso às informações acerca dos serviços, dos equipamentos sociais disponíveis às mulheres, assim como também de seus companheiros, idosos e crianças;

3) Criar espaços formativos, de debates, de superação dos velhos conceitos, de socialização e multiplicação de conhecimentos e de desenvolvimento de habilidades necessárias para avançar na luta, e assim ter a possibilidade de, na mesma medida que os homens, assumir cargos de coordenação, deliberação e/ou visibilidade política;

4) Como não se pode pensar em poder sem o conhecimento da história das próprias origens, do povo negro e indígena; como não se pode pensar em empoderar as mulheres sem o conhecimento da história da opressão feminina, sem o entendimento do porque da pobreza ser, na maioria dos casos, feminina/negra, é preciso formação de “grupos de consciência” (formação de agentes multiplicadoras), um espaço de construção de consciências acerca de questões de gênero, arte, religiosidade, raça e classe;

5) Trabalhar a subjetividade através de oficinas de arte, expressão e comunicação, com o intuito de reconstruir a fragmentação e a castração causada pelos padrões de comportamento impostos pelo sistema capitalista, que age oprimindo principalmente as mulheres (MSTS, 2007).

Claro está para as integrantes do MSTS que a discussão em torno da questão de gênero é central no movimento, no que diz respeito principalmente à sua organização política, à materialização em sentido amplo dos objetivos do MSTS, que vem se efetivando através da construção de uma cultura política de horizontalidade e da simbologia inspirada nas lutas de Conselheiros³ sim, mas também nas de Zeferinas⁴. As Guerreiras Sem Teto estão construindo um processo coletivo de mudança de uma cultura política de exclusão e não reconhecimento das identidades populares. Enfim, lutam para ampliar sua luta, de modo que ela traga grandes mudanças na atual estrutura da sociedade. Segundo suas próprias palavras: “Queremos que a nossa LUTA que se iniciou por “um teto”, venha a mover outras lutas, assim como aconteceu na década de 40, quando através das mobilizações populares por moradia, começaram a surgir a organização da União Feminista” (MONTENEGRO, 2002, p. 67).

A problemática de gênero é, indubitavelmente, um dos aspectos mais marcantes na dinâmica do MSTS: apesar de maioria, as mulheres integrantes do MSTS entrevistadas para essa pesquisa, além da luta por habitação, enfrentam ainda o machismo e o androcentrismo dentro do movimento, muitas são vítimas de violência doméstica (32% declararam já ter sofrido algum tipo de agressão, física, moral e/ou sexual); sendo que 14,9% das mulheres afirmaram enfrentar problemas de saúde (inclusive depressão) em decorrência de separações conjugais traumáticas e da solidão imposta pelo papel de mães solteiras e únicas responsáveis pelas suas famílias, o que lhes inflige uma dupla e árdua jornada de trabalho: em casa nas atividades domésticas familiares; e na rua, para sustentarem suas famílias. Muitas destas mulheres, 32%, começaram a trabalhar

³ Canudos é uma comunidade que inspira o MSTS, enquanto movimento de mulheres e homens.

⁴ Negra que lutou pela libertação dos escravos e que liderava o Quilombo dos Urubus (região do Parque São Bartolomeu, na cidade de Salvador).

ainda na infância – 71% destas até os nove anos de idade – como empregadas domésticas, o que evidencia outra questão social seríssima: a exploração do trabalho infantil feminino em atividades domésticas.

A análise do desempenho das políticas públicas na Bahia é um instrumento fundamental para retomar o debate de que políticas estatais ou governamentais não são, necessariamente, políticas públicas, na medida em que não atendem à função de diminuição do nível de pobreza e desigualdade social e de gênero. Além disso, ao analisarmos toda problemática de gênero nos movimentos sociais, como se vislumbrou na seção anterior, é possível inferir que as mulheres estão sujeitas a múltiplos processos de opressão e exclusão dentro da sociedade, dada a pouca efetividade do Estado no cumprimento de seu papel de promotor do acesso universal dos indivíduos aos direitos básicos assegurados inclusive na Constituição. Reforçamos que ao longo dessas páginas as políticas públicas estão definidas a partir das colocações de Santos (2001): ações do Estado no sentido de responder às demandas, ampliar e efetivar os direitos de cidadania, promovendo desenvolvimento com equidade (de gênero, raça e etnia), e assegurando a regulação dos conflitos sociais (inclusive o conflito fundiário urbano, que é objeto precípua do MSTs) e, já na perspectiva dos governos de esquerda (o que se coaduna com o governo do estado da Bahia, atualmente do Partido dos Trabalhadores), incluindo a ampla e efetiva participação dos movimentos sociais em sua elaboração e implementação.

É a partir do momento em que as questões de gênero passam a ser discutidas na sociedade não apenas num viés meramente academicista e tornam-se ponto crucial de uma discussão política em sentido lato, inclusive em seu caráter mais instrumental (que é o das políticas públicas implementadas pelos governos), que podemos observar que o debate transborda para além dos muros das universidades e vai além dos movimentos feministas organizados para se tornar um tema transversal aos diversos sujeitos sociais, que atuam na esfera pública tanto quanto da vida privada: mais do que nunca, “o pessoal é político” (MORGAN Apud SARDENBERG, 2004, p. 20).

Está claro que tais políticas não atendem aos interesses e demandas postos pela sociedade sob a perspectiva dos movimentos sociais (especificamente o MSTs). Portanto, essas ações não podem ser consideradas públicas e sim políticas estatais ou governamentais, porque não visam atender às demandas carentes, não ampliam e nem efetivam os direitos de cidadania, não fomentam o desenvolvimento regional, não regulam conflitos sociais e não promovem a igualdade de gênero e nem o debate público, muito menos a mobilização da sociedade civil em sua elaboração e execução. Além disso, as políticas estatais obedecem a um tempo de mandato, enquanto as públicas, de fato, desenvolvem-se num tempo teórico (tempo necessário para cumprimento das finalidades).

A própria política pública para as cidades é concebida como uma política setorial, ainda que com dimensões – ou pretensões – de ser uma política aglutinadora das demais setoriais, como está colocado nas diretrizes contidas nos programas federais ora em curso, segundo os quais o objetivo precípua seria articular a política urbana às políticas de educação, assistência social, saúde, lazer, segurança, preservação ambiental, emprego, trabalho e renda e de desenvolvimento econômico do país, como forma de promover o direito à cidade e à moradia, a inclusão social, o combate à violência e a redução das desigualdades sociais, étnicas e regionais, garantindo a desconcentração de renda e o crescimento sustentável. Evidentemente que sendo o território das cidades o espaço da vida cotidiana, em princípio é fundamental que as políticas sejam articuladas, contudo existe uma tendência histórica de operar com as articulações a partir de uma lógica hierarquizadora, onde uma dada dimensão da realidade se coloca num centro a partir do qual as outras dimensões se encontram, sendo a dicotomia geral/específico uma de suas mais tenazes expressões.

Note-se que em um dos encontros realizados pelas Guerreiras Sem Teto, o posicionamento das mulheres do MSTS diante do Estado e das políticas públicas por este ensejadas, foi assim sintetizado:

Desempregadas, empregadas domésticas, catadoras de resíduos sólidos, camelôs, biscateiras, enfim, o que quer que hoje façamos, essa diversidade nos aponta que fazemos parte de um setor excluído da sociedade esquecido pelo poder público, setor que ainda não teve em suas vidas efetivado o artigo 6 da Constituição de 1988.

O artigo referido nos diz que Saúde, Moradia, Educação, Trabalho, Segurança Pública e Previdência Social, são direitos fundamentais para o exercício da Cidadania, todavia sabemos também que no Brasil eles estão restritos a uma pequena parcela da população, aquela que tem o capital para financiá-los, pois através do poder do Estado, do que caberia a este promover, eles não são cumpridos em pé de igualdade para todas e todos. E é por isso que nós mulheres lutamos: para fazer cumprir os direitos das famílias brasileiras!! (MSTS, 2007, p. 2).

No contexto do MSTS, referente especificamente às políticas de garantia de moradia adequada (sem ignorar que as integrantes e os integrantes do movimento carecem de outras ações do poder estatal), é possível enumerar as seguintes políticas públicas, ora em curso, no estado da Bahia:

Políticas de prevenção e mediação: regularização fundiária, compatibilização do direito à moradia com a preservação do meio ambiente, prevenção e gestão de situações de risco à vida (referente às ocupações em área de risco e possibilidade de desabamento), promoção de habitação de interesse social no centro histórico, regularização fundiária e urbanística, regulação do mercado imobiliário, democratização do acesso à terra urbana;

Políticas referentes à violação do direito humano à moradia adequada: promoção de unidades sanitárias, viabilização de abastecimento de água nas ocupações, regularização das ligações de energia elétrica com inclusão dos moradores nos programas sociais equivalentes, combate à insalubridade nos domicílios.

Do exposto até aqui, podemos concluir com a assertiva de Hirata e Kergoat (1994, p. 97), que defendem que “Relações de sexo são classistas”. Numa sociedade capitalista, perpassada por diferenças de gênero, raça e classe, a ação do estado no sentido de articular os diferentes interesses em jogo se concretiza através das chamadas políticas públicas, as quais são severamente influenciadas por interesses antagônicos. Como já foi dito, as relações de classe e sexo organizam a totalidade das práticas sociais em qualquer lugar que se exerçam, o que inclui o espaço das urbes, onde diferentes papéis sociais são desempenhados (por exemplo, mulher, negra e operária), sendo que os mesmos não comportam relações mecanicistas. Podemos então inferir que as relações de sexo e de classe são indissociáveis e complementares. Tais elementos se imiscuem para compor o complexo cenário no qual se desenrola o conflito fundiário urbano e do qual as mulheres são agentes de importância central, pois lutam em todas as frentes de opressão presentes na sociedade: no campo do gênero, da classe e da raça. Eis um desafio de dimensões quase incomensuráveis para nós, feministas!

Referências

- BAHIA. Relatório Síntese: Conflitos fundiários urbanos e violações do direito humano à moradia adequada na Região Metropolitana de Salvador. Salvador: CONDER, 2007. Mimeografado.
- BOURDIEU, Pierre. A dominação simbólica. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CASTRO, Mary Garcia. Alquimia de categorias sociais na produção de sujeitos políticos. Revista Estudos Feministas, vol. 0, n. 0, 1992, p. 57-73.
- EISENSTEIN, Zillah R. Hacia el desarrollo de una teoría del patriarcado capitalista y el feminismo socialista. In: _____ (org.). Patriarcado capitalista y feminismo socialista, México, D.F: Siglo XXI, 1980, p. 15-47.
- ESPINHEIRA, Gey. Salvador: a cidade das desigualdades. Cadernos do CEAS, n. 184, p. 63-78, nov-dez 1999.
- GOUVEIA, Taciana. Mulheres: Sujeitos ocultos das / nas cidades? Disponível em: <http://www.forumreformaurbana.org.br/_reforma/pagina.php?id=1057>. Acesso em: 28 jun. 2008.
- HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. A divisão sexual do trabalho revisitada. In.: HIRATA, Helena; MARUANI, Margaret (orgs.). As Novas Fronteiras da Desigualdade: homens e mulheres no mercado de trabalho. São Paulo: Editora Senac, 2003.
- _____. A classe operária tem dois sexos. Estudos Feministas, n. 1, 1994, p. 93-99.
- MARX, Karl. Sobre o suicídio. Boitempo: São Paulo, 2006.
- MARX, Karl; ENGELS, Fredrich. Manifesto do partido comunista. São Paulo: Martin Claret, 2001.

MONTENEGRO, Ana. *Falando de Mulheres*. Salvador: Casa Amarela, 2002.

MSTS (Movimento dos Sem Teto de Salvador). *Mulheres, moradia e outras lutas*. Salvador, 2007. Mimeografado.

NICHOLSON, Linda. *Feminismo e Marx: Integrando o Parentesco com o Econômico*. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1993. p. 23-37.

SACKS, Karen. *Engels revisitado: a mulher, a organização da produção e a propriedade privada*. In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise (orgs.). *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1979, p. 185-206.

SARDENBERG, Cecília M. B. *Estudos feministas: um esboço crítico*. In: GURGEL, Célia (org.). *Teoria e práxis dos enfoques de gênero*. Salvador: REDOR-NEGIF, 2004. p. 17-40.

SARDENBERG, Cecília M. B.; COSTA, Ana Alice A.. *Feminismos, feministas e movimentos sociais*. In: BRANDÃO, Margarida; BINGHEMER, Maria Clara (Org.). *Mulher e relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 81-114.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1987.

Discursos y prácticas de feministas jóvenes hondureñas

Jone Bengoetxea Epelde
30 años - Costa Rica
MENCIÓN

“... Si los grandes movimientos quieren vivir lo suficiente para poder alcanzar lo que se proponen, deben reinventarse a sí mismos. Para poder ser sostenibles, los movimientos no sólo deben crecer; también deben transformarse. Y esto no sólo porque los tiempos inevitablemente cambian. Sino también porque nosotras mismas hemos cambiado los tiempos. Por lo tanto, debemos responder en parte también a nuestra propia historia”. Bella Abzug

El presente ensayo recoge gran parte de las conclusiones extraídas a partir de la investigación “¿A las puertas de la tercera ola feminista? Debates, discursos y prácticas de feministas jóvenes hondureñas” enmarcada dentro de la última fase de formación de la VIII edición del Magíster en Género y Desarrollo de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y el Instituto Complutense de Estudios Internacionales (ICEI).

Por un lado, el ensayo que aquí se presenta se propone buscar, explorar la incidencia de los debates y discursos feministas contemporáneos en un grupo de feministas jóvenes hondureñas. Asimismo, se pretende dar cuenta de algunas realidades presentes en la vivencia feminista de este grupo de mujeres jóvenes.

La búsqueda del vínculo entre el pensamiento y el movimiento feminista, la tarea de ubicar ideas, conocimientos y saberes en contextos concretos como el de Honduras, caracteriza la propuesta de análisis de este ensayo. En este sentido, se sobreentiende que la elección de este país y de las realidades de un grupo concreto como es el caso de las jóvenes feministas entrevistadas, ilustra y documenta una realidad particular que aunque no es extrapolable a la región en general, arroja interrogantes y desafíos interesantes para el conjunto del movimiento feminista latinoamericano y del Caribe.

Marco Teórico

Nuevas propuestas y discusiones se abren paso en el feminismo del siglo XXI, a pesar de que las corrientes clásicas del feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia son las dos tradiciones con mayor peso en la Aca-

demia Feminista. La influencia del posmodernismo y la desarticulación de los grandes relatos modernos, vienen cobrando relevancia a tenor de las nuevas corrientes de pensamiento y acción. Las ciberfeministas, las ecofeministas, las feministas poscolonialistas o las feministas multiculturales son claro ejemplo de ello.

Las nuevas generaciones feministas beben de todas estas influencias, y se encuentran presentes tanto en la construcción de nuevos aportes teóricos, así como en las nuevas formas de “hacer y vivir el feminismo”. La relación entre el feminismo y las mujeres jóvenes no es ninguna novedad, las dinámicas generacionales se repiten en todos los movimientos sociales y a lo largo de los tiempos. Precisamente, los conflictos generacionales escenifican la transmisión de las herencias políticas junto con la negociación y el paso a nuevas ideas y planteamientos.

Paralelo a las discusiones sobre las “transiciones intergeneracionales”, se abre el debate alrededor de la sucesión de etapas y períodos dentro de la propia historiografía del pensamiento y movimiento feminista: ¿podemos hablar de la llegada de una tercera ola feminista?

Los escritos y estudios referidos a la tercera ola feminista son aún incipientes. La transición de la segunda a la tercera ola, aparte de una mera sucesión cronológica, representa para muchas feministas, un cambio de paradigmas. Las nuevas generaciones feministas, herederas en su mayoría del feminismo de la segunda ola, reivindican el salto a la tercera ola bajo el signo de la intergeneracionalidad. Por ahora, la mayor producción teórica obtenida respecto al tema, proviene del mundo anglosajón o de Europa.

Según las autodenominadas “terceraolistas”, (procedentes sobre todo de Estados Unidos) una de las principales diferencias entre éstas y sus antecesoras se centraría en la cuestión de la diversidad de las mujeres. Es decir, las nuevas generaciones estarían más conscientes de sus diferencias y particularidades, no estarían de acuerdo con una homogenización del movimiento, y vivirían y definirían el feminismo a su manera. Estas ideas, en cierta medida, rompen con el sentido colectivo de los movimientos sociales tradicionales y ensalzan la dimensión personal de la “opción feminista”.

Opciones individuales que contrastan con el sentido comunitario y de movimiento colectivo organizado que caracteriza al movimiento feminista en América latina y El Caribe. En este punto, cabría preguntarse si parte de las nuevas generaciones de mujeres jóvenes latinoamericanas que no toman parte en ningún movimiento feminista o de mujeres, han naturalizado los logros del movimiento feminista y practican un denominado “feminismo de hecho” en sus vidas personales.

Contexto

Las luchas feministas en América latina son heterogéneas y responden en gran medida a las propias realidades locales, nacionales y regionales. Sin embargo, se considera importante analizar si existen objetivos y agendas comunes, y observar en qué punto se encuentra la articulación y el propio ejercicio del feminismo en América latina y El Caribe. El movimiento feminista latinoamericano presenta características propias diferenciadas de otras partes del mundo¹.

Los denominados Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe se presentan como una de las fuentes principales a la hora de construir una genealogía del feminismo en la región. Las discusiones albergadas en estos Encuentros a partir de 1981, ofrecen pistas y pautas para comprender mejor la evolución y el desarrollo del movimiento y de todas sus expresiones de diversidad. Además de estos Encuentros, el movimiento feminista latinoamericano se articula a través de actividades tales como las campañas locales con temas relativos a los derechos de las mujeres, la participación en foros internacionales del ciclo de las Naciones Unidas así como a través de sus innumerables redes temáticas.

En este sentido, uno de los fenómenos más relevantes y discutidos que ha acompañado al movimiento feminista en las últimas décadas ha sido el proceso de institucionalización del propio movimiento y el surgimiento de instancias gubernamentales y de otra índole vinculadas a las mujeres y a la defensa de sus derechos. Numerosas feministas han ido transitando desde espacios considerados como movimientistas a espacios institucionales o han participado de manera simultánea en ambos.

El feminismo ha ido impregnando leyes, políticas, programas, instituciones, organismos internacionales, ONG..., pero, ¿sigue vivo en la calle? ¿Qué papel juega en la vida de las mujeres? ¿Sigue siendo un sujeto social emergente o actúa y es reconocido con entidad propia?

Como afirman varias autoras, el clásico rol de contrapoder ejercido desde las ONG y las distintas expresiones de la sociedad civil, se ha reformulado. En numerosas ocasiones, las ONG llegan a convertirse en prestadoras de servicios sociales y en agentes fundamentales en el diseño, formulación e implementación de las denominadas políticas de género. Desde varias posiciones se habla de la “tecnocratización del género” y de la reducción de los espacios de movilización política crítica. Gran parte del movimiento se muestra favorable a encontrar un

¹ Se parte de la idea de que no existe un movimiento feminista homogéneo ni un único pensamiento feminista. No obstante, se hace un uso semántico del singular el cual engloba toda la diversidad de acepciones que contemplan estos términos y conceptos.

equilibrio entre ambos espacios y apuesta por mantener la “marca diferencial” del feminismo latinoamericano y su compromiso por un cambio radical en la reorganización social y en su denuncia del sexismo dentro de la izquierda.

Precisamente, este último ha sido un rasgo característico del feminismo en Centroamérica. La andadura feminista en el istmo centroamericano se vincula a los espacios de la izquierda política y la escisión de los mismos en muchos casos. A pesar de contar con un recorrido menos extenso temporalmente que el feminismo en Suramérica, el feminismo centroamericano se ha ido posicionando y convergiendo en intereses e iniciativas. Todo ello en un contexto sujeto a inequidades estructurales y de grandes limitaciones para el ejercicio de los derechos humanos de las mujeres.

En la búsqueda de una hipotética identidad del feminismo centroamericano, un factor clave en su configuración ha sido el vínculo y en muchos casos la separación de las organizaciones feministas con el movimiento popular de mujeres. La adscripción a una determinada clase social marca la diferencia y la separación entre las mujeres del movimiento popular de base y las feministas. Sin embargo, muchas mujeres pertenecientes a las organizaciones de base reconocen que el feminismo ha influenciado su visión política y filosófica, imbricada en un feminismo de corte popular y socialista.

Concretamente, en el caso de Honduras, las puertas de entrada al feminismo se generaron a partir de la década de los ochenta en un proceso de escisión de identidades y de una reconversión de ideas e imaginarios. Históricamente el movimiento de mujeres se ha identificado con el movimiento popular en donde los intereses sectoriales prevalecen por encima de los intereses de género.

Ser negra, lesbiana, campesina, socialista, indígena, ser una mujer joven, o de clase media en Honduras conlleva distintos significados e implicaciones, bajo los cuales se irá entretejiendo una “identidad feminista colectiva”. El presente ensayo recoge de manera específica, un estudio cualitativo sobre los discursos y prácticas de un grupo de jóvenes feministas hondureñas² extraídas a partir de entrevistas estructuradas abiertas.

Estudio de Caso

Denisse, Gery, Leonor, Cynthia y Susana ofrecieron sus testimonios, a través de los cuales se analizaron los discursos y prácticas de estas mujeres en relación al feminismo, el feminismo joven y el movimiento feminista en Honduras.

² Se habla de “feministas jóvenes hondureñas” o de “jóvenes feministas hondureñas” indistintamente. Se asume la variable étnica, y en concreto, al feminismo joven como una categoría de análisis a pesar de que no existe un consenso teórico al respecto.

En primer lugar, se destaca el juego entre “lo personal y lo político”, un eje constante que se reitera en la discursiva política de las jóvenes entrevistadas.

El feminismo es caracterizado como un “proyecto político”, un “movimiento político”, una “doctrina”, un “pensamiento”, una “ética” que actúa como guía a la hora de decidir lo que es correcto y lo que no lo es. Se trata de visiones generales, de discursos que denotan un sentido colectivo de la “propuesta feminista”.

Pero esta propuesta de cambio social no se queda meramente en el plano social y en los discursos políticos. El feminismo se encarna en el día a día de cada una de estas jóvenes feministas hondureñas, y se convierte en experiencia de vida para la mayoría de ellas.

“El feminismo es una forma de vida, adoptar normas, reglas (...), vos también te las crees y las defiendes desde tu propia vida y cómo las vives relacionándote con las demás personas”.
“Intento razonar las cosas desde los pocos conocimientos del feminismo”. (Leonor)

El discurso político las dota de toda una serie de herramientas tanto teóricas como personales a aplicar en la vida cotidiana. Todo ese bagaje conceptual se traduce en el proceso de concientización individual llevado a cabo por todas ellas, y que las hace ser conscientes y denunciar las distintas discriminaciones que sufren en la sociedad, y en particular, las discriminaciones por razón de género.

Esta toma de conciencia del ideario feminista, las posiciona socialmente como referentes en la lucha por los derechos de las mujeres. Precisamente, la cuestión de los derechos y el ejercicio de los mismos, se convierten en bandera de lucha prioritaria para este colectivo de mujeres. Aterrizar la abstracción de los discursos políticos feministas y practicarlos en la vida diaria, se concreta también en cuestiones como el manejo del cuerpo, la planificación familiar y/o las relaciones de pareja, entre otros. La libertad es un eje que subyace en las propuestas de signo feminista, ya sea en el plano político o en los “camino personales” de la vida.

En este sentido, otra apuesta por la libertad y que contradice el orden heteropatriarcal y sexista sería el tema de la opción sexual. La referencia a la cuestión de la opción sexual aparece casi de manera anecdótica y no reivindicada por parte de las entrevistadas, teniendo en cuenta además, que varias de ellas se identifican como lesbianas. Paradójicamente, los foros y encuentros feministas latinoamericanos han sido testigo de las polémicas suscitadas alrededor de esta temática, y han generado numerosos debates.

La reivindicación de la diversidad sexual o la visibilización del lesbianismo son temas que no ocupan un lugar prioritario en la agenda feminista hondureña. Una de las entrevistadas muestra su visión:

“Aunque el ser lesbiana es una parte importante en mi vida, no define mi actuar político (...) El feminismo abarca mucho más que la opción sexual”. (Denisse)

Estas cinco mujeres construyen sus identidades feministas de manera muy particular, en un contexto nacional concreto, y a través de distintas vías de socialización.

Las puertas de entrada al feminismo, inician un proceso el cual viene marcado por la incorporación a una organización feminista. “Ponerse la camiseta” de una organización feminista, sentirse parte de la misma, genera identidad. Cada entrevistada se identifica con la organización en la que trabaja y/o milita, incluso hay casos en los que se llega a establecer una especie de paralelismo entre el ejercicio del feminismo y la propia organización.

En líneas generales, advertimos que los discursos manejados por este grupo de jóvenes hondureñas, beben de las fuentes del feminismo oficial tradicional. El popular lema “lo personal es político” propio de los movimientos feministas de los años sesenta y setenta, se instala de lleno en los discursos de estas jóvenes, lo hacen suyo. El feminismo no es sólo una teoría o una propuesta de cambio social, se “hace piel” de estas cinco mujeres y se convierte en algo dinámico, algo que les da fuerza y que las coloca de una manera predeterminada ante la sociedad. Lo político y lo personal confluyen de manera que no hay distinciones entre el ámbito público y privado de la vida humana, se difuminan las fronteras.

Los discursos teórico políticos se plasman en algo vivencial, en experiencia de vida. Ese rasgo “vivencial” del feminismo fue característico de los primeros movimientos populares de mujeres en la región centroamericana, entre ellos, Honduras. Pero este grupo de cinco mujeres hondureñas de entre 20 y 30 años, aparte de “vivenciar” el feminismo, lo dota de un contenido teórico y político. La temprana edad de estas mujeres no impide que cuenten con una formación política y con unos conocimientos teóricos sobre el feminismo que las permite estar y participar en diversos espacios e instancias feministas tanto nacionales como internacionales.

En otro orden de ideas, se observa que a raíz de las respuestas obtenidas por parte de las jóvenes, queda patente la ambivalencia entre los conceptos de trabajo y militancia feminista, así como sus límites. Todas las entrevistadas, exceptuando una, son trabajadoras de organizaciones feministas, pero cada una contempla y afronta de manera diferente el trabajo y/o la militancia feminista.

Todas señalan la fuerte carga de trabajo, la presión laboral a la que están sometidas, así como la debilidad en algunos derechos laborales. No obstante, las relaciones y los vínculos que guarda cada una de ellas con su organización, determina la manera de asumir los costes que implica la participación en estos espacios.

Todas las entrevistadas accedieron y se insertaron en el feminismo hondureño a través de las organizaciones en las que trabajan actualmente. Como hemos mencionado anteriormente, las puertas de entrada se sucedieron de distintas maneras para cada una de ellas. Dos de las entrevistadas llevan casi diez años realizando labores de voluntariado en su organización, y en estos momentos forman parte de la plantilla. Una de ellas entró como usuaria de un proyecto, y la otra entrevistada contaba con vínculos familiares en la propia organización. Para estas dos mujeres, la organización no es un mero espacio de trabajo, se trata de un espacio militante, una segunda casa que las ha acogido y que las ha acompañado durante los diez últimos años de sus vidas. Asumen todos los costes personales del trabajo, y reiteran su compromiso militante ante una organización que se presenta como su familia.

“No tengo ni vida personal, ni vida social aparte de la organización, de la militancia. Es mi opción de vida”. (Susana)

La incorporación en las organizaciones feministas, además de la vía del voluntariado y de los lazos personales, viene dada como otro proceso de inserción laboral más. Éste es el caso de las otras dos mujeres entrevistadas, las cuales se incorporaron a sus organizaciones directamente como trabajadoras asalariadas. La concepción varía, sobre todo en el caso de una de las entrevistadas, que mantiene una visión claramente institucional del feminismo, y se considera una trabajadora más del mismo.

“Lamentablemente veo muy institucionalizada esta vaina. Como mujer remunerada sí que me veo parte, pero como Cynthia, no sé”.

Mantiene y afirma su compromiso con la militancia feminista, pero hace una clarificación de los límites entre el trabajo asalariado y la militancia.

“Mi militancia feminista deja de ser activismo cuando se convierte en responsabilidad asignada por mi trabajo, porque tengo un salario por esas actividades lo quiera o no”. (Cynthia)

Aún así, señala como el resto de las entrevistadas, la sobrecarga de trabajo a la que son sometidas además de la vulneración de derechos, como es el caso del derecho a la educación. Esta cuestión es repetida y criticada en numerosas ocasiones, dejando ver la importancia y prioridad que la formación tiene para este grupo de mujeres.

“No estamos gozando del derecho a la educación en los espacios laborales”. (Cynthia)

En síntesis, podemos acordar que la manera de ingresar en una organización feminista ha sido diferente para cada una de las entrevistadas, y determina las

relaciones y vínculos establecidos con las mismas. Ingresar mediante un contrato de trabajo, de forma voluntaria, o como usuaria de un proyecto, no tiene las mismas implicaciones. Todas ellas muestran una identificación y un compromiso con la organización en la que trabajan y/o militan. En muchos casos, se muestra un sentimiento de pertenencia hacia la organización certificando la fidelidad hacia la misma. La organización por lo tanto, aparece como un pilar básico en la experiencia de vida de varias entrevistadas, convirtiéndose en paraguas bajo la cual se asumen todo tipo de costes, de los cuales son conscientes.

Cuando este reducido grupo de mujeres jóvenes es cuestionado sobre la existencia o no de un movimiento feminista joven hondureño, en general, las respuestas giran en torno a la incertidumbre o la duda. No se puede hablar de un sujeto feminista joven en el país, sí en cambio, de un grupo de jóvenes que se definen como feministas, que dicen estar identificadas entre ellas, y que provienen en su mayoría de Tegucigalpa. Observan además, que muchas jóvenes de su generación estarían de acuerdo con los postulados feministas pero los desconocen.

No obstante, estas jóvenes concuerdan en afirmar que sí existe una controversia entre las mujeres adultas y las mujeres jóvenes que conforman el movimiento feminista hondureño. Esta tradición divisionista tiene lugar sobre todo en los últimos años, y sus causas se atribuyen principalmente a cuestiones de orden personal. Los pleitos de poder, las jerarquías, los personalismos, o la no aceptación de nuevos liderazgos, son términos que se repiten en muchas de las entrevistas y que describen parte de la controversia intergeneracional al interior del movimiento.

Como idea general, a partir de algunos de los planteamientos de las entrevistadas, se baraja la posibilidad de crear un movimiento de feministas jóvenes en el país. Pero en realidad, queda la duda de si realmente se plantea esa necesidad. Las jóvenes acusan una falta de espacios de reunión y de debate propios, pero tampoco se observa la necesidad de institucionalizar esos espacios, ya que las propias jóvenes se consideran parte del movimiento feminista y no un sector aparte. Mientras que alguna de las entrevistadas dice sentirse parte del denominado “relevo generacional” feminista, otras compañeras rechazan esta asignación y reivindican su condición de participantes plenas al interior del movimiento.

“Es importante no dejarnos llamar relevo” (...) “Nosotras ya somos parte del movimiento” (...) “Nosotras necesitamos espacios para discutir pero cuando estamos en el movimiento, cuando se discute la agenda en algún momento se ha propuesto incluir a las jóvenes como un punto de agenda y para mí este no es el punto”. (Susana)

En cambio, en casi todos los casos, las jóvenes identifican la especificidad de una agenda feminista joven, que ubicada dentro de una agenda feminista común, contemple la cuestión “joven” en diversos temas. Sobre todo, se hace hincapié en

trabajar de manera específica, el tema de los derechos sexuales y reproductivos en la juventud. También se añaden temas como el de la violencia contra las mujeres, el femicidio, y los temas vinculados al desarrollo o la pobreza.

Las redes de mujeres jóvenes latinoamericanas que trabajan a favor de los derechos sexuales y reproductivos se han ido ampliando en los últimos años. Ciertamente, se trata de un tema que adquiere relevancia para las jóvenes, y que se ha ido posicionando en la agenda feminista global. La defensa y promoción de los derechos sigue siendo la gran prioridad para este grupo de mujeres.

En relación a la incidencia e inclusión de los debates feministas contemporáneos y las nuevas propuestas teóricas feministas, se advierte una ausencia de los mismos. En los discursos de las entrevistadas, ninguna de ellas a excepción de una, llega a mencionar nuevas propuestas teóricas que se estén dando al interior del movimiento nacional, reproduciéndose un esquema clásico de las temáticas feministas. La propuesta del ecofeminismo, o el uso de Internet como herramienta en la ampliación de la democracia, aparecen de manera referencial en una de las entrevistas sin que se llegue a profundizar en dichas cuestiones.

Por lo tanto, el planteamiento de un debate sobre la tercera ola feminista no encuentra lugar en este contexto, tanto desde un punto de vista ideológico como cronológico. No hay nuevos planteamientos en las formas de “hacer feminismo”, y las jóvenes feministas trabajan mayoritariamente desde sus organizaciones, a pesar de que algunas plantean la búsqueda de espacios propios para debatir y discutir.

Durante el transcurso de las entrevistas, se fueron recogiendo distintas visiones y versiones que las entrevistadas tenían acerca del movimiento feminista hondureño. Ello permitió realizar una pequeña radiografía la cual arrojó debilidades y fortalezas manifiestas del movimiento.

La fragmentación y la falta de unidad del movimiento aparecen como datos reiterativos a lo largo de las entrevistas. Se trata de un movimiento feminista articulado a través de ONG feministas, que funcionan en numerosas ocasiones de manera unilateral, y en donde se acusa una falta de alianzas estratégicas. Las organizaciones de mujeres y las que se autodenominan feministas, trabajan generalmente de manera sectorial sin contar en la mayoría de los casos, con una estrategia integral y de articulación con los movimientos sociales. Un movimiento que en palabras de algunas entrevistadas, mira hacia su interior, carece de una visión de país, y que muchas veces se encuentra alejado de la realidad de la población.

“Desde el feminismo no hay visión de país, tenemos la utopía construida pero no en el país”.
(Denisse)

La organización feminista engloba el espacio de militancia política y la esfera laboral. El actuar político y el ejercicio profesional feminista, se desarrollan al interior de estas organizaciones. Ello genera un sentimiento de pertenencia e identidad hacia la organización, con la cual se contrae un compromiso que va más allá del contrato laboral. Solamente una de las entrevistadas se posiciona claramente como una “trabajadora del feminismo” y no se identifica totalmente como parte del movimiento feminista hondureño. Toda esta dinámica gregaria fomenta la transmisión de herencias políticas en las nuevas generaciones feministas.

“Yo asumo mi papel como parte de una organización y eso hace que yo tenga diferencias políticas con jóvenes de otras organizaciones”. (Gery)

Respecto a la relación entre el movimiento feminista y las instituciones, las jóvenes feministas reconocen el papel que el movimiento ha jugado en el impulso de la maquinaria institucional de género en Honduras. El movimiento de mujeres ha sido imprescindible para la creación del mecanismo nacional responsable de coordinar las políticas para el avance de las mujeres, el INAM (Instituto Nacional de la Mujer).

El rol de interlocución jugado por el movimiento entre sociedad civil y gobierno, ha sido y sigue siendo clave, sobre todo en un país en donde las instituciones públicas están lejos de cumplir los mandatos asignados. Una de las jóvenes, señala que aún reconociendo avances, las realidades y agendas de las mujeres no están llegando a los poderes públicos. Desde distintos foros se añade, que el movimiento de mujeres y el movimiento feminista no cuentan con elementos de articulación permanentes obstaculizando su capacidad de propuesta e influencia política a nivel nacional.

“El movimiento de mujeres fue el que creó las instituciones que apoyan a la mujer. El estado no ha reproducido el modelo que fomentaron las organizaciones de mujeres. Funcionan como burócratas”. (Denisse)

Se advierte, como visión general del movimiento, una falta de espacios para la reflexión, discusión y debate. El movimiento se encuentra volcado en el denominado “proyectismo”, y los espacios dedicados al activismo político son reducidos. El día a día de las ONG feministas transcurre en la gestión y ejecución de los proyectos financiados por la cooperación internacional, los cuales sustentan en gran medida, el funcionamiento de dichas organizaciones.

En contraposición a las debilidades, el movimiento feminista hondureño presenta fortalezas que se dan tanto al interior como fuera del movimiento.

Como marco general de ideas, las entrevistadas coinciden en hacer una valoración positiva del feminismo como agente garante de la lucha contra el orden patriarcal, y en contra de las discriminaciones y desigualdades que éste genera.

“Honduras sería un poco más patriarcal si no fuera por el movimiento” (Leonor)

El movimiento feminista en Honduras es un movimiento joven y emergente, que aunque no cuenta con una larga trayectoria, ha realizado grandes aportes en distintos niveles y en temas históricamente invisibilizados en el país. Se subraya el impulso promovido por el movimiento feminista en los cambios legislativos, o las distintas acciones y campañas de incidencia política llevadas a cabo.

“Somos un movimiento naciente, más bien organizaciones nacientes”

“Ningún movimiento lucha por la educación sexual, el feminismo sí” (Gery, Cynthia)

A pesar de todas las críticas vertidas al movimiento feminista, una de las distintas visiones, refleja el carácter particular y diferenciado del movimiento feminista hondureño con respecto al resto de los movimientos sociales. La sociedad civil y los movimientos sociales aparecen catalogados como “corruptos” y al servicio del gobierno. Ese rasgo diferencial hace que el movimiento y sus agendas ocupen un lugar secundario.

Las feministas jóvenes identifican un legado de herencias políticas nocivas transmitidas a través de sus organizaciones, que han perjudicado y siguen perjudicando al movimiento feminista en su conjunto. En este sentido, algunas entrevistadas hacen un llamamiento para trabajar en ellas, y realizar un balance sobre las lecciones aprendidas.

Uno de los fenómenos positivos presente en la dinámica y en el funcionamiento del movimiento, es precisamente, su capacidad de convocatoria. Las disputas personales e ideológicas, las discrepancias y conflictos, quedan a un lado cuando es necesaria la movilización ante un hecho o momento decisivo.

De un modo general, las entrevistadas muestran visos de optimismo ante el futuro del movimiento. Alguna hasta pronostica la creación de un partido feminista hondureño.

Reflexões sobre a participação juvenil no feminismo

*Julia Zanetti
30 años - Brasil
MENCIÓN*

O presente ensaio se propõe a refletir sobre a participação das jovens no feminismo atual e como se estabelecem relações entre essas e as feministas adultas. Cabe esclarecer que ele insere-se no contexto de uma investigação mais ampla (pesquisa de mestrado), que busca compreender como se constitui a identidade de “jovem feminista” e analisar sua inserção contemporânea no movimento feminista que atua na Região Metropolitana do Rio de Janeiro - Brasil. Portanto, as informações aqui contidas baseiam-se nas observações e entrevistas com quatro jovens militantes e referem-se basicamente à realidade dessa localidade, mas possivelmente apresentam semelhanças com as experiências de outras cidades da América Latina.

Ao longo de sua história o feminismo contou com a participação de inúmeras jovens, mas só muito recentemente a identidade “jovem feminista” começou a ser reivindicada dentro do movimento. Dentre os episódios evidenciam isso, um exemplo emblemático foi a presença e participação das jovens feministas no 100 Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe (100 EFLAC), ocorrido em outubro de 2005, no Brasil, onde 25% das participantes tinha menos de 30 anos e o tema juventude teve considerável destaque. Esse Encontro foi uma oportunidade de diálogo entre as jovens, principalmente no Fórum de Mulheres Jovens Feministas, que, por sua vez, impulsionou a criação de uma atividade chamada Diálogo Intergeneracional, que não estava prevista.

No entanto, isso não significa que a inserção dessa nova geração de jovens esteja resolvida. Para além das reivindicações externas ao movimento, que de modo geral são bastante semelhantes àquelas das adultas, fazendo apenas um recorte geracional, algumas questões internas também parecem demandar mais atenção. Por exemplo, ainda no 100 EFLAC, uma das demandas das jovens era um feminismo menos hierárquico e adultocêntrico, que possibilitasse o acesso das jovens também aos seus espaços de poder e decisão.

A ação das jovens no feminismo de hoje, traz a memória de um passado recente, quando as feministas negras e lésbicas, por exemplo, reivindicavam o reconhecimento das suas especificidades dentro do movimento.

O feminismo teve e tem uma preocupação com práticas educativas nas quais as jovens sempre foram bem-vindas. Em princípios político-pedagógicos, reconhece que os(as) participantes dessas práticas não são uma página em branco, já têm conhecimentos e experiências acumuladas ao longo de sua vida (PORTELLA E GOUVEIA, 1999). Entretanto, quando essas jovens se engajam no movimento, esses princípios parecem não se aplicarem em relação à participação efetiva ou à ocupação de lugares de poder.

Entre o final da década de 1990 e início dos anos 2000 é possível perceber uma aproximação das jovens de hoje a um movimento considerado ultrapassado pelo senso comum, uma vez que se acredita que a igualdade entre homens e mulheres já foi conquistada.

Tendo me aproximado do movimento feminista em 2000, quando comecei a trabalhar em uma organização não governamental feminista, e vindo de uma militância na Pastoral de Juventude Estudantil, logo me chamou a atenção a forma como as poucas jovens militantes se inseriam no feminismo naquele momento. Desde então, o cenário mudou. Em vários estados brasileiros formaram-se grupos de jovens feministas, que têm buscado se organizar nacionalmente em eventos do movimento como um todo e, mais recentemente, na Articulação Brasileira de Jovens Feministas, que realizou seu primeiro encontro nacional em março de 2008, no Ceará, que contou com a participação de mais de 100 jovens feministas de vários estados do país¹.

O Encontro Nacional de Jovens Feministas possibilitou uma reflexão sobre a condição da jovem mulher e suas principais demandas em cada região, a articulação dessa identidade com outras identidades, principalmente racial e de orientação sexual, a discussão sobre políticas públicas para jovens mulheres e dele resultou a criação da Articulação Brasileira de Jovens Feministas (ABJF).

Refletindo o momento político em que o movimento feminista no Brasil se encontra, no conjunto das discussões sobre políticas públicas a principal demanda apresentada foi o direito ao aborto legal e seguro, que além de ser uma bandeira histórica do movimento, voltou a ser amplamente discutido nos últimos anos e é uma questão que afeta diretamente a vida das jovens mulheres. Outras questões que tiveram destaque estavam relacionadas à tripla jornada das jovens: estudo, trabalho e casa/filhos(as), e a imposição pelos meios de comunicação de um único padrão de beleza feminina: branco, alto e anoréxico.

¹ Esse constituiu-se como número relevante uma vez que houve pouco apoio financeiro para a realização do encontro, que foi adiado várias vezes, e as próprias jovens tiveram que arcar com suas despesas de transporte.

Pelo direito à diferença

A década de 1960 é um período de ebulição de diferentes movimentos sociais, inclusive aqueles em defesa dos direitos dos grupos chamados de “minorias”. Esses movimentos ampliam o campo político, sendo capazes de transformar questões que, até então, eram consideradas individuais em questões coletivas. Mostram que, para além da exploração existente nas relações de trabalho, outras formas de opressão co-existem em nossa sociedade, como por exemplo, aquelas de sexo e raça (SANTOS, 2005).

Nesse contexto, têm início as discussões sobre políticas de identidades, dentre elas a questão da mulher. As feministas, que apesar de questionadas pelo consenso marxista ortodoxo por pretensamente desviarem a atenção da luta de classes, possibilitaram mudanças efetivas nas condições de vida de muitas cidadãs, e também de muitos cidadãos. Assim, o feminismo demonstra a opressão sofrida pelas mulheres e adquire legitimidade enquanto movimento social.

Segundo Melucci (2001: 209), apesar de serem vistos externamente como um fenômeno coletivo único, os diferentes movimentos sociais, inclusive o feminismo, no seu interior contêm muitos significados, formas de ação, modos de organização muito diferenciados. No livro *Uma história do feminismo no Brasil*, Pinto (2003) lembra que movimento em questão tem sido fragmentado por natureza, com múltiplas manifestações, objetivos e pretensões, com momentos unitários efêmeros e objetivos muito específicos.

Por exemplo, logo se percebe que o termo mulheres, mesmo sendo utilizado no plural, não necessariamente denota uma experiência comum a todas, pois nos diferentes contextos históricos essa identidade estabelece intersecções com outras identidades: raciais, classistas, étnicas, regionais (BUTLER, 2003). No entanto, as experiências que vinham sendo generalizadas e validadas eram aquelas das mulheres brancas, de classe média, heterossexuais.

Dessa forma, inicia-se um processo que Biondi (2000) chama de “colocar hífen”, ou seja, buscando legitimar outras identidades que não eram visíveis ou reconhecidas dentro do movimento, muitas mulheres passaram, então, a identificar-se como feminista-negra, feminista-lésbica, feminista-proletária, trazendo novas questões e afirmando as múltiplas identidades que precisavam ser contempladas dentro do movimento. No Brasil esse processo iniciou-se nos anos de 1980, com as mulheres negras e lésbicas.

Nos anos de 1990, observa-se uma intensificação dessa tendência. Pinto (2003) indica, por exemplo, a segmentação das lutas por meio das inúmeras ONG feministas espalhadas pelo país, com recursos e objetivos muito distintos. Ela cita o caso daquelas filiadas à Associação Brasileira de ONG (Abong), dentre as quais

se encontram organizações voltadas para mulheres rurais, portadoras de HIV, parlamentares, negras, prostitutas etc. Apesar de parte dessa fragmentação se dever à dinâmica do universo das ONG, ela reflete as diferentes formas que o feminismo assumiu nesse período, ainda como desdobramento da crítica ao feminismo excessivamente branco, classe média, intelectual, heterossexual.

A partir do resgate feito por Biondi e por Pinto, nota-se que, mesmo que muitas jovens participassem, ou talvez por isso mesmo, não havia o reconhecimento da identidade múltipla feminista-jovem e que tal reconhecimento não era uma demanda apresentada pelas jovens naquele momento.

Então, até a última década não era possível se falar nessa múltipla identidade, pois, de acordo com MELUCCI (2004:44), é difícil falar de identidade de um grupo (ou indivíduo), sem referir-se a três características: a continuidade do sujeito, independentemente das variações no tempo e das adaptações ao ambiente; a delimitação desse sujeito em relação aos outros; e a capacidade de reconhecer-se e ser reconhecido.

Jovens Feministas

A literatura latino-americana sobre políticas de juventude indica que ao longo das últimas décadas essas têm sido marcadas por diferentes concepções a respeito desse grupo. Essas concepções começam com o entendimento da juventude como um período preparatório, passam pela percepção dessa como uma etapa problemática e, só muito recentemente, a partir de meados da década dos anos 1990, passa a ser vista como sujeito de direitos, com necessidades, potencialidades e demandas singulares, mesmo que as concepções anteriores não tenham sido plenamente superadas.

A partir dessa nova abordagem, as questões referentes à condição juvenil começam a adquirir relevância, os debates sobre juventude, principalmente relativas a políticas públicas, ganham visibilidade envolvendo diversos atores, em diferentes arenas públicas.

Nos movimentos sociais não foi diferente. Mesmo tendo contado ao longo de suas histórias com a participação de sucessivas gerações de jovens, só nos últimos anos a juventude passou a reivindicar no interior deles espaços específicos de discussão e pautas também específicas (ABRAMO e LÉON, 2005: 27), o que não significa que essa identidade seja acionada apenas nesse contexto. Provavelmente, essas demandas são possíveis de serem elaboradas nesse período por estarem inseridas em um contexto histórico em que a identidade jovem ganha maior legitimidade social, o que pode ser verificado, por exemplo, através das inúmeras políticas de juventude em desenvolvimento nos últimos anos. No

cenário brasileiro, destaca-se em 2005, o lançamento da Política Nacional de Juventude², formada pela criação do ProJovem – Programa de Inclusão de Jovens; da Secretaria e do Conselho Nacional de Juventude. Mais recentemente, em abril de 2008, registra-se a realização da I Conferência Nacional de Políticas Públicas de Juventude.

Nos anos de 1990, assim como boa parte dos movimentos sociais, o feminismo sofreu certo retraimento, que teve como uma de suas características a falta de renovação do movimento, marcada pelo raro ingresso de jovens militantes. Aparentemente, no Brasil, não houve interesse das jovens em se aproximar do movimento, tampouco parece ter havido uma preocupação das feministas, pelo menos que se revertesse em algum tipo de ação, de conquistar as novas gerações. Um exemplo disto pode ser encontrado na entrevista publicada no Jornal da Cidadania (nº 133, mar/abr de 2005) com Nalu Faria, coordenadora nacional da Marcha Mundial das Mulheres, que afirma: “Foi em 2002 que a participação de mulheres jovens (na Marcha) se intensificou, sem fazermos muito esforço.”

Conforme sinaliza Abramo (2007), a visibilidade social da juventude nos anos 90 está relacionada a diversos tipos de ações individuais e coletivas, porém a maior parte dessas ações continua sendo associada pelo senso comum aos traços do individualismo, da violência, do desregramento e do desvio. Um exemplo dessa visão é a forma como os meios de comunicação têm apresentado a juventude. Com exceção dos produtos midiáticos voltados para esse público, quando os(as) jovens, principalmente se pobres, são assunto dos cadernos ou programas voltados para os(as) adultos(as), no noticiário, em matérias analíticas e editoriais, é recorrente que estejam relacionados(as) a problemas sociais, como violência, crime, exploração sexual, drogadição ou às medidas para enfrentar tais problemas.

As principais lideranças do feminismo de hoje iniciaram sua militância na década de 1970, marcada como anos de efervescência do movimento e de uma atuação política mais intensa da juventude e da sociedade em geral. Tendo como referência de atuação juvenil nesse período, talvez algumas delas tendam a comparar a atual geração de juventude com aquela do “seu tempo”, possivelmente compartilhando e reforçando as negativas representações quanto à juventude contemporânea citadas acima.

Dessa forma, além de desconsiderar que esse é outro momento histórico, político e social, essa posição revela também que estão sendo desconsideradas formas de participação não convencionais, como grupos culturais, artísticos e religiosos, através das quais é possível verificar uma ampliação dos interesses e práticas

² Consultar <http://www.juventude.gov.br/>

coletivas juvenis (DAYRELL e CARRANO, 2006). Um exemplo significativo de mobilização juvenil recente foi a grande quantidade de jovens que participaram das diferentes edições do Fórum Social Mundial, realizadas em Porto Alegre/RS.

Por outro lado, apesar das jovens de hoje reconhecerem que muitos dos direitos que gozam atualmente são frutos da luta das feministas em outras décadas, também parecem não ter se interessado pelo movimento. Pode ter contribuído para isto a falsa idéia prevalecente na sociedade brasileira de que os direitos das mulheres foram todos conquistados por ocasião da Constituição de 1988, tornando-se, dessa forma, desnecessária a continuidade do movimento.

Outra possibilidade é que as jovens tenham acreditado nas representações vigentes no senso comum, que apresentam o feminismo como “o machismo ao contrário”, isto é, um movimento que pretende que as mulheres sejam as opressoras dos homens ou de mulheres que querem ser homens e não uma luta por equidade de direitos; ou então, como um movimento formado por mulheres mal-amadas, histéricas, feias e/ou lésbicas, características às quais elas não querem ser associadas.

Além das entrevistas realizadas confirmarem essa última possibilidade, Souza (2006) constata esse estigma junto às jovens do Melanina, um grupo de hip hop do Rio de Janeiro, que fazem questão de se afirmar femininas e não feministas, pois não querem ser vistas como um grupo de mulheres que discrimina ou que não gosta de homens.

Essas representações sobre o feminismo e suas militantes, compartilhadas não só pelas jovens, mas também por boa parte da população, foi construída ao longo da história, com participação de vários setores da sociedade, inclusive de alguns considerados progressistas. Um exemplo disto é O Pasquim, jornal alternativo publicado a partir de 1969, que teve seu auge na metade dos anos 1970. Segundo SOIHET (2005), apesar de inspirado na contra-cultura norte-americana e voltado para o combate ao autoritarismo nacional, inúmeras vezes esse impresso assumiu postura misógina, ridicularizando feministas e desqualificando suas reivindicações.

Outro exemplo mais recente de como essas representações do feminismo se apresentam é a identificação, pela grande mídia brasileira, de Tati Quebra Barraco – cantora de funk – como feminista por cantar músicas do tipo Tapinha Nada, que traz versos como “Tapinha nada, nu meu homi eu dou porrada”. (FERNANDES E GRANATO, 2007). Nesse caso, reforçando a idéia de feminismo como “machismo ao contrário”, como se a proposta fosse que as mulheres deixassem de apanhar para passar a bater nos homens.

A partir dos últimos anos da década de 1990, percebe-se a aproximação de algumas jovens mulheres às várias correntes do feminismo. O que talvez tenha sido motivado pela constatação de que, na prática, muitos dos direitos garantidos na lei não se concretizaram de fato para grande parte das mulheres, basta ver os índices atuais de empobrecimento feminino, violência contra mulher, desigualdade de remuneração no mercado de trabalho, pouca representação política, entre outros.

Essa reaproximação da juventude ao movimento feminista que vem ocorrendo torna-se ainda mais relevante se considerarmos que, apesar dos avanços fundamentais obtidos pelo feminismo nos campos jurídico e político formal, o movimento parece não ter sido capaz de promover mudanças suficientes no que se refere às relações de gênero entre jovens e políticas educacionais que colaborem para questionar as representações sociais tradicionais sobre as mulheres (CASTRO, 2004). Por exemplo, a observação sobre os dados quantitativos e qualitativos sobre saúde reprodutiva (gravidez, aborto, uso de métodos contraceptivos, etc)³, ou violência sexista junto às jovens permite verificar que as relações desiguais de gênero ainda as coloca em lugar de submissão aos interesses e desejos dos homens. Ou seja, as conquistas históricas do feminismo em relação ao próprio corpo e aos direitos sexuais e direitos reprodutivos não estão sendo plenamente incorporados e usufruídos pelas novas gerações, o que indica também uma ausência de ações do movimento voltadas para esse público.

Uma nova múltipla identidade

Bourdieu (2004: 204) afirma que os(as) jovens são “aqueles que chegam ao campo sem capital”, ou, de outra forma, sem os atributos valorizados pela maioria dos grupos. No feminismo não é diferente. As jovens militantes não possuem uma longa vivência ou um profundo conhecimento do movimento, nem representam instituições ou têm títulos que as legitimem. E, mesmo que possuíssem, dificilmente seriam suficientes para disputar com aquelas que têm a experiência de décadas de militância. Assim, as relações de poder nesse campo são bastante desiguais, o que torna a inserção dessas jovens no movimento um desafio ainda maior.

A participação política das jovens tem se constituído em um grande desafio, pois elas não encontram muito espaço nem nos movimentos juvenis, nem no movimento feminista. No primeiro, é possível observar que muitas jovens acabaram

³ Um exemplo são os resultados da Pesquisa GRAVAD (Gravidez na adolescência: estudo multicêntrico sobre jovens, sexualidade e reprodução no Brasil) realizado por: Programa em Gênero, Sexualidade e Saúde do IMS/UERJ, Programa de Estudos em Gênero e Saúde do ISC/UFBA e Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde da UFRGS.

ocupando o mesmo lugar que tradicionalmente as mulheres têm ocupado nas diferentes formas de organização social, ou seja, na base ou no trabalho operacional, distantes das instâncias de poder e de representação (ARAÚJO, 2001), situação que vem se alterando lentamente.

Já no movimento feminista, aquelas que se aproximaram ficaram por muito tempo à margem, pois mesmo que por vezes fossem percebidas como herdeiras do legado do movimento, em geral, eram vistas como inexperientes demais para serem escutadas, condição que só seria alterada pela ausência das “feministas históricas”.

Através da observação e das entrevistas realizadas, é possível perceber diferentes percepções acerca das relações intergeracionais no movimento feminista do Rio de Janeiro.

Entre as quatro jovens entrevistadas, com idades entre 22 e 28 anos, todas do Rio de Janeiro, apenas uma nega haver conflitos intergeracionais no movimento e a necessidade de coletivos de jovens feministas, além de considerar um avanço da sua corrente dentro do movimento “ter reaglutinado todo mundo numa coisa só”, em oposição à fragmentação, afirmação das múltiplas identidades, ocorrida no movimento em épocas anteriores. Cabe registrar que essa última afirmação lembra o argumento utilizado pelos marxistas ortodoxos para não reconhecer o feminismo, que segundo eles fragmentava e enfraquecia a luta mais importante, ou seja, a luta de classes. Para essa mesma jovem, existe no feminismo uma relação de troca entre as gerações, onde “é importante a nossa participação, das mais jovens junto com as mais velhas, a troca e o que sai de resposta cultural através disso, em forma de manifestação, seja em esquete, seja em batucada.”

Nessa última afirmação encontramos um ponto de contato dessa com outras jovens entrevistadas, isto é, a percepção de que o papel destinado às jovens no feminismo é aquele de promover novas formas de expressão, de preferência animadas, coloridas e ousadas. Nesse caso poderíamos incluir a batucada, o estêncil, o lambe-lambe, as esquetes ou a pichação crítica, que denotam a reprodução de um estereótipo de juventude associado a festa, barulho e transgressão. A diferença entre a jovem acima citada e as outras entrevistadas é que as últimas são críticas a esse lugar que lhes é destinado, querem estar aí sim, mas também em outros espaços, como outra jovem explicita:

“Quando a gente vai tentar fazer alguma coisa pra estar no espaço, pra você batucar, pra você colocar energia, pra você pular, beleza, é isso, as jovens são legais pra isso. Agora pra coordenar o ato, pra ter espaço no microfone, pra qualquer outra ação, que seja estar de frente, a gente vai sendo podada, mesmo quando você já está há muito tempo”.

As falas dessas duas jovens entrevistadas faz lembrar Bourdieu (1983), segundo o qual os conflitos “são evitados durante o tempo em que os velhos conseguem regular o tempo de ascensão dos mais novos”. Ou seja, é possível que a primeira não identifique os conflitos intergeracionais por não vivê-los, uma vez que parece atuar, sem maiores questionamentos, dentro do limite que lhe foi dado pelas adultas, diferente da segunda, que não está satisfeita com esse lugar.

Questionada sobre como é ser jovem no movimento feminista, a segunda entrevistada responde:

“Na verdade, tem duas questões. Se você é jovem e recém-chegada ou se você é jovem e já tá batida. A diferença começa por aí. Se você é jovem e recém-chegada, você é tirada, ‘ah, tá falando besteira’, não te dão muito ouvido, ‘mal chegou já está querendo cantar de galo’. E se você é jovem, mas está militando há muito tempo, você ainda recebe umas podadas, mas com mais sutilezas.”

Essa afirmação, assim como a última parte da citação anterior, responde em parte a uma pergunta recorrente: o “problema” é ser jovem ou ser recém-chegada ao movimento? Pelas citações acima, poderia se dizer que a questão central é a idade e que o fator tempo de movimento tem implicação apenas na forma como os limites são colocados. Outro dado interessante para essa reflexão é registrar que, pelas observações e conversas informais realizadas em virtude da pesquisa, é possível perceber que a maior parte das jovens, quando chegam ao feminismo, já têm um histórico de participação em outros espaços políticos, tais como movimento estudantil, partido político, movimento negro, pastoral de juventude, ONGs, entre outros, isto é, já não são mais tão inexperientes assim.

A terceira entrevistada apresenta outra experiência. Primeiro ela destaca que as pautas feministas não apresentavam um recorte geracional, para isso cita como exemplo documentos das conferências de direitos humanos e de políticas para mulheres⁴. Depois reconhece sempre ter tido uma boa relação com as mais velhas, que tinham uma ação para com ela de “passar o bastão”, o que se concretizava muitas vezes através da indicação para representá-las em alguns eventos, o que não deixou de causar estranhamento, principalmente em espaços onde a jovem não era conhecida, pois “em geral, quando você vai lá, num evento, num congresso, estão todas lá, aquelas feministas consagradas, em geral, mais velhas, catedráticas, é difícil você vê uma jovem numa mesa dessas”.

⁴ Comparando o I Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (2004) com o II Plano (2008), fica evidente o quanto o enfrentamento das desigualdades geracionais ganhou destaque nos últimos anos. Praticamente inexistente no primeiro documento, aparece como um capítulo específico no segundo e várias referências nele como um todo.

Para melhor compreender o lugar diferente ocupado por essa jovem, talvez seja interessante reconstituir seu percurso até o feminismo. É a mais velha das entrevistadas, 28 anos, se aproximou do feminismo através de uma consultoria para um projeto de uma organização não governamental feminista voltado para jovens, quando já era militante no campo dos direitos humanos e formada em Direito. Ou seja, o primeiro contato dela com o movimento e com as feministas mais velhas foi a partir de uma relação profissional.

Por outro lado, a mesma jovem lembra também que:

“A gente vê muitas jovens feministas que se sentem usadas pelas feministas mais velhas. Como é que o feminismo usa a juventude, né? Às vezes dão pra gente sempre o mesmo papel. ‘Ah! Elas são jovens, então bota elas pra puxar uma passeata, elas são mais animadas, bota elas lá na frente, elas vão batendo panela.’ Sempre aquelas coisas que elas já estão cansadas de fazer.”

A quarta entrevistada, que se identifica como jovem feminista negra, considera importante a afirmação identitária, mas acredita que, às vezes, as jovens exageram nas críticas, desqualificando conceitos, lutas e conquistas que as feministas adultas construíram, o que em alguns casos acaba inviabilizando o diálogo intergeracional. Por outro lado, sinaliza as dificuldades apresentadas também da parte das feministas adultas, que até se propõem a conversar com uma jovem, “desde que seja a fulana”, ou seja, uma jovem que elas escolheram.

Com forte referência nas culturas africanas, ela também traz para discussão a dimensão do respeito aos mais velhos, do seu lugar de saber, o que é muito valorizado nessas culturas e oferece outros contornos às discussões geracionais. O que, entretanto, não a impede de perceber as dificuldades das jovens em se afirmar no movimento, que muitas vezes precisam mostrar a que veio para ter o mínimo de credibilidade para assumir alguns lugares, de preferência aqueles permitidos pelas lideranças adultas do movimento. Por exemplo, uma jovem pode ser considerada muito nova para ocupar uma determinada posição dentro do movimento, mas em outros espaços, em que é valorizada a participação juvenil, a mesma jovem se torna boa o suficiente para representar o movimento.

Um aspecto da luta das jovens feministas que essa entrevistada afirma valorizar é o fato delas assumirem algumas questões que as organizações das feministas adultas não deram a devida importância, citando como exemplo o turismo sexual, que afeta diretamente o segmento juvenil. Por outro lado, segundo ela, há “uma apropriação dessas organizações do tema de juventude sem nenhum debate”, o que mais uma vez indica uma relação conveniente por parte das adultas.

Por fim, um aspecto observado ao longo da pesquisa é a raridade de encontros que promovam um diálogo mais permanente e amistoso entre jovens e adultas dentro do movimento. Nos espaços gerais muitas vezes se tem a impressão de que apesar desses segmentos se falarem, pouco se escutam.

O número de jovens entrevistadas é muito pequeno e o período observado muito breve para poder dizer que as impressões aqui registradas representam todo o universo das jovens feministas do Rio de Janeiro. Mas, possivelmente, essas permitem refletir e iniciar um panorama de como estão se dando as relações intergeracionais no feminismo, a dimensão que isso tem para a permanência dessas militantes e a continuidade de um movimento que já avançou muito, mas que ainda tem várias outras conquistas a serem feitas e efetivadas no cotidiano das mulheres do mundo.

Referências Bibliográficas

- ABRAMO, Helena Wendel e LÉON, Oscar Dávila. Juventude e Adolescência no Brasil: referências conceituais. São Paulo: Ação Educativa, 2005.
- _____. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. In: Juventude e Contemporaneidade. Brasília : Unesco, MEC, ANPEd, 2007.
- ARAÚJO, Clara. Construindo novas estratégias, buscando novos espaços políticos – as mulheres e as demandas por presença. In: PUPPIN, Andréa e MURARO, Rose Marie. Mulher, gênero e sociedade. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Faperj, 2001.
- BIONDI, Liz. Focalizar as Políticas de Identidade. In: Cidadania e Feminismo. São Paulo: sem editora, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. A juventude é apenas uma palavra. In: Questões de Sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- _____. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BUTLER, Judith P. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CASTRO, Mary Garcia. Políticas públicas por identidades e de ações afirmativas: acesando gênero e raça, na classe, focalizando juventudes. In: NOVAES, Regina e VANNUCCHI, Paulo (orgs.). Juventude e Sociedade: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- DAYRELL, Juarez e CARRANO, Paulo César. Jovens no Brasil: difíceis travessias de fim de século e promessas de um outro mundo. UFF: Observatório Jovem do Rio de Janeiro, Internet: http://www.uff.br/obsjovem/mambo/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=20&Itemid=32, 11/09/06.
- FERNANDES, Nelito e GRANATO, Alice. Mulherada de respeito. Internet: <http://revistae-poca.globo.com/Epoca/0,,EPT1106781-1661,00.html>, 28/12/07.
- MELUCCI, Alberto. A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. O Jogo do Eu. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- PINTO, Céli Regina. Uma história do feminismo no Brasil. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.
- PORTELLA, Ana Paula e GOUVEIA, Taciana. Idéias e dinâmicas para trabalhar com gênero. Recife: SOS Corpo, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2005.

SOIHET, Rachel. Zombaria como arma antifeminista: instrumento conservador entre libertários. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 3, 2005.

SOUZA, Patrícia Lânes Araújo de. *Em busca da auto-estima: interseções entre gênero, raça e classe na trajetória do grupo Melanina*. Dissertação de Mestrado. Orientação: Regina Reyes Novaes. PPGSA/ IFCS/ UFRJ, 2006.

Página eletrônica consultada:

10º Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe. Internet: www.10feminista.org.br, 10/09/2006.

El feminismo latinoamericano como agente regional en el diálogo internacional sobre los derechos humanos

María Silvana Sciortino
27 años - Argentina
MENCIÓN

“Mi postura siempre fue así, de pelear y luchar contra los poderes políticos, no pelearnos entre nosotros(a)s. Todas estas mujeres blancas que están a nuestra par, las fortalezco y les pido desde mi profundo sentimiento indígena que se esfuercen y nos acompañen por más que no tengamos la misma cultura. Pero necesitamos de ustedes para seguir esta lucha. Porque nosotros(a)s no podemos solas, seamos sinceras (...)”¹

La construcción y la defensa de los derechos de las mujeres ha implicado una crítica transformadora al contexto más amplio de los derechos humanos. Uno de los trabajos centrales del siglo XX que cuestiona el universal como categoría monolítica y excluyente de gran parte de la población humana es *El Segundo Sexo*. Su autora Simone de Beauvoir, analiza la forma en que la mujer es definida por el varón en relación a él y no en sí misma como un ser autónomo. La humanidad, sostiene Beauvoir, es masculina. En sus palabras: “La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre [=varón], y no éste con relación a ella, la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto, ella lo Otro.” (de Beauvoir. 2005:18) Esta Humanidad masculina, este Sujeto universal del cual las mujeres son excluidas, expresa una falacia conocida con el nombre de *pars pro toto*. Esto ocurre cuando una parte se hace pasar por el todo. Se habla en nombre de toda la humanidad al mismo tiempo que se deja fuera de dicho concepto a la mitad de los seres humanos que realmente la conforman. Este tipo de señalamientos, en el marco del reclamo de derechos, ya habían sido formulados por pensadoras como Olimpia De Gouges en “La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana” (1791) o en la “Vindicación de los derechos de la Mujer” de Mary Wollstonecraft (1792). El carácter sexista y etnocéntrico del universal ha sido y viene siendo uno de los debates centrales en la revisión de los derechos humanos.

¹ Palabras pronunciadas por una compañera de la comunidad Qom en el marco del taller “Mujeres y Pueblos originarios” en el XXII Encuentro Nacional de Mujeres, Córdoba, 2007. Más sobre estos encuentros en cita 4.

El objetivo del siguiente ensayo consiste en reflexionar sobre la implementación de los derechos humanos de las mujeres en contextos culturales diversos. De esta manera, construir una crítica feminista que, junto a la denuncia al androcentrismo constitutivo de los derechos humanos, permanezca alerta también al carácter etnocéntrico de determinadas formulaciones normativas. Puntualmente una pregunta atraviesa este trabajo, la misma es retomada de la compilación “Derechos Humanos de la mujer. Perspectivas nacionales e internacionales”, Rebecca Cook, que en el capítulo primero, transcribe uno de los tantos ejes que conforman el debate respecto a los derechos internacionales. El cuestionamiento es el siguiente, “¿Cómo legitimar los derechos humanos en sociedades radicalmente distintas sin sucumbir ya sea al universalismo o a la parálisis del relativismo cultural?” (Cook, R 1997:7) La discusión que pretendo presentar a continuación despliega esta pregunta.

En primer lugar, el trabajo presenta una propuesta para la implementación de los derechos humanos en contextos culturalmente diversos. La misma apuesta a la revisión del sistema normativo internacional a partir del diálogo entre agentes locales y regionales. Feministas de diferentes regiones vienen dialogando y trabajando en la consolidación de los derechos humanos de las mujeres.

Muchos han sido los avances. Desde mi punto de vista, uno de los desafíos emergentes consiste en articular la crítica feminista en un diálogo intercultural. Para lo cual, como sostengo a continuación, el feminismo latinoamericano en tanto que agente regional, debería fomentar los debates locales entre mujeres de culturas diversas. De esta forma, reformular aspectos del sistema normativo internacional que continúan excluyendo y silenciando a diversos sectores de mujeres.

En segundo lugar, el ensayo resalta la necesidad de interacción continua entre las formulaciones normativas internacionales y los denominados derechos consuetudinarios. Siempre y cuando estos últimos sean sometidos a la crítica feminista, la cual propondré debe construirse desde una alianza que contenga y refleje la diversidad de prácticas y cosmovisiones propias de las mujeres latinoamericanas.

Concretamente, ambas cuestiones serán referidas a las tareas de investigación que desempeño como becaria de investigación; pero también a los lazos que el activismo me ha permitido tejer con feministas y mujeres indígenas. Ellas son las protagonistas. Mi intención es aportar una mirada actual del estado de vinculación que se viene dando entre las feministas y las referentes indígenas en mi país.

El consenso entre culturas como garante de los derechos de las mujeres

El interés en este trabajo, siguiendo a Abdulahi An-Na'im, consiste en dar un paso adelante en la comprensión formalista de las obligaciones jurídicas internacionales, con el fin de buscar consenso y compromiso en la revisión e implementación

de los derechos humanos. El reconocimiento político de la diversidad cultural es un avance de suma importancia, que trabajado cautelosamente permite evitar políticas etnocéntricas que tiendan a destruir la riqueza que aporta la multiplicidad de visiones del mundo. El peligro es el borde filoso que amenaza con la caída en un relativismo cultural, que oculto tras la máscara de la aceptación de lo diverso y el respeto a la multiculturalidad, avala la reproducción de ciertas prácticas que se interponen al marco más amplio de respeto de los derechos humanos.

An-Na'im define a la cultura como fuente primaria de los sistemas normativos y como contexto en el cual tales normas se interpretan e implementan. En este sentido la discusión en torno a la legitimidad cultural de los derechos internacionales es fundamental para la implementación práctica de un régimen dado de derechos humanos. En una gran cantidad de culturas esto implica el encuentro de dos sistemas normativos, uno de los cuales en muchos sentidos puede ser inconsistente con los valores culturales e institucionales particulares de esta cultura.

El autor propone que el sistema actual de normas de derechos humanos internacionalmente reconocido debería aplicarse en todo el mundo, siendo aceptado como legítimo por las principales tradiciones culturales del mundo. Ahora bien, cómo avanzar en la aspiración de un sistema internacional que logre legitimidad cultural universal. Para el autor únicamente puede estar fundamentado en un "consenso" moral y político "entrecruzado" con las principales tradiciones culturales del mundo. "[...] la relación entre la cultura local y las normas internacionales de derechos humanos debe ser percibida como un esfuerzo global, genuino y recíproco". (An-Na'im, A. A. 1997:174)

Un camino posible consistiría, según An-Na'im, en partir del sistema internacional de derecho e instituciones de derechos humanos que ya disponemos. Desde ahí, apuntar hacia la búsqueda de legitimidad y afianzamiento de las normas de este sistema ya establecido, al interior de la variedad de tradiciones culturales del mundo. "En otras palabras, las normas del sistema internacional deben ser validadas en términos de los valores e instituciones de cada cultura, y también en términos de los valores que son compartidos o similares entre todas las culturas." (An-Na'im, A. A. 1997:175)

¿Cómo lograrlo?. El autor propone lo que denomina "discurso interno", es decir en el marco de cada cultura y el "diálogo intercultural", entre las distintas tradiciones culturales del mundo. Por medio del discurso interno los proponentes de un derecho humano internacionalmente reconocido buscan justificar y legitimar ese derecho en términos de su propia cultura. Este discurso puede explorar caminos para confrontar y desacreditar las prácticas discriminatorias. A la par de estos debates internos, existe una dimensión externa del proceso, los actores exteriores pueden influir sobre el proceso de discurso interno a través del diálogo intercultural. "Sin embargo, es crucial que el apoyo y la influencia externa se den en formas que no menoscaben sino que fortalezcan la integridad y eficacia del discurso interno." (An-Na'im, A. A. 1997:179)

Abdulahi An-Na'im reflexiona en torno a la responsabilidad del Estado de lograr que su derecho y sus prácticas internas correspondan con sus obligaciones según el derecho internacional de proteger y promover los derechos humanos. "Aún suponiendo la existencia de la obligación (del Estado] de erradicar estas prácticas con base en los derechos humanos internacionalmente reconocidos, pueden presentarse problemas de implementación. (...) Incluso si existe la voluntad política de actuar, puede no ser fácil para un gobierno ejercer influencia sobre las raíces socioculturales de estas prácticas." (An-Na'im, A. A 1997:171)

La lógica subyacente de las leyes internas puede ser lo suficientemente fuerte como para eliminar o negar los esfuerzos del Estado por cambiar o reglamentar las prácticas consuetudinarias en cuestión. Es hacia esta lógica que debe apuntar la construcción de un discurso interno cuyo objetivo sea lograr la correspondencia del sistema normativo internacional con las leyes a nivel local. Si no hay un cambio en ese sentido, por más que desde el Estado se lleven adelante políticas que se dirijan a lograr correspondencia con el derecho internacional, las prácticas religiosas o consuetudinarias pueden persistir extraoficialmente.

En contextos reticentes a respetar los derechos de las mujeres, es de suma necesidad la ejecución de estrategias para la legitimación cultural de los mismos. La propuesta de An-Na'im sobre la implementación de un discurso interno podría ser, en mi opinión, un camino propicio. El esfuerzo por cambiar las leyes religiosas y consuetudinarias de conformidad con el derecho internacional de los derechos humanos debe buscar persuadir a la gente de la validez y utilidad del cambio. "Esa persuasión debe estar fundamentada en una comprensión completa y realista de la lógica o autoridad de estas leyes." (An-Na'im, A. 1997:177)

El Estado debería propiciar el discurso interno, siendo él mismo un agente que inste por la transformación de leyes internas que violen los derechos humanos. En palabras de Rita Segato, el rol del Estado tendrá que ser el de supervisar, mediar e interceder para garantizar que el proceso interno de deliberación pueda ocurrir libremente, sin abuso por parte de los sectores más poderosos de la sociedad. (Segato, R 2007:10) Pensar el Estado como un "meta-agente" del discurso interno, que reúna distintos tipos de movimientos, organizaciones, comunidades, pueblos en continuo diálogo, implica repensar la conformación misma del Estado. El movimiento feminista en América Latina, vertebrado por distintos posicionamientos, es un agente indispensable para conformar el tipo de diálogo que propone An-Na'im. En especial, para revisar las tensiones que suelen establecerse entre los derechos de las mujeres y los derechos culturales.

Ciertamente acuerdo con An-Na'im sobre la necesidad de transformar las leyes internas que no correspondan o no permitan la implementación de los derechos humanos internacionales y en particular los de las mujeres. De la misma manera, creo necesario destacar que en muchas oportunidades los derechos consuetu-

dinarios pueden funcionar como herramientas de evaluación y reformulación de los derechos humanos. Es decir, como controles ante formulaciones normativas etnocéntricas en el marco de la construcción de los derechos humanos.

Antes de continuar, considero acertado ofrecer una definición de derecho consuetudinario. Siguiendo a Xavier Albó, se entienden las normas y las prácticas basadas en los “usos y costumbres” propios de cada pueblo y cultura en un lugar y momento dado. (Albó, X 2000:1) Entre los caracteres constitutivos se reconoce, su flexibilidad en el tiempo y espacio y su permanente apertura a influencias ajenas. La oralidad es la base de la plasticidad y adaptabilidad permanente de todo el sistema. A diferencia del derecho positivo, el consuetudinario, no es una norma fija de carácter definitivo que exige un pesado procedimiento para ser modificado. Este aspecto lo distancia, en mi opinión, positivamente del derecho oficial. La flexibilidad y la apertura del derecho consuetudinario pueden facilitar el proceso de articulación entre derecho jurídico y consuetudinario en el sentido que aportan, a un sistema rígido y reacio al cambio, sus estrategias y mecanismos volviéndolo más dinámico.

Xavier Albó remarca también que el derecho consuetudinario no es automáticamente equitativo, sobre todo resalta el sesgo que suele reflejar a favor de los varones, “(...) particularmente en toda la esfera de la actividad pública, desde la asamblea comunal o intercomunal hasta los mecanismos de representación hacia afuera”. (Albó, X. 1998:7) El androcentrismo, es una dolencia compartida con los sistemas normativos internacionales². En mi opinión, esta deficiencia compartida por ambos sistemas normativos podría ser resignificada en trabajo conjunto entre los agentes locales y globales respecto a la implementación y garantía de los derechos de las mujeres.

Las feministas se ocupan intensamente de denunciar las prácticas culturales que violan los derechos de las mujeres. Siempre en la búsqueda de que los derechos humanos de las mismas sean garantizados. En este camino la crítica feminista debería fortalecerse con el trabajo en contextos locales. Un marco metodológico válido para conseguirlo podría ser, lo que en Antropología se denomina, “trabajo etnográfico”³. Creo que esta experiencia permitiría la empatía entre mujeres de

² “Los derechos humanos internacionales y los instrumentos legales que los protegen fueron desarrollados principalmente por hombres en un mundo con orientación masculina. No han sido interpretados en una forma sensible al género que responda a las experiencias de injusticias vividas por las mujeres. Se requiere una caracterización de los derechos humanos internacionales para que los derechos humanos específicos de la mujer no sean marginales, y para que la aplicación de tales derechos se convierta en parte de la agenda central del trabajo por los derechos humanos. (Cook, R. 1997:9)

³ La elección de un marco teórico-metodológico define nuestro posicionamiento como investigadoras. El método etnográfico permitir establecer un tipo de conocimiento que se construye correlativamente, es decir desde la confrontación con los saberes de otras mujeres. El aporte antropológico que implicó la extensión de este método a otras disciplinas, consistió principalmente en poder correr la mirada etno y sociocéntrica del investigador/a hacia estructuras y lógicas de conocimiento diferentes, que comenzaron a interpelar los propios conocimientos del investigador/a.

culturas diversas. Vínculos de este tipo abren el diálogo en pos de la construcción de instrumentos garantes de los derechos de las mujeres a partir de mecanismos establecidos directamente por ellas.

Precisamente, el trabajo conjunto en contextos culturales concretos facilita el reconocimiento de los derechos que son particularmente violados en esa localidad. Pero también permite hacer visible dinámicas normativas internas de la comunidad, las cuales pueden convertirse en mecanismos de control del cumplimiento de derechos. De esta manera, se aprovecha el conocimiento que las mujeres poseen de las leyes internas de sus comunidades evitando imposiciones normativas. El mismo sistema de normas comunal actuaría como fuente primaria desde donde pensar las soluciones; y como órgano al cual apelar, por lo menos en primera instancia. Si este tipo de debates entre mujeres puede establecerse positivamente, el mismo deviene en consenso cultural sobre las revisiones, modificaciones en el sistema normativo interno en pos de la correspondencia con el derecho internacional de las mujeres.

Un primer paso: el diálogo entre feministas y mujeres de los Pueblos originarios

La diversidad como derecho humano ha reubicado a la cultura como emblema del reconocimiento político. En este sentido, los Pueblos indígenas se vuelven sujetos del derecho internacional, esta situación puede entenderse acompañada en sus inicios, de sucesos tales como la aprobación del Convenio 169 de la OIT en 1989; la preparación del Borrador de la Declaración Universal de los Derechos Indígenas de las Naciones Unidas y otros marcos legales que acompañan las movilizaciones y demandas indígenas a nivel global. (Briones, C. 2005:14) La diversidad se convierte en un elemento a gestionar dando lugar a una gran variedad de organismos internacionales, ONG, agencias multilaterales, las cuales han adquirido protagonismo en las luchas por el reconocimiento cultural. El espacio de disputa excede el plano nacional, las alianzas entre comunidades indígenas alcanzan dimensiones supra-nacionales.

La irrupción de los Pueblos indígenas en el espacio público es el telón de fondo que permite analizar el papel protagónico que algunas de las mujeres o grupos de mujeres indígenas, han tomado como referentes dentro de los movimientos etno-políticos en América Latina. La manera en que estas mujeres se han organizado toma diferentes formas: ya sea a nivel de alianzas supra-nacionales tales como el Enlace Continental de Mujeres Indígenas; a nivel nacional (taller Mujeres y Pueblos Originarios en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres); a nivel provincial (Encuentro Provincial de Mujeres Indígenas, Jujuy, 2006); a nivel panétnico (Grupos de mujeres integrantes de La Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina-ONPIA-)

Para analizar los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas, acordando con Rosalva Aída Hernández y María Teresa Sierra, es indispensable la introducción de la perspectiva de género. Pero a su vez, para evitar caer en posicionamientos etnocéntricos, las autoras recomiendan no asumir a priori definiciones de igualdad y desigualdad de género en las sociedades indígenas sin conocer el contexto histórico y cultural en el que se construyen las identidades femeninas y masculinas. El compromiso de pensar el género desde la diversidad cultural desafiando las versiones etnocéntricas universalistas así como los particularismos culturales es una tarea central para garantizar los derechos humanos y en especial los de las mujeres.

Las autoras remarcan la urgencia de avanzar en una agenda de las diversidades que vincule las demandas de género de las mujeres indígenas con las demandas de los pueblos indígenas y con una visión pluralista del Estado y del derecho. Las demandas de las mujeres indígenas no pueden comprenderse fuera del marco de las luchas de sus pueblos por la autonomía. “En este sentido, la disputa de los pueblos por sus identidades y sus derechos políticos ante el Estado se corresponde de alguna manera con la lucha de las mujeres indígenas ante sus hombres en el marco de sus comunidades.” (Hernández, R.; Sierra, M.T. 2005:12)

La reflexión sobre vínculos y conexiones entre mujeres, concretamente entre mujeres de los Pueblos originarios y feministas en Argentina, es una de las temáticas principales que atraviesa mis investigaciones de posgrado. El objetivo consiste en analizar el posicionamiento de las mujeres indígenas en pos de la reivindicación de sus derechos como mujeres y como miembros de sus grupos étnicos. La especificidad de la problemática deviene al intentar comprender las luchas por el reconocimiento cultural, teniendo en cuenta los procesos que han llevado a la afirmación de las mujeres indígenas como referentes de sus comunidades.

En este espacio de disputa, ellas comienzan a ocupar las arenas de lo público como sujetos de derecho en tanto mujeres indígenas. Las mismas han asumido políticamente su “parte indígena” y comienzan actuar a partir de la misma. Al definirse la figura de referente indígena se sostiene una categoría política, en el sentido de asumir su “historia” indígena y reafirmarla en tanto modo de acción política. Se exalta la diferencia sobre la que se conforma una identidad constitutiva que exige reconocimiento. Este tipo de reivindicaciones (culturales) suelen entenderse en el marco de las “Políticas de la Identidad”. En el feminismo esta noción se recoge inicialmente en un manifiesto del feminismo negro de Estados Unidos en 1977, en el cual la identidad “negra” se construye como el punto de referencia político que permitió a las mujeres negras reunirse y denunciar al propio feminismo por continuar manteniéndolas en un espacio de subordinación y de negación de la palabra (Leciñana Blanchard, 2006:130) Las mujeres negras enuncian una fuerte crítica a la supuesta “sororidad” planteada entre las mujeres feministas: “Cuando participé en grupos feministas, descubrí que las mujeres blancas adoptaban una actitud condescendiente hacia mí y hacia otras participantes no blancas. (...) No

nos trataban como iguales. Y aunque esperaban que les proporcionáramos relatos de primera mano sobre la experiencia negra, sentían que a ellas les tocaba decidir si esas experiencias eran auténticas” (bell hooks, 1984, citado en Leciñana Blanchard, 2006:130-131). Este tipo de declaración develó relaciones de desigualdad dentro del mismo feminismo; exigiendo un reconocimiento en tanto mujeres y negras y haciendo explícita la urgencia de ser escuchadas al margen de una mirada “paternalista” y del exotismo con el que eran consideradas.

En este ejemplo se hace visible cómo la noción de identidad fue tomada en un sentido fuerte (Femenías, 2007:103). Es decir, “lo negro” se toma como un rasgo que identifica a un grupo a partir de una historia de colonización y esclavitud compartida. De esta manera la identidad política se construye ante un sufrimiento compartido y un posicionamiento positivo que intenta confrontar las estructuras que los/as circunscriben en tanto excluidos/as. Para ciertas minorías las políticas de la identidad han abierto un espacio de cohesión y afirmación política de relevancia, que les ha dado la posibilidad de representación. Ochy Curiel retoma una frase de bell hooks que ejemplifica esta idea: “Dada la omnipotencia de una política supremacista blanca, cuyo objetivo consiste en impedir la formación de una subjetividad negra radical, no podemos menospreciar las políticas de identidad” (hooks en Curiel, 2003).

Las mujeres indígenas en Argentina, más allá de la pertenencia étnica particular, se identifican en tanto miembros de los Pueblos originarios. Esta adscripción reúne a sus pueblos, víctimas de uno de los primeros genocidios del mundo, los que continuaron sufriendo la dominación tanto en tiempo de la colonia como durante la constitución de los Estados-Nación. Estas “no apropiadas otras” se constituyen en un sujeto colectivo que emerge a partir de un proceso de lucha y de interpretación, de reescritura del propio yo (de Lauretis, T., 1993:106). La identidad construida como “mujeres de los pueblos originarios” es un producto de la experiencia histórica específica del racismo y se ha desarrollado a partir de la comprensión de la necesidad política y personal de conformar una comunidad a pesar de las tensiones, en contradicción incluso con los propios valores étnicos y familiares. Ellas son parte de movimientos etno-políticos desde los cuales cuestionan la hegemonía del poder, “lo indígena” se resuelve como la prioridad política. En el taller Mujer y Pueblos Originarios del Encuentro Nacional de Mujeres realizado en el 2002 una de las mujeres sostuvo: “Nuestra cultura es nuestra arma”⁴. El peso de esta afirmación es fundamental para entender la estrategia

4 Claudia Laudano y Silvia Chejter describen los Encuentros Nacionales de Mujeres como una experiencia mundial única en su tipo. Los mismos se vienen realizando desde 1986 sin interrupción, en diferentes ciudades del país. El funcionamiento del encuentro consiste en dos días seguidos de discusión en talleres temáticos, con una coordinadora que modera y propicia la participación de las asistentes. Los talleres se cierran con la redacción de las conclusiones. Durante esos días también se realizan talleres libres con temáticas propuestas por las asistentes, una fiesta, una marcha por la ciudad en la que se desarrolla el encuentro y un plenario en el cual se leen las conclusiones. (Chejter, S.; Laudano, C.: 2002, p.47)

afirmativa de los pueblos indígenas. La precaución debe ser en el sentido de controlar que ese “arma” no funcione como una amenaza y una restricción para las mujeres, que les impida la agencia, la resistencia a las fuerzas conservadoras de sus respectivas etnias⁵.

A partir de la participación en encuentros, talleres, reuniones de mujeres indígenas y del intercambio de perspectivas a través de entrevistas, es posible destacar la distancia que algunas mujeres indígenas y organizaciones de mujeres indígenas resaltan entre ellas y las agrupaciones feministas. Si, siguiendo a Abdulahi An-Na'im, un camino propicio para la constitución de un sistema normativo internacional que contemple las diversidades culturales de las mujeres implicaría el debate intercultural; el desentendimiento que por momento pareciera existir entre feministas y referentes indígenas tendría que comenzar a distenderse.

Uno de los primeros pasos a dar en la consolidación de este tipo de alianzas requiere reconocer los posicionamientos políticos particulares de los diversos grupos de mujeres que puedan llegar a participar del debate interno. En mi opinión, una forma efectiva de construir lazos entre feministas y mujeres indígenas, conlleva el reconocimiento de la historicidad que posiciona de manera diferente a un grupo particular dentro de la totalidad del movimiento de mujeres, haciendo posible entender sus objetivos y estrategias políticas. Si se logra una conciencia histórica (por parte de las indígenas y las no indígenas) de las trayectorias múltiples que nos caracterizan y el respeto a un pasado que condiciona accionares a veces no comprensibles por otros sectores de mujeres, es posible que la dicotomía mujer indígena - mujer blanca llegue en algún momento a atenuar la tensión persistente. Esto implicaría un gran avance en los procesos de concienciación de cada grupo y del movimiento de mujeres en general.

Como propuse en un trabajo anterior, el camino a seguir debería dirigirse hacia la construcción de una nueva sororidad que involucre el reconocimiento de las múltiples “situaciones” desde donde las mujeres proyectan su libertad. Es decir el marco objetivo donde se ejerce la libertad. El concepto de situación como fue definido por Simone de Beauvoir debe ser pensado ya no sólo en la relación entre varones y mujeres sino dentro del colectivo de mujeres. De esta manera es posible una mejor comprensión de la particularidad del proyecto de las mujeres indígenas (o de cualquier otro sector dentro del movimiento)⁶. Coincidiendo con

⁵ Esta postura crítica frente a las prácticas culturales que actúan como “camisa de fuerza” para la toma de conciencia de las mujeres indígenas, es claramente extrapolable a cualquier grupo de mujeres ya que en toda cultura existen sectores conservadores que aplican la tradición como estrategia de sometimiento.

⁶ Para profundizar en el concepto de situación ver López Pardina, M^a Teresa, “El feminismo de Simone de Beauvoir”, en Amorós, C. (coord.), Historia de la Teoría Feminista, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

Simone de Beauvoir: “Para la mujer no hay más salida que trabajar por su liberación”, esa liberación sólo puede ser colectiva (Beauvoir, S. de, 1954: 466); y en mi opinión debe conllevar la apuesta hacia un diálogo intercultural.

A modo de conclusión

La propuesta de procedimientos concretos para tejer una red de localidades en diálogo, compartiendo el objetivo de construir un sistema normativo universal cada vez más inclusivo, excede este trabajo. Pero en términos generales queda planteada la apuesta por el debate interno entre comunidades para avanzar hacia un diálogo intercultural regional⁷. En especial, entre las feministas y las referentes indígenas.

En algunos contextos, es aún necesario establecer los canales e identificar los agentes internos, esta es la primera instancia de trabajo en algunas comunidades y regiones. Una vez en este camino, con las hebras elegidas, las técnicas de tejido seleccionadas y la materialidad del telar, la red global entra en continua formación y extensión.

La reflexión sobre los procesos de transformación de las leyes internas debe ir a la par de una evaluación de los derechos consuetudinarios que puedan servir de inspiración para modificar el sistema normativo internacional. Antes de establecer estrategias de legitimación cultural de los derechos humanos, estos mismos deberían ser planteados desde la multiculturalidad. Cuestión que puede ser provechosamente pensada en relación a las tensiones entre reivindicaciones de género y étnicas. Muchas leyes internas de las culturas deben ser revisadas para lograr el cumplimiento de los derechos de las mujeres en tanto que universales. Pero esta tarea no responde a un modelo general aplicable a todos los contextos, sino que toma la forma de la dinámica propia de cada cultura. En el marco local pueden ser consideradas múltiples maneras de implementación o garantía de derechos que aporten cierto grado de novedad a un campo que puede encontrarse saturado y carente de soluciones.

Un sentir común en el cual solemos encontrarnos las feministas, más allá de nuestras diferencias teóricas y prácticas, es el azoramiento ante triunfos que son fagocitados e invertidos por el sistema patriarcal. Lo formal y lo concreto, los derechos y las vivencias, son dos niveles que para las mujeres no suelen corresponderse. Pero también compartimos el “atrevimiento” de arremeter una y otra vez, tomando los resultados paradójales de las luchas como un continuo

⁷ Una tarea que también queda pendiente es la de definir cómo se constituyen las “comunidades” que serán agentes del diálogo intercultural. Es decir, cuáles serán los límites entre esas comunidades, quienes determinarán esos límites, entre otras cuestiones.

aprendizaje político. Aprendizaje que nos abrió los ojos ante la diversidad cultural que nos atraviesa y nos conforma como sujetos. “Enriquece saber que causas comunes de justicia y libertad no necesariamente tienen las mismas estrategias, ni los mismos resultados, porque amplía los límites de lo posible, complejizando las apuestas feministas en lo global, levantando nuevas formas de interrogar la realidad y poniendo nuevamente en cuestión las soluciones universales y los pensamientos únicos.” (Vargas, V. 2008:14)

El desafío actual consiste en la consolidación de una mirada plural y el abandono de paradigmas centrados en una única mirada (la cual históricamente correspondió a la de Occidente). Este tipo de apuesta en el marco de los derechos humanos busca abrir el espacio a agentes culturales diversos en el debate internacional. Que el universal (andamiaje de los derechos humanos) debe revisarse y reformularse se denuncia hace un largo tiempo, como se sostuvo al comienzo de este trabajo. En este sentido, la implementación de un sistema internacional de derechos humanos no debería implicar el avasallamiento y la destrucción de leyes y normas culturalmente situadas.

Ciertamente, como se propuso a lo largo del trabajo, del debate entre agentes locales, los derechos consuetudinarios pueden ser revisados en pos de lograr correspondencia con el sistema internacional. De este modo, las leyes internas de cada cultura no deben ser directamente abandonadas ya que existe la posibilidad de deliberación intra e inter grupo. Rita Segato lo expresa claramente: “(...) todo pueblo habita en un fluir de los tiempos históricos, entrelazándose con otros, y todo pueblo contiene esa usina de la historia que es el disenso en su interior, de manera que las costumbres son cambiadas en el curso de la deliberación. No es una tradición lo que constituye un pueblo y sí la deliberación.” (Mi traducción) (Segato, R. 2007:11)

Ya sea que hablemos de tensiones entre el sistema de derecho internacional con el derecho indígena; o con el derecho de las mujeres indígenas o entre los derechos humanos y los derechos de las mujeres en general, creo que la construcción de un debate interno debe ser seriamente considerada. Esta vía de diálogo entre los/as principales implicados/as puede ser una herramienta que fortalezca la posibilidad de “tomar la palabra” por parte de sectores, sobre los cuales el derecho internacional puede imponerse, acallando dinámicas locales. La dicotomía “Universal-Particular”, tiene que ser transformada en una dialéctica donde el “todo” sea un producto dialogado entre sus partes.

Bibliografía

- Albó, Xavier “Derecho consuetudinario: posibilidades y límites”, XII Congreso Internacional, Derecho Consuetudinario y Pluralismo jurídico Legal: Desafíos en el Tercer Milenio, Arica, Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá, 1998.

- An-Na'im, Abdulahi Ahmed, "La responsabilidad del Estado según el derecho internacional de los Derechos Humanos frente al cambio del derecho religioso y consuetudinario", en Cook, R. (org.), Derechos humanos de la Mujer. Perspectivas Nacionales e Internacionales de la Mujer, Bogotá, PROFAMILIA, 1997.
- Briones, C. (ed.) Cartografías argentinas, Buenos Aires, Antropofagia, 2005.
- de Beauvoir, S., El Segundo Sexo, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.
- Chejter, S.; Laudano, C., "Género y movimientos sociales", Mundos Paralelos, Agenda de género movimientos sociales en Argentina, Chile y Uruguay, Programa Mujer y Democracia en el MERCOSUR, Santiago, Edición Carmen Torres, 2002, pp. 11-54.
- Cook, Rebecca, "Los Derechos Humanos internacionales de la mujer: el camino a seguir", en Cook, R. (org.), Derechos humanos de la Mujer. Perspectivas Nacionales e Internacionales de la Mujer, Bogotá, PROFAMILIA, 1997.
- Curiel, O. "La lucha política desde las mujeres ante las nuevas formas de racismo. Aproximación al análisis de estrategias". Sitio: www.creatividadfeminista.org
- de Laurentis, T., "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica", en Cangiano, M.C.; DuBois, L., De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, pp.73-113
- Femenías, M.L., El género del multiculturalismo, Bernal, UNQui, 2007.
- , "Esbozo de un feminismo latinoamericano", Estudos Feministas, Florianópolis, 15(1): 7-10, janeiro-abril/2007
- (comp.) Feminismos de Paris a La Plata, Buenos Aires, Catálogos, 2006.
- , «El feminismo latinoamericano ante el desafío de las diferencias», en Debats/76, 2002, págs. 56-64
- Leciñana Blanchard, Maira, "El desafío de las diferencias: teoría feminista latinoamericana, ¿Quién habla y cómo?", en AAVV, Actas de las VII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres; II Congreso Iberoamericano de Estudios en Género, Salta, Universidad Nacional de Salta, 2004. (en soporte electrónico)
- , "Crisis del sujeto desde el feminismo filosófico y sus perspectivas en América latina" en, Femenías, M.L. (comp.) Feminismos de Paris a La Plata, Buenos Aires, Catálogos, 2006
- Hernández Castillo, Rosalía Aída., Sierra, María Teresa, "Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía", en Sánchez, M., La doble mirada: Luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina, México DF, UNIFEM/ILSB, 2005.
- Hernández Castillo, Rosalía Aída, "Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad", en revista Feminista La Ventana, Universidad de Guadalajara.
- Sciortino, María Silvana, "El reconocimiento y la historización de las diferencias como estrategia para re-pensar las alianzas entre mujeres", Actas de las IX Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Universidad Nacional de Rosario, Julio-Agosto, 2008
- , "Propuestas para la construcción de un debate democrático: una mirada crítica ante aparentes tensiones", Actas del I Congreso Argentino-Latinoamericano de Derechos Humanos, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Abril del 11 al 13 de 2007
- Segato, Rita Laura, "Uma agenda da ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil", Série Antropologia 326, Brasília: departamento de Antropología, Universidade de Brasília, 2002.
- , La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

-----, “Que cada povo trame os fios da sua história: Em defesa de um Estado restituidor e garantista da deliberação no foro étnico”, texto leído en la Cámara de Diputados durante la Audiencia Pública realizada en 05/09/2007 por la Comisión de Derechos Humanos para debatir el Proyecto de Ley nº 1057 de 2007 del Diputado Henrique Afonso sobre a práctica do infanticidio en áreas indígenas.http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1190056936_Rita%20Segato%20-%20INFANTICIDIO.pdf

- Suárez Navaz, Liliana; Hernández Castillo Rosalía Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra, Madrid, 2008.

- Vargas, Virginia, “Nuevas formas de participación política y de luchas feministas en lo local y en lo global en el nuevo milenio”, IX Jornadas de Historia de las mujeres y IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, 30-31 de Julio y 1 de Agosto de 2008, Rosario.

Impresiones frente al Movimiento Feminista en Colombia

*Margarita María Varón
Catalina Góngora
26 años - Colombia*

Varias dificultades y desafíos se han comentado acerca del curso actual del movimiento feminista. La ausencia de una agenda política común que indique los pasos a seguir para lograr las transformaciones sociales que profesamos¹; la fragmentación interna y la dificultad de incluir a los grupos diversos, como las trabajadoras sexuales²; el fortalecimiento, por parte de las organizaciones donantes a los proyectos que brindan bienes y servicios a mujeres vulnerables, lo que ha aumentado la competencia por los recursos, y la reducción de financiación a acciones de cohesión del movimiento³, así como la ausencia de un trabajo multigeneracional que integre a las jóvenes en el proceso de toma de decisiones⁴, hace parte de los desafíos actuales, como el uso de herramientas tecnológicas y de Internet en tanto posibilidades de acceder a diferentes diálogos, cohesionar y convocar a un grupo masivo de personas⁵.

El alcance de las políticas con enfoque de género que se formulan, las dificultades para movilizar más mujeres, el envío masivo de correos electrónicos tendientes a ridiculizar las reivindicaciones femeninas son algunos de los aspectos que creemos no se encuentran totalmente comprendidos en los obstáculos planteados, aun cuando colateralmente la solución de los mismos puede mitigar y proponer soluciones a estas situaciones.

Los desafíos descritos han olvidado un obstáculo que consideramos esencial para el desarrollo del movimiento feminista, al menos en el contexto colombiano: el movimiento feminista no es legítimo porque no ha logrado describir de manera adecuada y suficiente las nuevas formas de opresión. Lo anterior no significa que el movimiento no haya descrito la opresión que sufren las mujeres; significa que

1 Batliwala, Srilatha. 2008, "Cambiando el mundo: conceptos y prácticas de los movimientos de mujeres", Nueva Deli: AWID.

2 Tercera Plenaria: los contextos de nuestros procesos organizacionales, XI Foro AWID: el poder de los movimientos, Ciudad del Cabo, 16 de noviembre de 2008.

3 Op.cit.

4 Listening to each other: a multigenerational feminist dialogue, 2007, New Jersey: Rutgers University.

5 Anna Elisabeth, Samson. Seeking techno-justice en Defending our dreams: global feminist voices for a new generation, 2005. Edición de S, Wilson; A, Sengupta; K, Evans. Londres: Zed Books.

no ha reflexionado sobre esas formas de represión contemporáneas. Se maneja un discurso en el cual se parte de un fenómeno considerado como dado a priori, para formular propuestas, o prestar una serie de servicios y asistencia a las mujeres, pero no parte de la forma de sumisión como punto de arranque para el accionar activista.

Las formas de opresión son las formas más concretas en las que cada mujer vive todos y cada uno de los días la relación de poder entre los hombres y las mujeres, a través de las cuales puede evidenciar que su posición en la sociedad es diferente. Por ejemplo, regalar a una madre una lavadora el día de su cumpleaños tiene un efecto distributivo en los roles que el hombre y la mujer tienen frente al hogar. Que se le pregunte a una víctima por la ropa que llevaba puesta después de una violación tiene efectos distributivos en las actitudes permitidas y prohibidas a los hombres y a las mujeres en la esfera pública, como también lo tiene el hecho de decir que está “mal visto que una mujer fume en la calle porque parece prostituta”. Felicitar a una mujer después de una reunión de trabajo “porque sorprende por su inteligencia y precisión” tiene un doble efecto distributivo en la oficina y las relaciones laborales porque de una parte, supone que las mujeres no son inteligentes, al menos la mayoría; de otra, pone a la mujer objeto del comentario en una aparente superioridad frente a sus compañeras mujeres, generando a través de esta diferenciación una reproducción de la primera generalización, incluso por la misma mujer. Ello es así en la medida en que la mujer felicitada sobresale por contraste con las demás mujeres y así, requiere del prejuicio para continuar sobresaliendo.

Frente a cada una de estas situaciones podría hacerse la correspondiente pregunta, con el fin de evidenciar la diferencia de la posición entre los hombres y las mujeres en la sociedad. Por ejemplo, cabe preguntarse ¿por qué a un padre no suelen regalarle lavadoras? O ¿por qué cuando un hombre ha sido víctima de una violación no suele preguntársele por la ropa que llevaba puesta? O ¿por qué no está mal visto que los hombres fumen en la calle y si lo hacen por qué no se ven putos? O ¿por qué cuando los hombres intervienen en las reuniones no suelen felicitarlos después porque sorprende su inteligencia y precisión?

Sin embargo, el movimiento feminista proporciona pocas descripciones de los efectos simbólicos de estas situaciones y cuando las ofrece no las socializa con la profundidad y extensión necesaria⁶. Describir las formas de opresión a profun-

⁶ Debe anotarse que una de las formas de opresión más documentada es la pregunta por la ropa que la víctima llevaba puesta al momento de la violación. Véase por ejemplo, David, Kennedy, 2007. Sexy Dressing Inc. Sin embargo, como se anota en el documento, estos estudios no son de amplio conocimiento y socialización.

didad y socializarlas entre la población civil es un reto de mayor importancia para el movimiento, porque el no hacerlo ha generado una inconsistencia al interior del mismo que degenera en productos equívocos e impertinentes. A causa de ello, el movimiento feminista carece de una proyección sólida frente a quienes lo componen y frente a quienes no lo componen. Esta situación ha degenerado en una ridiculización del movimiento feminista y ha impedido una mayor movilización en las mujeres que no pertenecen al mismo.

En este ensayo se pretende demostrar que la ausencia de legitimidad del movimiento debido a que éste no ha logrado describir de manera adecuada y suficiente las nuevas formas de opresión, es uno de los principales obstáculos para el desarrollo del mismo. No se ha reflexionado suficientemente sobre este obstáculo.

La falta de descripción y socialización de las formas de opresión se evidencia en la inconsistencia interna del movimiento y en la construcción de políticas con enfoque de género equívocas e inexactas para la verdadera protección contra las formas de opresión actuales. Estas dos expresiones de la ausencia de legitimidad causan la ridiculización del movimiento y la dificultad de generar movilización al interior de sectores no activistas.

1. La inconsistencia del movimiento

Una de las mayores fortalezas y a la vez una de las mayores debilidades del movimiento feminista radica en el hecho de ser suficientemente amplio como para que, tanto las mujeres que ven en el reconocimiento de la igualdad la vía a la reivindicación de la mujer, como aquellas que ven en el reconocimiento de la diferencia la vía para hacerlo, puedan llamarse a sí mismas, feministas. Por supuesto, esta inclusión no es pacífica, pues para algunas el reconocimiento de la diferencia trae como consecuencia una distribución inequitativa de poder, que por lo tanto contradice la esencia del movimiento. Para otras, el reconocimiento de la igualdad pierde de vista las diferencias entre hombres y mujeres y concentra sus esfuerzos en la igualdad formal, cuando este reconocimiento es la manera más imperceptible para desconocer la posición de opresión que experimentan las mujeres.

La coexistencia de estos enfoques y muchos otros, supone diferencias frente al significado de “ser mujer”. Para algunas mujeres el hecho de ser mujer estará anclado al hecho de la función reproductiva que posee en oposición a la del hombre, mientras que para otras la función reproductiva no es determinante, sin que ello suponga que las mujeres no estén capacitadas para desarrollar funciones que normalmente se han calificado como “propias” de los hombres. Así, ser mujer no estará necesariamente asociado al hecho de ser personas conciliadoras, portadoras de cariño y suavidad y dulzura, por ejemplo.

¿Cómo definir entonces un movimiento de reivindicación para “la mujer”? ¿Cuál es el sujeto al que tratará de aproximarse el movimiento? El movimiento feminista reivindica a la mujer cuando se aboga por mecanismos para reconocer las labores de cuidado que desempeña la mujer en la sociedad, como el caso de las madres comunitarias⁷, o lo hace cuando incentiva a que la mujer salga de casa apelando a un equilibrio en las labores de cuidado de los hijos entre padre y madre.

Podría pensarse que la implementación de acciones en ambos sentidos podría solucionar el problema. Sin embargo, la precaria clasificación binaria que se ha hecho en este texto para efectos de ilustrar el punto, evidencia los problemas de la definición del sujeto. Para el movimiento feminista es difícil lograr una cohesión en torno a lo que ser mujer implica y aquello que lo excluye. Ser mujer para una empleada de servicio no es lo mismo que serlo para una mujer de la vida política del país. Ser mujer para una madre soltera no es lo mismo que serlo para una viuda. Tampoco para la mujer católica, ni para la mujer atea. No será lo mismo “ser mujer” para la universitaria y para la mujer campesina.

A pesar de que estas diferencias son ampliamente conocidas y discutidas por el movimiento feminista, el movimiento parecería seguir intentando la cohesión alrededor del hecho de “ser mujer”. Esta es la primera inconsistencia del movimiento.

2. Productos equívocos e impertinentes

No obstante las dificultades que enfrenta el movimiento, al menos en Colombia se han implementado programas diferenciados según la condición de la mujer. Así, se han creado proyectos específicos para la mujer campesina, para las madres comunitarias, y para las mujeres desplazadas, entre otras.

Sin embargo, a pesar de haber políticas diferenciadas, no están dirigidas a superar las formas de opresión que vive cada una de ellas. Al contrario, el enfoque de la mayoría de las políticas, con excepción de los programas de rehabilitación y tratamiento psicológico, es muy similar: La mujer debe ser objeto de acciones afirmativas por el hecho de ser mujer:

Se adelantará la política afirmativa “Mujeres constructoras de paz y desarrollo”, mediante la ejecución de planes estratégicos y programas específicos a favor de las mujeres⁸.

⁷ En Colombia las madres comunitarias cuidan a los hijos de las mujeres que trabajan fuera de casa.

⁸ Plan Nacional de Desarrollo, Ley 1151 de 2007, Artículo 6, de los principales programas y proyectos de inversión, acápite 7.1. “Enfoque de Género”.

Así por ejemplo, la mayoría de las políticas establecen diferenciaciones y prioridades a favor de la mujer, sin atender las formas específicas en las que cada mujer se ve oprimida. Por ejemplo, las mujeres campesinas tienen prelación en el acceso al subsidio para la adquisición de tierras⁹ sin que se haya determinado cuáles son las formas específicas en las que las mujeres campesinas son oprimidas. Sin que se discuta que las mujeres que acceden al derecho de propiedad tienen más posibilidades de autodeterminación que aquellas que no, no es claro si este acceso modifica las relaciones entre los hombres y las mujeres del sector rural. ¿Cómo la política orientada a la mujer campesina cabeza de hogar la pone en situaciones de igualdad frente a sus colegas, por ejemplo, en la compra/venta de los productos agrícolas? Entonces no es claro que deban implementarse políticas específicas a favor de la mujer.

Tanto el hombre como la mujer sin acceso a la propiedad son personas con menos capacidad de autodeterminación. Y entre una misma fuente de recursos, la política a favor de la mujer debe poder justificar con mayor contundencia por qué la distribución de recursos escasos debe orientarse con mayor vehemencia a favor de la mujer cuando hay mujeres y hombres sin acceso a la propiedad.

Debe aclararse en este punto que las autoras no buscan la eliminación de las políticas públicas a favor de la mujer. Pero la prelación en el acceso a recursos para estudiar, por ejemplo, debe poder dar cuenta de la manera en la que las mujeres estudiantes pueden superar su condición de opresión a través de la asignación de recursos antes que otros. Al contrario, también debe poder responder a la crítica generalizada según la cual “a las mujeres hay que ayudarlas y van siempre primero que los hombres porque solitas no pueden”.

Lejos de ser mecanismos para la reivindicación de los derechos de las mujeres, este tipo de acciones afirmativas reproducen la condición de víctima de la mujer y cuestionan la capacidad de la mujer para autodeterminarse. Al contrario, no atacan las estructuras a partir de las cuales se tejen las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres en situaciones concretas y específicas.

Un ejemplo más puede ayudar a concluir el punto. Como medio para superar el estado de cosas inconstitucional generada por el fenómeno del desplazamiento, la Corte Constitucional ha expedido varios Autos en los que ha establecido crite-

⁹ Entre otros artículos véase: Ley 1152 de 2007, Estatuto de Desarrollo Rural, Artículo 172, Numeral 4. “En los casos de enajenación de la propiedad sobre una Unidad Agrícola Familiar, el adquirente se subrogará en todas las obligaciones contraídas por el enajenante a favor del Instituto. Cuando el Incoder deba readjudicar una parcela, la transferencia del dominio se hará directamente en favor de los campesinos que reúnan las condiciones señaladas por el Consejo Directivo en la forma y modalidades establecidas para la adquisición con el subsidio para compra de tierras. Si dentro de los campesinos inscritos hubiere mujeres jefes de hogar, se les dará prioridad en la adjudicación de la Unidad Agrícola Familiar”.

rios y ha emitido órdenes al Gobierno. El auto 092 de 2008 aborda el problema de la mujer desplazada. Una de las órdenes emitidas al Gobierno fue la de diseñar 13 programas específicos para la superación de las condiciones de opresión de la mujer desplazada. El Gobierno, en respuesta al Auto citado, articuló los programas existentes a partir de cuatro ejes, uno de los cuales consiste en la “participación”.

Como acciones a ejecutar para la implementación del eje de participación, el Gobierno Nacional propuso incluir a más mujeres en las mesas de desplazamiento en las que se discuten y analizan los programas a implementar y se evalúan los resultados obtenidos. Esta política pareciera perder de vista que las mujeres tienen la capacidad de acceder a formas participativas, si son conscientes de esa capacidad. Al contrario, lo que suele suceder con este tipo de políticas es que las mujeres acceden a estos cargos por mandato de la ley. En consecuencia, no son bien recibidas por sus colegas, mujeres y hombres, pues no es claro que una persona esté ocupando ese lugar sólo por el hecho de ser mujer. Si esa persona en particular tiene habilidades representativas, de liderazgo, de diseño y evaluación de políticas públicas son criterios que dejan de ser relevantes. Como consecuencia de esta situación, suele suceder que las actas formales reflejan la asistencia de la mujer, sin que su presencia haya generado transformaciones en la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres. Por oposición, reproduce, como se ha dicho, los esquemas de poder entre hombres y mujeres porque permite a los hombres confirmar la condición inferior de las mujeres.

Las consecuencias

1. Ridiculización

El hecho de que el movimiento feminista pretenda una cohesión alrededor del concepto de mujer, sin lograr articular las distintas percepciones que existen del mismo, incluso al interior del movimiento, aunado al hecho de que no logra influenciar las políticas públicas a través de mecanismos de superación de las formas específicas de opresión de la mujer en cada situación, ha puesto al movimiento en una situación crítica frente a los hombres y frente a la sociedad en general.

La percepción de las personas que no pertenecen al movimiento feminista, incluidas las mujeres, está viciada por el hecho de que ni siquiera logra articularse a sí mismo. Para los hombres es curioso encontrar que las mismas mujeres evitan ser catalogadas como feministas, incluso si lo son, porque el estigma de serlo supone, entre otras cosas, asumir cargas como por ejemplo, ser catalogada como lesbiana, resentida, acomplejada o marimacha.

A menudo hacen mofa del hecho de que las mujeres buscan igualdad pero se rehúsan a pagar la cuenta. Suelen preguntar por la contradicción que existe entre el hecho de que las mujeres pidan ser iguales a los hombres y paralelamente rueguen al Estado beneficios para llegar a los cargos o puestos a los que han accedido los hombres sin ningún tipo de tratamiento especial.

El movimiento feminista debe reconocer la importancia de la percepción que las personas externas tienen sobre el mismo, incluidos los hombres. Para ello, debe lograr una mayor cohesión del grupo y debe crear políticas y mecanismos de acción que ataquen las formas concretas de opresión de la mujer. No hacerlo ha costado al feminismo una falta de legitimidad en la sociedad tal, que a menudo se critica el sentido de su existencia. No se supone que el feminismo sea un producto más, pero en el mercado de las ideas también hay terrenos que deben ser conquistados.

2. Dificultad de movilización

Existe un sentir generalizado de no querer verse identificada como feminista. Aun cuando las mujeres son concientes de las presiones sociales que sufren, no quieren o consideran que su percepción no se relaciona con el movimiento. Otro reto del movimiento sería entonces cómo alcanzar los sectores femeninos no movilizados.

Para que una mujer decida movilizarse debe identificar las frustraciones que la sociedad produce en las mujeres, y además debe reconocer su propia posición dentro de la sociedad. Es un proceso que exige que cada sujeto reconozca que la sociedad construye una identidad de “mujer” que oprime. El movimiento feminista debería poder dar cuenta de la identidad estigmatizante de la mujer para evidenciar las formas de opresión concretas, de tal manera que las mujeres no movilizadas pudieran ver las formas concretas de opresión y a la vez reconocerlas en su vida cotidiana. Si el movimiento logra evidenciar cómo la identidad de “mujer” que crea la sociedad impacta a todas y cada una de las mujeres no movilizadas en su vida diaria debería poder dinamizar la movilización.

En ese sentido, el reto del movimiento no consiste en definir una identidad femenina, sino en decantar la identidad social creada en torno a la mujer que produce esas formas de opresión social común a las mujeres, para poder acoger a las mujeres desmovilizadas y despolitizadas de su condición, todo lo cual fortalecería la legitimidad del movimiento.

Con el fin de ilustrar el punto, quisiéramos remitirnos a una situación a la que nos enfrentamos como profesoras de Derecho, en la Universidad de los Andes en Bogotá. Aun cuando la respuesta de los estudiantes varía, existiendo grupos

más críticos y reflexivos, cuando utilizamos el método de estudio de caso encontramos respuestas reiteradas a lo largo de los semestres¹⁰. De manera casi unánime les es mucho más fácil identificar las distribuciones que realiza la ley imponiendo mayores cargas para personas pobres, o campesinos, aun cuando sectores sociales como los grupos étnicos o las mujeres, en algún momento de la historia colombiana han sido identificados como vulnerables. Nos preguntamos entonces, por qué se les dificulta identificar las diferencias de género, principalmente en los cursos donde la mayoría de los alumnos son mujeres, de lo cual se espera una mayor solidaridad o sensibilidad frente a esos temas.

Esta situación evidencia una serie de aproximaciones posibles. En alguna medida puede ser una ausencia de consciencia o de actitud política; otra posibilidad es el no querer reconocer las represiones contra la mujer porque se prefiere acogerse a las doctrinas que soportan el status quo de las relaciones de poder; finalmente, puede ser miedo o pena de ser visualizada como una mujer que reivindica.

Estas posibilidades contrastan con un contexto social en el que todas las mujeres conocen el concepto “machismo” y se refieren constantemente a él cuando están inconformes con la actitud de su esposo, su novio o su jefe. De alguna u otra manera las mujeres colombianas tienen consciencia de dichas opresiones, tensiones sociales y distribuciones de poder. Vivimos en un país en el que todavía los hombres pagan la cuenta y las mujeres se ponen implantes de silicona¹¹.

Si es palpable esa presión que sienten las mujeres sobre su condición, al punto que las lleva a invertir sus primeros sueldos en operaciones quirúrgicas para verse más acorde a los estándares sociales estéticos, ¿por qué el movimiento no ha permeado la conciencia de las mujeres?, ¿por qué no ha logrado tener una visión común de frustración frente a esas prácticas?

10 Algunos de estos ejemplos los tomamos de la clase de “ética profesional”, la cual es dictada a los estudiantes de tercer año de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes. En dicha clase, más allá de tratar la corrupción como práctica criticada a los abogados, se presentan algunos casos en los cuales se evidencia la distribución de cargas que realiza el derecho como herramienta de poder, favoreciendo a unos sectores e imponiendo mayores pesos a la parte contraria. Los casos se presentan con el fin que los estudiantes reflexionen acerca de su ejercicio profesional en dicho contexto. ¿Cómo aplico la ley, cuando la misma ley favorece a unos frente a otros? Esa es la pregunta central. Los casos pueden variar, pueden mostrar tensiones entre propietarios y poseedores adinerados y personas carentes de recursos económicos, vulneraciones a grupos étnicos, y diferencias entre hombres y mujeres.

11 Se estima que aproximadamente más de 300.000 mujeres al año se operan en Colombia, poniéndose un implante de silicona. Ver: Colombia: paraíso de la silicona, por: Víctor Sánchez Rincones de Latino. En: <http://www.latinomadrid.com/noticia.php?id=2625>. Consultada en enero de 2009. También en: El paraíso de la silicona, por: Germán Jiménez Morales en: Lopaisa.com. En: http://www.lopaisa.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=93. Consultado en enero de 2009.

Una descripción común de las formas de opresión que permita que el movimiento sea capaz de permear la conciencia de estas mujeres y a la vez de acoger nuevas movilizaciones podría ser una opción. Esto alcanzaría una visión del feminismo como movimiento incluyente, no aislado, ni ajeno a las situaciones cotidianas de las mujeres, que reflejan la situación de dominación común que vivimos.

El movimiento debe ser capaz de acoger a aquellas mujeres despolitizadas que toman la condición social femenina como una situación dada e incuestionable, o incluso como ajena, propia de segmentos sociales excepcionalmente más vulnerables. El movimiento también debe poder llegar a aquellas mujeres que prefieren adherirse a la condición social impuesta, porque creen que el éxito de las relaciones laborales o de pareja se encuentra condicionado a la manera en la que como mujer logró pasar victoriosa por los filtros de conducta. En este sentido, cada presión impuesta que pone en tela de juicio la autonomía de las mujeres debe ser vista como opción de unión y adhesión al movimiento.

El ampliar el alcance del movimiento y acoger a estas personas que no han cuestionado aún su condición social o temen hacerlo, se considera indispensable porque tener una dimensión más amplia legitima el movimiento. Así mismo, el hecho de acoger nuevas movilizaciones implica un fortalecimiento de la solidaridad femenina, lo cual a su vez es esencial para legitimar el movimiento, en cuanto a una situación común que afrontamos como mujeres y que en respuesta soportamos solidariamente. Además, la solidaridad femenina es esencial para las nuevas activistas, ya que el reconocimiento de la condición social que como mujer tenemos es un proceso arduo que implica una doble reflexión: la personal y la social. Ser conciente de esas presiones implica ser conciente de esa identidad social que oprime. Ese reconocimiento no es fácil, por el contrario la autodeterminación implica que las mujeres sean capaces de reconocer su situación, vivir inconformes con la misma y reivindicar su verdadera identidad. Ese proceso de emancipación requiere del apoyo de un movimiento, de una solidaridad femenina que soporte y fortalezca dicho reconocimiento.

Conclusión

El movimiento feminista no es legítimo porque no ha logrado describir las nuevas formas de opresión a la mujer. Ha propuesto la cohesión del movimiento a partir de un concepto unívoco sin que en realidad lo sea, ocultando las formas específicas en las que cada mujer vive esa opresión. Ha construido políticas públicas con un enfoque unilateral y proteccionista que victimiza a la mujer y no justifica la necesidad de un enfoque diferencial en el diseño de políticas públicas. En consecuencia, el movimiento ha sido sujeto de ridiculizaciones que destruyen su poder reivindicatorio y ha perdido su poder de convocatoria pues no logra movilizar a las personas no politizadas.

Esta situación crea un círculo vicioso en el cual, se requiere de reconocimiento para ser legítimo, pero a la vez de prestigio legítimo para ser reconocido.

Identificar las imposiciones que como mujeres afrontamos independientemente de la raza, la opción sexual, opción laboral (aun cuando cada una sufre otro tipo de presiones propias de estos enfoques diferenciales, también se sufre una presión común por la condición femenina), y lograr definir políticas acordes a nuestras condiciones para ganar legitimidad como movimiento, es evitar la ridiculización a nuestras reivindicaciones, es lograr permear estamentos que no han sido movilizados, es intentar ser incluyentes.

Teniendo en cuenta lo anterior, se considera que debe discutirse en torno a las siguientes propuestas:

- El movimiento debe realizar trabajos descriptivos de campo y teóricos en los que pueda destruirse la identidad estigmatizante que se construye socialmente y que produce las formas concretas de opresión. Estas formas de opresión y sus efectos simbólicos y tangibles también deben ser descritos.
- El movimiento debe soportar y apoyar los procesos introspectivos de reflexión acerca de la condición social de la mujer para poder difundir y socializar las descripciones obtenidas del trabajo inicial. Este proceso de difusión y socialización debería ser capaz de generar movilización. Respecto de los escenarios de socialización, nos acogemos a los ya propuestos por el movimiento como grupos de lectura, discusión de películas, foros de discusión, discusiones entre amigas.
- El movimiento debe ser capaz de generar redes de solidaridad femenina para soportar los costos que implica ser una mujer autodeterminada y haber escogido la reivindicación de sus derechos.

Desconstruir saberes machistas e enfrentar relações de poder patriarcal

*Mariana Selister
24 años - Brasil*

Introdução

O movimento feminista já alcançou muitas conquistas, na América Latina, ao longo do século XX. Na entrada do século XXI precisamos nos questionar quais são os desafios e como podemos enfrentá-los de uma forma não pontual. Precisamos legalizar o aborto em muitos países latino-americanos que ainda o criminalizam, concretizar as Leis de proteção das mulheres contra a violência doméstica, conquistar políticas específicas para as mulheres indígenas e negras, alcançar a igualdade no mercado de trabalho, atingir mais cargos políticos, entre outras pautas fundamentais de luta. No entanto, para que essas pautas sejam conquistas e de uma forma não pontual, acredito que uma dos maiores desafios feministas na América Latina seja conquistar mudanças profundas na cultura, ou seja, desconstruir saberes machistas e enfrentar relações de poder patriarcal. Destaca-se que, no que se refere a rupturas culturais, a produção de reflexão e pensamento feminista é fundamental.

Michel Foucault (1926-1984), o primeiro homossexual a se tornar professor catedrático no Collège de France, militante de diversos movimentos na década de 1960, demonstrou em suas pesquisas e reflexões a relação entre os saberes e as relações de poder. O autor demonstrou que o poder é muito mais complexo do que o exercício da repressão e da punição. Quando compreendemos que o poder se exerce também nos saberes, compreendemos que todas as crenças sociais, todos os valores culturais, tudo que é considerado verdade, ou seja, todos os saberes são constituídos, em determinados contextos históricos, através das relações de poder.

Por exemplo, o poder dos homens na sociedade patriarcal não está apenas na dominação física, no controle e na repressão das mulheres, o poder patriarcal é exercido também na crença de que as mulheres são meigas e dóceis, não tem tanto desejo sexual como os homens, não sabem se defender por isso precisam ficar mais em casa, entre outros saberes que condicionam a vida das mulheres e assim são um exercício de poder. Por trás da violência contra as mulheres, está o saber de que a mulher é propriedade do homem; por trás da pouca presença das mulheres na política, está o saber de que a mulher pertence ao espaço privado; por trás da pouca presença das mulheres nos cargos de chefia, está o saber de que a mulher é dócil e não sabe mandar; por trás da criminalização do aborto, está o saber de que a mulher é naturalmente mãe.

Este ensaio pretende discutir a construção de saberes machistas e sexistas que constroem e reproduzem as relações de poder patriarcal e, assim, constituem-se em dominação das mulheres. Desconstruir esses saberes, essas crenças, esses valores culturais machistas, é fundamental para enfrentarmos as relações de poder e provocarmos uma mudança profunda na sociedade.

Compreendendo a relação saber-poder

Para Foucault nada é substancial, tudo deve ser analisado como uma construção histórica. Assim, as crenças, os saberes, também são construídos historicamente. Para analisar saberes Foucault propõem uma análise arqueológica, na qual “analisar positivamente é mostrar segundo que regras uma prática discursiva pode formar grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas” (2004, p.203). Assim, a arqueologia é “a descrição das formações discursivas, a análise das positivamente, a demarcação do campo enunciativo” (idem, p. 149). Para analisar um campo enunciativo é preciso compreender “os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de arquivo” (idem, p. 146). E acrescenta que “o arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito” (idem, p. 147).

Na análise arqueológica deve-se além de descrever as formações discursivas “relacioná-las no que podem ter de específico com as práticas não discursivas que as envolve e lhes servem de elemento geral” (Foucault, 2004, p. 177). Ou seja “quando se dirige a um tipo singular de discurso (...) é também para descrever, ao mesmo tempo que eles e em correlação com eles, um campo institucional, um conjunto de acontecimentos, de práticas, de decisões políticas, um encadeamento de processos econômicos (...)” (idem, ibidem). Analisar a relação entre as práticas discursivas e não discursivas não é buscar as continuidades entre elas, não é focar em uma relação causal, mas sim compreender as relações de poder envolvidas e, assim, como umas se utilizam das outras, como se articulam, já que não são independentes. Assim, “o saber (...) pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas” (idem, p. 205).

Foucault complementa a arqueologia do saber com a genealogia do poder e, neste sentido: “pouco importa que esta institucionalização do discurso científico se realize em uma universidade ou, de modo mais geral, em um aparelho político, (...) são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico, que a genealogia deve combater” (1986, p. 171). Sendo a genealogia uma análise a partir do presente, busca as construções históricas que sustentam as relações de poder no presente.

O saber-poder patriarcal e o saber-poder sobre os corpos

Pateman (1993) demonstra que o poder patriarcal é o mediador fundamental das relações sociais estabelecidas através do contrato sexual na era moderna. Nesse contrato, foram estabelecidos social e culturalmente os papéis da mulher: prostituta ou esposa. Esses papéis são os dois lados de um mesmo exercício de poder dos homens sobre as mulheres e também representam a exclusão da mulher do mercado de trabalho. Conforme Pateman “no patriarcado moderno existe uma variedade de meios pelos quais os homens mantêm os termos do contrato sexual” (p.279).

A abordagem de Pateman sobre o poder patriarcal está relacionada com a abordagem de Foucault sobre o biopoder – poder sobre os corpos. Conforme Foucault (1986, 1993, 1996) no século XIX a sociedade moderna ocidental capitalista consolida-se na “era do biopoder” (1993, p. 132). O biopoder consiste em “fazer viver ou deixar morrer” (1996, p. 194), sendo que morrer “pode ser também morte indireta” (idem, p. 207). Ou seja, as relações de poder passam a ser exercidas através da gestão da vida, da disciplinarização dos corpos, da produção das populações, “garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia” (1993, 133). A sexualidade e o racismo se tornam os dispositivos mais importantes desse poder. Dispositivo é “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas (Foucault, 1986, p.244).

O foco de Foucault (1993, p. 98) não é no poder que se exerce sobre a sexualidade para reprimi-la, seu foco é demonstrar que através da sexualidade se exercem relações de poder – micro-poderes e mecanismos de Estado. Este poder se exerce, então, a partir de positivities, não no sentido de bom, mas no sentido de produção. Para o autor, não basta a explicação da repressão sexual, é preciso compreender “quais são os mecanismos positivos que, produzindo a sexualidade desta ou daquela maneira, acarretam efeitos de miséria” (1986, p. 232). A abordagem de Foucault permite explicar porque muitas mulheres se encaixam nos papéis sexuais que são produzidos para elas pela sociedade patriarcal. A sociedade, através de espaços de poder (como a mídia, a escola, e outros que serão analisados a seguir) produz e reproduz saberes e valores que conduzem a vida das pessoas sem que elas percebam porque elas compartilham esses saberes e valores. É nesses saberes que Foucault demonstra o exercício do poder. Como exemplo de uma abordagem foucaultiana, podemos analisar que o exercício do poder patriarcal na sexualidade está em reproduzir saberes de que os homens têm mais desejo sexual que as mulheres e por isso não são fiéis e muitas mulheres ainda hoje acreditam nisso e isso é reproduzido na mídia como analisaremos em seguida. Esse é o saber-biopoder: exercício de dominação sobre os corpos. Assim evidencia-se que o poder não está só no fato das mulheres terem mais proibições de exercício da sexualidade.

Cunha (2002) demonstra as aproximações entre as análises de Foucault (sobre o biopoder) e as de Fanon (sobre raça, subjetivação e poder colonial). Neste sentido pode-se perceber que um dos mecanismos do biopoder é o discurso (construído a partir período colonial) que produz a sexualidade do negro. Segundo Fanon (1983, p. 153 e 154) o negro simboliza o pecado e “para a maioria dos brancos, o negro representa o instinto sexual” (idem, p.145). Tendo em vista que “as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isso implica um em cima e um em baixo, uma diferença de potencial” (Foucault, 1986, p. 250). Neste sentido, negros e mulheres são o elo mais fraco das relações de poder do mundo ocidental – “se o humanismo universalista contrapõe ao ser humano um ‘não-homem’ bárbaro, negro ou indígena e selvagem, também lhe opõe a ‘não-homem’ mulher” (Nascimento, 2003, p. 68).

Pode-se afirmar, a partir da perspectiva do biopoder, que:

(...) o racismo se constitui e opera essencialmente da mesma forma que o sexismo, tanto no campo da discriminação, resultando em desigualdades sociais estatisticamente mensuráveis [deixar morrer], quanto no âmbito mais amplo, efetuando de diversas maneiras, ora direta, ora sutis, determinações e condicionamentos às possibilidades e às perspectivas de vida das pessoas e dos grupos humanos envolvidos [fazer viver] (idem, p. 66)

Negri e Cocco (2005, p. 147) ao analisarem o biopoder na América Latina, afirmam que “é justamente na gestão da mestiçagem que o bloco biopolítico se reproduz com impressionante continuidade”. Na América Latina há um discurso de mestiçagem harmônica entre brancos, negros e indígenas, através da qual todos seriam iguais e não haveria racismo. No entanto, em todos os países há desigualdades imensas. Por isso, os autores apontam que a reprodução desse saber/discurso de mestiçagem é na América Latina uma forma de dominação sobre os corpos, porque o poder reafirma que não há racismo e assim deslegitima as lutas de negros e indígenas.

Espaços de contrução do saber-poder patriarcal: mídia, escola, tradições, linguagem

A presença ampla e constante da mídia no mundo contemporâneo tem levado teóricos como Thompson (2002) a falar em cultura midiada. Essa cultura midiada se constituiria na modelagem social pela mídia, ou seja, na intrusão midiada de mensagens ideológicas nos contextos práticos do cotidiano. O autor afirma que atualmente a comunicação de massa é a produtora fundamental dos imaginários sociais. Assim, a mídia torna-se um ator fundamental das relações sociais e um espaço importante de construção do saber-poder.

A mídia é responsável pela reprodução do imaginário da mulher como passiva e pela naturalização do homem como detentor único de desejo e instinto sexual. Nesse sentido, cita-se no Brasil, um livro que já esteve mais de uma vez na lista dos mais vendidos do país: “Por que os Homens Fazem Sexo e as Mulheres Fazem Amor?”, de Allan e Bárbara Pease. Cita-se também a manchete do Globo Repórter de dezembro de 2008, programa de reportagens especiais da Rede Globo (maior emissora de televisão do Brasil): “A traição masculina pode ser explicada geneticamente?”. E poderíamos multiplicar os exemplos...

A mídia também é uma das grandes responsáveis pela comercialização do corpo da mulher e assim pela transformação da mulher em objeto sexual. Reproduzem-se os saberes sobre a mulher erotizada, no Brasil, especialmente as mulatas. Cita-se a Crônica de Arnaldo Jabor (um dos jornalistas mais importantes do país) no Jornal da Globo, dia 24/10/08, em homenagem ao lançamento do livro de crônicas e poemas de Oscar Niemayer (o arquiteto mais importante do Brasil, reconhecida internacionalmente, construtor de Brasília a Capital Federal):

“Sobrevivente do modernismo(...) Como ele disse, em um poema: “Não é o ângulo reto que me atrai, nem a linha reta, dura, inflexível, criada pelo homem. Quero a curva livre e sensual que encontro nas montanhas do meu país, no curso sinuoso dos rios, das ondas do mar, no corpo da mulher amada. De curvas é feito o universo, o universo curvo de Einstein. Oscar sabe das coisas... Por isso, aquele grande “M” no sambódromo do Rio é uma homenagem ao bumbum de uma mulata”.

Na mídia destaca-se o marketing turístico que reproduziu o imaginário de erotização da mulher brasileira para atrair turistas, o que foi responsável pelos altos índices de turismo sexual no Brasil. Segundo Caetano (2004) as mulheres foram transformadas em atrativos turísticos. Além do marketing turístico, outros produtos utilizam a comercialização do corpo da mulher para atrair clientes, como é o caso das propagandas de cerveja. Nesse ponto é importante visualizarmos algumas imagens:



Revista Rio, Samba e Carnaval, distribuída em várias línguas pela EMBRATUR (Empresa Brasileira de Turismo, Autarquia do Governo Federal), 1973



Cartão Postal do Rio de Janeiro que circulou até 2005, quando o movimento feminista conquistou a Lei Estadual, número 4.642, que proíbe a vinculação de imagens de mulheres semi-nuas nas propagandas turísticas e cartões postais.



Peça publicitária atual de uma cerveja brasileira

A escola também é um espaço de construção de imaginários sociais e relações de saber-poder. Conforme Telles (2008), a escola é espaço de resistência e transformação, mas também na escola são reproduzidos saberes desde a infância que reproduzem a opressão das mulheres e determinam os papéis nas relações de gênero. Desde a pré-escola, crianças de 3 e 4 anos já são condicionadas a brincar de determinadas brincadeiras a partir do recorte de gênero: carrinhos para os meninos, bonecas para as meninas, entre outros exemplos.

Ao longo do processo educativo a invisibilidade das mulheres é reproduzida. Assim, quem são os heróis latino-americanos? Che Guevara, Simon Bolívar, Tiradentes, Getúlio Vargas, Zumbi dos Palmares... Quem são os grandes artistas mundiais: Picasso, Mozart, Shakespeare... Quem são os grandes cientistas: Einstein, Newton... Quem são os grandes pensadores: Aristóteles, Maquiavel, Platão, Marx, Weber, Freud...

A tradição reproduz saberes machistas das mais diversas formas. Desde tradições ligadas a manifestações culturais onde os papéis de gênero são determinados, até tradições familiares de cotidiano doméstico.

Nas manifestações culturais podemos citar o carnaval brasileiro e a figura da mulata erotizada. O samba tem origem afro-brasileira, no entanto nos chamados sambas de raiz não há a figura da mulata erotizada, essa espetacularização do carnaval foi produzida pela sociedade patriarcal e racista, que criou um espaço de possibilidade para a manifestação afro-brasileira, no entanto, moldado pelo desejo branco. O saber de que a mulata é naturalmente erótica é um exercício de saber-poder. A mulata foi inventada pelo branco, como aponta Correa (1996). Essa erotização da mulher “nativa” iniciou-se já no período do Brasil Colônia (1500-1822). Os colonizadores portugueses criaram esse imaginário relacionado ao paraíso e a erotização, que envolveu primeiramente as mulheres indígenas e, depois, as mulheres negras (Nascimento, 2003).

Nas tradições familiares do cotidiano doméstico podemos citar como exemplo a tradição de que o trabalho doméstico é função da mulher. Essa tradição machista tem sido questionada pelos movimentos feministas há muitos anos. Isso gerou uma mudança na tradição, mas precisamos estar sempre atentas para as reformulações do saber-poder. Muitas mulheres, acreditando lutar pelos seus direitos afirmam “na minha casa meu marido me ajuda nas tarefas domésticas”. Essa frase contém o mesmo imaginário patriarcal, é a mesma tradição machista de que as tarefas domésticas são de responsabilidade da mulher – se o homem está ajudando-a, o que está intrínseco é que ela é a responsável por fazer. Na verdade ele não está ajudando a mulher, porque não era ela que devia fazer, ele está fazendo apenas a sua parte na divisão de tarefas domésticas, porque a responsabilidade deve ser dos dois.

Por fim, é preciso destacar a própria linguagem como um espaço de saber-poder. Conforme Borba (2007), a linguagem constrói identidades de gênero. Como exemplo, citamos o casamento, que poderia também ser analisado como tradição, mas pegaremos apenas a frase final de um padre no casamento católico, ou de um juiz de paz, no casamento civil, para analisarmos a questão da linguagem. “Eu vos declaro marido e mulher”: a própria condição de ser mulher é dada pelo casamento, enquanto o homem já tem sua condição de homem e no casamento adquire a condição de marido. Mulher é sinônimo de casada. A declaração de ser mulher é dada por um homem-padre para um homem-marido.

Outros exemplos também representam a inferiorização sofrida pela mulher através da linguagem. Quando se fala “os homens precisam cuidar da natureza, pois estão destruindo o planeta”, já está subjacente as mulheres. Quando em uma sala de aula tem 39 alunas e 1 aluno, mesmo assim para referir-se ao grupo fala-se “os alunos”. Mãe e Pai é igual a “pais”. Entre outros muitos exemplos possíveis do exercício do poder patriarcal através da cultura, dos saberes, dos imaginários.

Considerações finais: enfrentando o saber-poder patriarcal

Este ensaio buscou analisar e demonstrar, através de conceitos e de exemplos, o poder exercido sobre as mulheres através de saberes, valores culturais, imaginários sociais, para assim auxiliar na reflexão feminista e no desafio de romper com essa cultura machista e enfrentar o poder patriarcal de uma forma profunda. Diversos movimentos e organizações sociais feministas lutam para romper com questões culturais e esse ensaio buscou, então, auxiliar a compreender a profundidade do poder exercido através de saberes e os diversos espaços onde esse saber-poder se reproduz, como a mídia, a linguagem, a escola e as tradições.

Internacionalmente, já em 1979, a Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de discriminação contra a Mulher – CEDAW – prevê a importância de mudanças de padrões culturais machistas. No Artigo 5º. compromete ao Estados membros a “modificar os esquemas e padrões de comportamento sócio-cultural de homens e mulheres, com vistas a alcançar a eliminação dos preconceitos”. No Artigo 10º. refere-se à educação e define a “eliminação de qualquer concepção estereotipada dos papéis masculino e feminino em todos os níveis e em todas as formas de ensino”.

No Brasil, temos avanços nesse sentido, especialmente no século XXI. Em 2005, foi aprovada a Lei que proíbe a mercantilização do corpo da mulher na publicidade turística do Rio de Janeiro (como já citado). Também, nas diretrizes gerais do II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (2008) encontra-se o objetivo de “combater as distintas formas de apropriação e exploração mercantil do corpo e da vida das mulheres, como a exploração sexual, o tráfico de mulheres e o consumo de imagens estereotipadas da mulher”. Na I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (2005), no eixo temático Mulheres Negras, está a seguinte proposta: “intensificar políticas que valorizem a imagem das mulheres negras, indígenas, quilombolas e ciganas nos meios de comunicação, visando à superação de antigos estereótipos e à valorização de seus papéis como agentes e participativas na sociedade”. Ainda, o Programa Mulheres em Ciência, da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, da Presidência da República, tem contribuído de diversas formas para a visibilidade das mulheres e dos estudos feministas e de gênero, o que repercutirá também nas escolas. As feministas têm alcançado modificações na linguagem como a saudação em público: “Bom Dia a todas e todos”. Atualmente a Maria da Penha, inspiradora da Lei Maria da Penha de combate a violência doméstica contra as mulheres, está propondo o termo feminicídio, questionando o termo homicídio, para casos de assassinato de mulheres com evidente causa relacionada ao gênero. A discussão se deu a partir de um assassinato de uma jovem por seu namorado, após terminado o namoro. O assassino manteve a vítima dias em cativeiro diante da mídia nacional que enfocava o desequilíbrio emocional e diante de uma polícia que não tinha preparo nenhum para lidar com esse caso específico de seqüestro – um seqüestro

patriarcal. A inspiradora da Lei entende que não basta a Lei para punir a violência contra mulher, é preciso discutir social e culturalmente para que essa violência seja realmente compreendida como violência grave e inaceitável e, assim, termine, a partir de uma mudança cultural profunda. A Lei ajuda nesse processo, mas não é um fim último. É preciso enfrentar o saber-poder que reproduz que “em briga de marido em mulher ninguém mete a colher”. Porque nosso desafio feminista no século XXI é lutar sempre, até conquistarmos a completa igualdade de gênero, a partir de uma mudança profunda na cultura patriarcal.

Referências bibliográficas

- BORBA, Rodrigo. Linguagem e gênero: a construção discursiva de identidades sociais. In: Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 15, n.1, p. 243-266, 2007.
- CAETANO, Rosana. A publicidade e a imagem do produto Brasil e da mulher brasileira como atrativo turístico. In: Anais do Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 27, Porto Alegre. São Paulo: Intercom, 2004. CD-ROOM.
- CORREA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. Cadernos Pagu (6-7), p. 33-50, 1996.
- CUNHA, Olívia Maria. Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo: relendo Fanon e Foucault. In: Mana, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p. 149-163, 2002.
- FANON, Franz. Peles negras, máscaras brancas. Rio de Janeiro: Factor, 1983.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.
- _____. História da sexualidade. Vol. 1 A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1993.
- _____. Genealogía del racismo. Buenos Aires: Altamira, 1996.
- _____. Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2003.
- NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. Glob(AL): Biopoder e luta em uma América Latina globalizada. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- PATEMAN, Carole. O Contrato Sexual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TELLES, Edna. Escola e relações de gênero: (re)produção e resistência nas práticas escolares. In: Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 8, Florianópolis, 2008. Disponível em: <http://www.fazendogenero8.ufsc.br/st53.html>
- THOMPSON, John B. Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massa. Petrópolis: Vozes, 2002.

Indicios de una reflexión política

María Elena Hernández Mora
26 años - México

En este ensayo se analizan algunos aspectos acerca del movimiento feminista en América Latina. Se parte de una muy breve revisión de aspectos históricos sobre el feminismo como ética, como política y como práctica que apunta a la desidealización de paradigmas constituyentes de la jerarquización de la vida social, económica, cultural y política, se pone especial énfasis en la necesidad de autocrítica y de la integración de generaciones jóvenes al movimiento, así como de la atención que se debe poner en la utilización indiscriminada de algunos conceptos y categorías, para evitar su elasticidad, es decir, para no caer en la ambigüedad.

I. Introducción

Sin duda, hablar de los desafíos del movimiento feminista de América Latina en el siglo XXI nos acerca a conceptos que en las últimas décadas han ganado espacio en el debate teórico y en la agenda política del Estado¹, pero también a los paradigmas de vida y de cultura con los que se ha posibilitado la capacidad de generar espacios en constante reorganización y conflicto. Por ello, hay que distinguir por un lado el feminismo como ética y como política para hablar como Graciela Hierro² y el feminismo como un movimiento social, es decir, como foco primario de las demandas de las mujeres y espacio donde se articulan un conjunto de vindicaciones, que más que ser un agregado o una acumulación de propuestas, son por lo menos en el terreno teórico, el lugar desde el que se proyecta la diversidad contenida en la categoría mujeres.

¹ Conceptos tales como sociedad civil o ciudadanía, ésta última con otras dimensiones conceptuales como sujeto y espacio público y privado. Dichas abstracciones como bien se sabe, no adolecen de una historia, de un contexto y de un sentido discursivo-político. Además, han ocupado un lugar prominente en los debates contemporáneos y aquí nos interesan en su relación con el feminismo, por tratarse de abstracciones producto de la modernidad, pero que a la vez, parecieran ser los primeros con respecto al último, excluyentes. Es decir, unos se reconocen en su carácter histórico y el otro es todavía como un fantasma al que cuesta trabajo nombrar. A este respecto, consúltese, De Villota, Paloma, Las mujeres y la ciudadanía en el umbral del siglo XXI, Universidad Complutense, España, 1998, 254pp.

² Hierro, Graciela, Ética y feminismo, UNAM, México, 1990.

Así pues, preguntarnos por los desafíos presentes para el movimiento feminista en un siglo que marca su pauta por una crisis económica, que se ha estado avizorando como una crisis del sistema capitalista³, invita a la lectura de las ideologías que encuentran su caldo de cultivo en un contexto en el que la tendencia a legitimar la lógica de que todo fluye del mercado, ha venido a constituir las más de las veces, una de las condiciones de desarticulación y desmantelamiento de movimientos sociales. Sobre todo, en momentos de actualidad en que la tendencia apunta a la hegemonía de grupos políticos de derecha, cuya arbitrariedad afirma prejuicios acerca de las mujeres, de sus derechos y de su importancia en la vindicación de los mismos.

Un aspecto importante, es que el movimiento feminista como movimiento social, entre sus diversas vindicaciones, tiene como supuesto, el de ser reconocido como actor político, aunque su legitimación dependa en gran medida de los obstáculos impuestos por los paradigmas dominantes larvados no sólo al exterior del mismo feminismo, sino que al formar parte de la ideología que constituye las jerarquías y las estructuras de pensamiento y acción, hacen de esta tarea un doble esfuerzo, primero por erradicar de la organización y actuación interna del pensamiento mismo y del movimiento algunas concepciones sexistas, así como de la sociedad y las instituciones todas.

Los desafíos del feminismo, son múltiples porque en la lucha por ser reconocido como actor político, el movimiento tiene frente a sí un mundo de jerarquías donde el hecho de ser lugar de articulación de diferentes vindicaciones - pero partiendo de ser creado por mujeres - tiene entre sus cometidos el debate y la acción para afrontar los viejos prejuicios y los que se han venido gestando al paso del desarrollo del movimiento mismo, pero sobre todo, los que han sido reforzados por los medios de comunicación, por el Estado, por la religión, por el mercado, por las instituciones educativas y ahora en un ambiente de militarización abierta o disimulada, está también la necesidad imperante de analizar en profundidad los sistemas democráticos de la región. Esto último, daría para un trabajo de investigación extenso y de largos alcances, para el cual no hay espacio en este pequeño ensayo.

II. El hijo no deseado de la Ilustración.

Actualmente, no se puede hablar del movimiento feminista, sin hacer referencia al feminismo como política, como ética, como proyecto epistémico de desaprensión del paradigma androcentrista. En este sentido, el feminismo dice Amelia Valcárcel, "Es el hijo no deseado del igualitarismo Ilustrado"⁴, y con ello recordamos

³ A este respecto se puede consultar. Amir, Samin, Más a allá del capitalismo senil: por un siglo XXI no norteamericano. Paidós. Buenos Aires, 2003.

⁴ Consúltese, Valcárcel, Amelia. Las filosofías políticas en presencia del feminismo, En, Amorós, Celia, Feminismo y Filosofía, Síntesis, España, 2000, p.116.

el comportamiento teórico y político de los benefactores de un Estado moderno que se construyó con la participación de hombres y mujeres, pero en el que han sido incluidos sólo algunos de ellos y del que las mujeres han sido excluidas totalmente. Un pacto de caballeros lo llamará Celia Amorós, baste con citar a Locke o a Rousseau, cuyos argumentos dan fuerza al ideario político democrático en torno al cual se construye el primer Estado democrático moderno (el Estado francés), podremos entender quiénes son los excluidos.

Rousseau encuentra en la propiedad privada el fundamento de las desigualdades entre los hombres y, en la naturaleza de las mujeres la razón de su inferioridad⁵. Locke reafirma la lógica del paterfamilias muy extendida en la Roma antigua, donde el hombre es el sujeto central, la mujer procrea⁶. Locke y Rousseau analizan la transición a la sociedad civil y en ambos casos la ciudadanía es un status que da cabida o anula el goce y la presencia en dicho espacio, por lo tanto, no todos los hombres pueden ser ciudadanos y menos aún las mujeres. Locke reafirma la nuclearidad de la familia en la composición de la sociedad y sus instituciones, pero a su vez, este núcleo se funda en la idea de que los hombres son sujetos de poder frente a la falta de poder de las mujeres.

Para Rousseau, por medio del pacto el hombre transita de la libertad natural, es decir, de lo que Hobbes había denominado “guerra de todos contra todos” para instalarse en la libertad civil-moral. Se puede notar la invisibilización de las mujeres en el discurso político moderno más difundido, aunque claro, Locke y Rousseau son sólo dos ejemplos del discurso que hizo época. Sin embargo, también se tiene referencia del filósofo cartesiano François Poulain de la Barre cuyas aportaciones para la discusión de la igualdad de los sexos son un hito⁷.

Hay que tener presente que entre otras cosas, Poulain afirmaba la necesidad de erradicar los prejuicios en torno a la condición natural de las mujeres, idea que estaba en boga en esa época, pero no sólo hacía la crítica, en la propuesta de educación para las mujeres, ya se vislumbraba el interés del filósofo por la ciudadanización de las mismas. Poulain de la Barre se preguntaba ¿Hay algo de todo lo que se enseña a las mujeres que contribuya a darles una instrucción sólida?⁸ No obstante que las condiciones no daban para grandes contribuciones,

5 Este tipo de desigualdad es llamada por Rousseau: “desigualdad moral o política”, y la define como “Los diferentes privilegios de que gozan unos en perjuicio de los otros, como el de ser más ricos, más respetados, más poderosos o de hacerse obedecer”. Consultar, Rousseau Juan Jacobo. Discurso sobre el origen de la desigualdad, En El Contrato Social o principios de derecho político, Porrúa, México, 1992, p.109.

6 Locke, John, Ensayo sobre el gobierno civil, Porrúa, México, 1992.

7 Ver Barre Poulain, François de la, La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en el que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios, Edición crítica de Daniel Cazés Menache, UNAM, México, 2007, 153 pp.

8 *Ibid.*, p 133

se cuenta en la historia con la figura de mujeres como Olimpia de Gouges o Mary Wollstonecraft que contribuyen a la crítica de las formas dominantes de concebir los derechos civiles y políticos. De Gouges terminó en 1793 en la guillotina y Wollstonecraft aún con su “Vindicación de los derechos de la Mujer”, obra que a consideración de Amelia Valcárcel, es fundacional del feminismo ilustrado⁹, no escapó a la difamación. En este sentido Mary Nash afirma que Wollstonecraft fue llamada la “hiena de enaguas negras”¹⁰.

III. Algunos desafíos para el movimiento feminista en América Latina

Hablar de los desafíos del movimiento feminista en América Latina implica mencionar por lo menos dos consideraciones: a) en el capitalismo ningún sujeto se emancipa y b) no existe un solo feminismo, ahí radica su complejidad teórico-política. Se ha anotado en alguna cita de este trabajo, que el concepto ciudadanía tiene dos ejes, uno de ellos es el sujeto y el otro, la dicotomía público-privado, sin embargo, no se había mencionado que la categoría sujeto también es excluyente, no sólo porque gramaticalmente represente lo masculino, sino porque en sí misma es una categoría a partir de la cual en algunos ámbitos se sigue discutiendo si el feminismo es un movimiento social y, aunque hay evidencias de la incidencia del feminismo como práctica, como política, como experiencia, como epistemología y como dialéctica social que al desidealizar a hombres y mujeres contribuye a visibilizar que el sujeto epistémico universal¹¹ y por lo tanto el sujeto de ciudadanía, no es neutro, no por ello, sino sobre todo por ello sigue siendo puesto en tela de juicio.

a) El síndrome de la superstición

El síndrome de la superstición es la vía por la cual se arraigan un conjunto de prejuicios acerca del feminismo y del movimiento feminista. Sigue aún en el siglo XXI, la discusión acerca de la científicidad del feminismo, la cual hay que tomar en cuenta, no porque la calidad de las argumentaciones sea sólida, sino porque tiene su impronta en el sentido común, hasta ahora, una de las armas más poderosas para la consolidación de concepciones corrientes que han influido en la desarticulación de movimientos sociales. Este prejuicio que se ha convertido en parte de la construcción de género, mantiene a mujeres y hombres feministas con las miradas sobre sí. No se deja de escuchar “tenían que ser las feministas”, “No, no soy feminista”.

⁹ Ver, Valcárcel, Amelia, La memoria colectiva y los retos del feminismo, CEPAL, Santiago de Chile, 2001, p 8. ¹⁰ Ver Nash, Mary, Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos, Alianza, España, 2004, p. 71-74.

¹¹ A este respecto, ver la argumentación de Maffía Diana acerca del sujeto epistémico universal y la exclusión de las mujeres en la ciencia. Consultar, Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia, En Revista Venezolana de Estudios de la Mujer N. 28.

Así pues, el feminismo como sujeto de transformación aún no emancipado, tiene que acelerar la ruptura de simulacros de conciencia de algunos grupos progresistas al interior de los cuales se fomenta el mujerismo, el sexismo, el machismo, la misoginia, o sea, la supremacía política de los hombres versus la invisibilización de las mujeres, pero también el descuido en la labor de militancia y la separación casi tajante entre las corrientes feministas entre sí (como labor propiamente intelectual), y luego con respecto al movimiento feminista como ampliación de las contribuciones teóricas en el ámbito concreto de la acción.

b) Aperturas sesgadas: las mujeres y la subrepresentación política

No obstante, que en algunos países de América Latina como en Chile, Michelle Bachelet, o Cristina Fernández en Argentina asuman la presidencia, y que vayan accediendo al parlamento, a ministerios de gobierno, las mujeres siguen subrepresentadas en la política¹², entre otras cosas, porque la paridad aún no forma parte sustancial de la democracia y porque la renovación de los sistemas políticos muestra la tendencia a una apertura, sí, pero sesgada por el género y donde el techo de cristal¹³, en verdad, forma uno de los ejes de la rigidez institucional con la que se legitima la supremacía política de los hombres. En las más de las ocasiones, se percibe como parte de una política asistencialista y no se mira en su dimensión real, es decir, se anula esa participación como resultado de la incidencia de las mujeres en las diferentes dimensiones de organización, sea desde la movilización popular hasta las ONG, pasando por asociaciones civiles, la academia y el parlamento, se invisibiliza el impacto del movimiento feminista en estos cambios de dirección.

Decir que en el capitalismo ningún sujeto se emancipa es un planteamiento radical, que bajo ninguna circunstancia se visualiza como un dejar que pase lo que tenga que pasar, sino como un eje para el análisis de los obstáculos que tiene que librar cualquier sujeto inmerso en el sistema capitalista. Sobre todo, uno que tiene la particularidad de ser construido por mujeres, entre otras cosas, porque ser mujer es factor de riesgo¹⁴ sea desde su propia vida cotidiana, sea por la representación social en la que se las tiene, sea porque siguen primando un conjunto de prejuicios y mitos como matrices de organización de la vida social,

¹² Consultar, Montaño, Sonia (coord.), El aporte de las mujeres a la igualdad en América Latina y el Caribe, CEPAL, 2008, 145pp.

¹³ Según Mabel Burin, el techo de cristal es una barrera invisible que impide el desarrollo profesional de las mujeres, así como su aspiración a cargos directivos. A pesar de las transformaciones en el entorno familiar e institucional, siguen permeando un conjunto de estereotipos sobre el ejercicio del poder y sobre las asignaciones de género, que también constituyen obstáculos para las mujeres, sobre todo cuando tienen que combinar la militancia, con la profesionalización, la maternidad, etc.

¹⁴ Esta tesis es desarrollada por varios autores en el texto editado por Bunster, Ximena, La mujer ausente. Derechos Humanos en el Mundo, Isis, Universidad de Michigan, 2007, 210 pp.

política, cultural e ideológica de las mujeres, etc. Desde luego, la matriz de esos prejuicios sigue siendo la dicotomía público-privado, como espacios excluyentes que por antonomasia dan vida y significado a la exclusión, la discriminación, el sexismo y el machismo.

Ahora bien, si entendemos que dicha dicotomía es una construcción social, histórica y política y que por tanto no adolece de los recursos de los que provee el pacto del que se ha hablado antes, en este punto en particular encontramos que a las mujeres no sólo se las expropia de su condición humana. Franca Basaglia hace notar que en esa expropiación de la condición humana radica el que las mujeres estén construidas como “seres de otros y para otros”¹⁵ y a su vez, en ello se contiene su experiencia social como producto de un imaginario de género moderno, en que el conflicto aparece al buscar la articulación de la subjetividad (lo privado) y la vida práctica (lo público), entre otras cosas, porque el supremacismo de género de los hombres, se convierte en un obstáculo para la construcción de poderes donde las diferencias no se conviertan en la base de las desigualdades¹⁶.

c) Dinámica de interrelación: teoría práctica

Sigue privando aunque con algunas modificaciones la disyuntiva entre la razón y la emoción, en una falsa lógica que desprovee de sensibilidad a los hombres (traduciéndose en violencia legitimada por las estructuras de poder) y alimenta la emocionalidad de las mujeres incluso como factor de su carácter social, ese obrar como tienen que obrar, del que habla Erich Fromm¹⁷. Quizás sea, porque los cambios no se producen sin disenso y porque en sistemas democráticos como los latinoamericanos, que no han carecido de antecedentes dictatoriales, a menudo las oportunidades son restringidas en general, es decir, la inequidad de género que priva en la jerarquización del poder muestra tendencia a dejar fuera a más mujeres que a hombres, pero no por ello todos los hombres quedan libres de la discriminación y la exclusión, de modo tal, que cuando se propone la participación equitativa y ante la falta de estructuras de mediación, ese espacio

15 A este respecto ver, Basaglia, Franca, *Mujer, locura y sociedad*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987.

16 Respecto al ámbito de lo público y lo privado, Diana Maffía rescata la tesis de Carol Pateman en torno al pacto sexual como jerarquía de poder previa al pacto social y donde Maffía afirma que el primero “Queda escondido en el lenguaje universal de derechos y explica por qué las mujeres han quedado fuera de la ciudadanía”. Ver, Maffía, Diana, *El contrato sexual*, En Carrió E y Maffía, Diana, *Búsquedas de Sentido para una nueva política*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p 20.

17 Carácter social, es una categoría que Fromm emplea para definir la función de la conducta social, digamos inconciente, pues afirma que el seguir o no la norma social puede no ser un asunto de decisión conciente, aunque reconoce que también se halla placer en actuar como la cultura lo requiere. Así pues, “La función del carácter social consiste en moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad”, Véase, Fromm, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. F.C.E. México, 12ª reimpresión, 1981, p. 72.

que ocupan las mujeres, tiene que ser dejado por los hombres, sobre todo en el parlamento, en las instituciones educativas, esto en el ámbito del sentido común se mira como una amenaza hacia los hombres.

Esperando no se tome por juicio de valor lo antes dicho, sigue la aclaración. La dinámica de interrelación entre teoría y práctica no se perfila en movimientos unidireccionales, es decir, tanto un concepto como el otro, no carecen de contradicción, la dificultad se encuentra en distinguir el proceso que acontece al interior del concepto y de la teoría en general, y el proceso de la realidad. En esta última, los avances teóricos tienen su incidencia, sin embargo es tardía y cohabita con dogmas, es decir, el movimiento dinámico de la realidad es producto de un conjunto de fragmentos de cada cosa, que se van uniendo y articulando bajo contextos particulares, lo cual viene a darle más complejidad al trabajo de vincular los distintos niveles de participación y organización feminista, con la vida cotidiana de mujeres y hombres.

d) Una pregunta

¿Cuántos hombres y mujeres son partidarios de concepciones sexistas? No existe una estadística que dé respuesta concreta a esta pregunta. Pero, se puede constatar en la desigual participación de las mujeres en los puestos de decisión, en la feminización de la pobreza, del VIH/Sida, en el discurso misógino clerical contenido en la instrucción “Dignitas personae”¹⁸, que al afirmar la dignidad humana desde la concepción, plantea claramente la posición antiaborto no sólo de la Iglesia Católica, sino de un conjunto de fuerzas políticas que muestran un emparejamiento con dicha lógica; a la lista se suma la militarización que en casos como el de México ha implicado una serie de abusos contra las mujeres¹⁹.

La instrucción “Dignitas personae” es un regreso al discurso por el que el sistema de sanciones posibilitó normas basadas en la lógica de la culpa, del castigo eterno²⁰. Desde luego, la participación y el protagonismo de las mujeres en el ámbito público implica el reforzamiento de la dominación masculina, primero porque se

18 Dicha instrucción emitida por el Vaticano plantea que toda persona tiene dignidad humana desde la concepción.

19 Existen casos recientes como el de la mujer indígena Ernestina Ascencio Rosario quien fue violada por miembros del ejército y tras una polémica originada entre la versión de que la causa de su deceso había sido una enfermedad gastrointestinal y la versión de que había sido víctima de una violación tumultuaria, la única acción que se emprendió fue la publicación de su caso en la página web de la Comisión Nacional de Derechos Humanos. Ver. www.cndh.org. Caso de Ernestina Ascencio Rosario.

20 Según Amelia Valcárcel, las sociedades son “sociedades de culpa” por oposición a las antiguas “sociedades de vergüenza”, “Esto supone que la culpa está interiorizada por medio de una sanción de orden distinto; no externa, sino interna”. Véase, Valcárcel, Amelia, “Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo, Temas de hoy”, Madrid, 2002, p 191.

considera como una amenaza y luego porque no todas las mujeres tienen una formación en materia de género. Así, pues, al reconocer dignidad de persona al embrión por encima de la dignidad de las mujeres, se busca el reforzamiento del control de sus cuerpos, que si bien es cierto no ha logrado una expresión ampliada, sí ha constituido el encuentro de muchas mujeres con dinámicas sexuales diversas, distintas.

Dicha práctica social, sería poco posible de no ser porque en la segunda ola del feminismo, en la década de los 70, se comienzan a plantear entre otras cosas, la violencia contra las mujeres y el aborto legal²¹. Recordemos, por otro lado, que el tema de la violencia, emergió a finales de la década de los 70 como producto de la reflexión feminista durante el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (Convención Belem do Pará)²² que en su artículo 1º tipifica la violencia contra la mujer como “Cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado”²³.

La mención de instrumentos internacionales viene al caso, porque como lo señala Nieves Rico, la reflexión feminista tiene gran incidencia en estos procesos jurídicos, pero también porque tiene razón al afirmar que guarda relación con la construcción de nuevas formas de ciudadanía²⁴. En cuanto a la participación de las mujeres como fuerza activa en la construcción de un piso jurídico, cabe destacar que no siempre es reconocido el impacto que tiene su participación sea como parte de organizaciones y movimientos propiamente feministas, o desde criterios más generales como los de sindicatos, partidos políticos, movimientos nacionalistas, etc²⁵.

21 En realidad es el movimiento feminista el que comienza en la década de los 70 a realizar diagnósticos sobre la necesidad de legalizar el aborto, en esta la lucha confluyeron mujeres feministas y no feministas, desde los diversos niveles organizativos, desde la academia, desde la movilización popular, desde la sociedad civil, etc.

22 Ver, Rico, Nieves. Violencia de género: Un problema de Derechos Humanos, Serie Mujer y Desarrollo, CEPAL, 1996, p 11.

23 Ver, Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la Mujer, IIDH, San José Costa Rica, 2003, p 7. Entre los Estados de América Latina que han firmado y ratificado dicho pacto están Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Guatemala, México, Nicaragua, Paraguay, Uruguay, Venezuela, etc. Consultar, Camacho Rosalía, “Acercándonos a los Instrumentos Internacionales de Protección de los Derechos Humanos de las Mujeres”, IIDH, San José, C.R., 2003, p. 94. El antecedente de Belem do Pará, es la Convención para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, después de la cual viene la Conferencia Mundial Derechos Humanos de las Naciones Unidas, celebrada en Viena.

24 Rico, Nieves, op, cit, p. 13

25 Consultar, Molyneux, Maxine, Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado, Cátedra, Valencia, 2003, p. 226

e) La elasticidad del lenguaje

En estos momentos en que parece que el lenguaje feminista, particularmente el proveniente de la perspectiva de género ha tenido aceptación a nivel gubernamental y en algunos aspectos de la vida cotidiana de mujeres y hombres, otro de los desafíos para el feminismo como movimiento social, es buscar mecanismos para que algunos conceptos centrales no caigan en la ubicuidad. Por ejemplo, la noción de género se convirtió en lenguaje corriente²⁶, sobre todo en el sentido en que Adorno se plantea la noción de opinión infectada como representación sin fondo²⁷. Desde luego estos matices que adopta un concepto cuando forma parte de concepciones contiene el ejercicio legítimo del control.

Por lo anterior, la elasticidad de lenguaje implica la adquisición de conceptos y categorías como plataforma política de acción, sobre todo cuando la participación política se da en contextos donde la ciudadanía es incompleta para las mujeres, pero también aunque en menor medida, para algunos hombres. Equidad de género, igualdad, paridad, cuotas, brechas, son términos corrientes en el discurso cuando el ambiente es de coyuntura, sobre todo electoral e incluso, es utilizado indistintamente por mujeres y hombres, lo cual quiere decir que otro gran reto es la re-educación y esto no se logra únicamente con teoría, sino que se requiere de la articulación con la movilización.

f) Un nuevo pacto social

En palabras de Epsy Campell Barr, es necesario “Plantear un nuevo pacto social”²⁸ esta tarea es de una complejidad importante, porque la transformación de estructuras formales tiene que ir de la mano de la reflexión de los alcances y significados profundos que el feminismo y el movimiento feminista han tenido a nivel de la vida cotidiana de las mujeres todas. Ello requiere en un primer momento la autocrítica para la articulación de dimensiones tales como la intelectual, la política y la cotidiana. Erradicar la lógica de la excepcionalidad y abrir el camino a nuevas generaciones de mujeres feministas y no feministas que tienen inquietudes y que pueden compartir sus experiencias, es un trabajo difícil, aún más considerando que el contexto en el cual se tienen que construir alternativas es poco alentador.

26 A este respecto, consultar Stolke, Verena. La mujer es puro cuento: la cultura del género. Rev. Estudios. Feministas., Ago 2004, vol.12, no.2, p.77-105.

27 Consultar, Adorno, Theodor, Filosofía y superstición, Alianza, Madrid, 1972, 183 pp.

28 Campell Barr, Epsy, “El movimiento de mujeres afrodescendientes”, Conferencia presentada en el marco del Diplomado Internacional El feminismo en América Latina; teoría y vindicaciones políticas. Centro de Investigaciones Interdisciplinaria en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 8 de enero de 2009.

Podemos observar que la globalización y el avance de gobiernos de derecha, traen para las mujeres, la complejización de su vida, entre otras cosas por el impacto que tiene para ellas, la negativa a una política migratoria, la carencia de una conciencia de género si no general, por lo menos sí mayoritaria en las instituciones educativas, de salud, de comunicación y por la naturalización de fenómenos tales como la trata de blancas, la violencia feminicida, la precariedad laboral²⁹, que afectan en su mayoría a las mujeres. Y si a todo ello le sumamos la expansión del fundamentalismo religioso que viene a dotar de sentido la importancia de echar atrás los avances en materia de aborto legal y en general del reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres, confirmamos que el ambiente es poco alentador, pero sobre todo, que hay mucho trabajo para atraer a nuevas generaciones de mujeres a esta lucha por la equidad, la paridad y en general por la construcción de una democracia genérica.

g) ¿Por qué el feminismo no es atractivo para algunas mujeres?

Esta pregunta se plantea a manera de conclusión, y es de las tantas que se pueden pensar como parte del ejercicio de autocritica, porque quizás en la ejecución de esta reflexión se puedan encontrar nuevas variables no sólo para el análisis, sino y sobre todo, para la acción política. Hasta ahora la articulación de la sociedad civil, con el parlamento, la academia y el movimiento feminista, ha tenido una historia poco fluida. El discurso de género ha sido adoptado en estos espacios de acción y por algunas instituciones gubernamentales, se han creado Institutos o Secretarías de la Mujer, se ha construido un piso jurídico para el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres, pero queda la tarea de contestar a la pregunta ¿cómo llevar todos estos avances hasta donde se encuentran las mujeres cuyo rezago social, político, económico y cultural las mantiene en la opresión y la exclusión total o casi total?

Esta interpelación es sugerente y provocativa, invita a la revaloración de la práctica política en cualquiera de sus modalidades, expresa y condensa la relación entre lo social y lo político, pero sobre todo, incita a no pensar la teoría y la práctica como dicotomía, es decir, a no pensar estas dimensiones de la reflexión-acción como si fuesen excluyentes, porque en ese principio, se fundan algunas prácticas en que al ponderar el reconocimiento de la excepcionalidad, o sea de la existencia de “mujeres excepcionales” se reproduce la norma de dominación, con algunos cambios, pero la matriz de opresión continúa indiscutiblemente operante.

²⁹ En este sentido, como lo afirma Margarita Iglesias, la liberación del comercio trae consigo “La transformación de las relaciones productivas entre sectores formales e informales que forman las economías actuales, lo que provoca efectos diferentes entre hombres y mujeres”. Ver. Iglesias, Margarita, Género y globalización neoliberal: las nuevas encrucijadas neocoloniales que enfrentan las mujeres. En, Iglesias, Margarita, et.al, Género y globalización. Mujeres. Feminismo, paridad, discriminación, violencia, sexismo. Aún creemos en los sueños, Santiago Chile, 2004, p.13.

De modo que si la categoría mujeres contiene la diversidad de situaciones en las que cada una se desenvuelve (clase, etnia, raza, etc), no hay razón para que la presencia de las mujeres de la movilización sea silenciosa frente a las mujeres excepcionales que construyen teoría, que acceden al parlamento, porque ello es una representación del esquema tradicional³⁰. Quizás muchas veces lo que ha cambiado es el lenguaje, pero esto no implica necesariamente un cambio en las estructuras ideológicas de quienes ahora se atreven a hablar de igualdad entre mujeres y hombres, o de equidad de género, por poner solo algunos ejemplos.

Además esta interpelación provocativa, no puede terminar sin mencionar que la integración de nuevas generaciones al movimiento feminista es fundamental, y no para su crecimiento numérico, sino para que con esas nuevas experiencias se busquen nuevas formas de representación, organización y acción feminista, sobre todo en momentos de actualidad en que se ha reforzado la dominación masculina a través del ejercicio de otras formas de violencia contra las mujeres, en las cuales se viene materializando la misoginia y la indiferencia de las instituciones hacia dicha problemática. Queda mucho camino por construir y recorrer, y no carece de obstáculos, por ello es que se muestra imprescindible la difusión de los Derechos Humanos de las Mujeres, sobre todo, buscar los mecanismos para que la abstracción jurídica se convierta en forma de vida, en materia prima para la construcción de espacios cotidianos sin violencia de género, con equidad, con igualdad.

Fuentes Bibliográficas

Adorno, Theodor. Filosofía y superstición, Alianza, Madrid, 1972.

Amir, Samin, Más a allá del capitalismo senil: por un siglo XXI no norteamericano. Paidós. Buenos Aires, 2003.

Amorós, Celia, Feminismo y Filosofía, Síntesis, España, 2000.

Basaglia, Franca, Mujer, locura y sociedad, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1987.

Barre Poulain, François de la, La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en el que se desataca la importancia de deshacerse de los prejuicios, Edición crítica de Daniel Cazés Menache, UNAM, México, 2007.

Bunster, Ximena, La mujer ausente. Derechos Humanos en el Mundo, Isis, Universidad de Michigan, 2007.

Camacho, Rosalía, Acercándonos a los Instrumentos Internacionales de Protección de los Derechos Humanos de las Mujeres, IIDH, San José, C.R, 2003.

³⁰ Esto no quiere decir que las mujeres tengan que renunciar a acceder a cargos de importancia, sino que desde el ámbito del feminismo se construya una lógica donde ese acceso no constituya el reforzamiento de la dominación masculina a través de la idea de que sólo a partir de la excepcionalidad se pueda construir otro orden.

Fromm, Erich, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. F.C.E. México, 12ª reimpresión, 1981.

Hierro, Graciela, Ética y feminismo, UNAM, México, 1990.

Iglesias, Margarita, et.al, Género y globalización. Mujeres. Feminismo, paridad, discriminación, violencia, sexismo. Aún creemos en los sueños, Santiago Chile, 2004.

Maffía, Diana, El contrato sexual, En Carrió E y Maffía, Diana, Búsquedas de Sentido para una nueva política, Paidós, Buenos Aires, 2005.

Molyneux, Maxine, Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado, Cátedra, Montaña, Sonia (coord.), El aporte de las mujeres a la igualdad en América Latina y el Caribe, CEPAL, 2008.

Nash, Mary, Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos, Alianza, España, 2004.

Locke, John, Ensayo sobre el gobierno civil, Porrúa, México, 1992

Rousseau, Juan Jacobo. Discurso sobre el origen de la desigualdad, En El Contrato Social o principios de derecho político, Porrúa, México, 1992.

Valcárcel, Amelia, Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo, Temas de hoy, Madrid, 2002.

Villota, Paloma de, Las mujeres y la ciudadanía en el umbral del siglo XXI, comparado, Cátedra.

Wollstonecraft, Mary, Vindicación de los derechos de la Mujer.

Hemerográficas

Maffía Diana, Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia, En Revista Venezolana de Estudios de la Mujer N. 28.

Stolke, Verena. La mujer es puro cuento: la cultura del género. Rev. Estudios. Feministas., Ago 2004, vol.12, no.2.

Convenciones

Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la Mujer, IIDH, San José Costa Rica, 2003.

Electrónicas

www.cndh.org. Caso de Ernestina Ascencio Rosario.

Documentos CEPAL

Montaña, Sonia (coord.), El aporte de las mujeres a la igualdad en América Latina y el Caribe, CEPAL, 2008 Universidad Complutense, España, 1998.

Rico, Nieves. Violencia de género: Un problema de Derechos Humanos, Serie Mujer y Desarrollo, CEPAL, 1996.

Valcárcel, Amelia, La memoria colectiva y los retos del feminismo, CEPAL, Santiago de Chile, 2001.

Conferencias

Campell Barr, Epsy. “El movimiento de mujeres afrodescendientes”, Conferencia presentada en el marco del Diplomado Internacional El feminismo en América Latina; teoría y vindicaciones políticas. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 8 de enero de 2009.

Pasar por blanca

Para V. F.

Sandra del Valle
25 años - Cuba

Hoy me debo haber sentido ufana. No ha sido un elogio cualquiera: un hombre ha decidido no soslayar la ocasión de tener a una hembra cruzando frente a sí para consolidar su posición de macho beligerante ante el grupo de congéneres: “Mira a la blanca esa”. Pero en realidad todo es mentira o, más bien, es doble: ser birracial¹.

La piel blanca, los rasgos “finos”², la esbeltez de la figura, y el pelo estirado aparentemente lacio, cuyo brillo y ondulación con el viento lo hacían ver natural, condujeron a que este hombre de tez negra eligiera y resaltara entre los atributos exteriores disponibles para mi cualificación el de ser una “blanca buena”, entendiéndose, “que está buena”. Es decir, “buena y blanca”.

Para este hombre, después de que doblé la esquina, sólo fui otra más que le permitió exaltar su ego performático frente al grupo. Sin embargo, yo no pude más que pensar en el proceso de simulacro existencial que padecen con más agresividad las mujeres que tienen esta especie de dualidad racial, y que muchas veces se convierte en desarraigo e indefinición a una raza. El descubrimiento de la falsa blancura siempre tiende a ser descrito como “ella es blanca de piel; pero con el pelo rizado o ‘malo’³”. Es el pelo el elemento diferenciador para las mujeres birraciales⁴.

1 Ser birracial es un término que utilizo para designar un estado dual de acuerdo a la identidad racial, donde la posibilidad de ser reconocido como perteneciente tanto a la raza negra como a la blanca coloca al individuo fuera de los órdenes raciales establecidos. Ser birracial es un estado intermedio y, por tanto, indefinido.

2 Utilizo las comillas no porque mi rostro no tenga un perfil latino (griego); sino por la connotación semántica discriminatoria que oculta este adjetivo: no es sólo lo delgado o estrecho de la apariencia fisonómica; sino lo distinguido y distinguible, y en consecuencia, socialmente superior.

3 Este adjetivo, al igual que fino, encierra una significación más allá de las texturas del pelo; pues se le asigna una condición execrable al pelo rizado y al pasado, en contraposición a la “buena” del lacio.

4 Hablo del género femenino porque en éste se centra mi objeto de estudio; pero en el caso de los hombres se verifica la misma realidad. Para ellos, el pelado bien corto será la vía para simular la blancura.

Pelo de blanca

De ahí que todo los esfuerzos y angustias estén concentrados en el blanqueamiento del cabello, puesto que los modelos de belleza y sensualidad femeninas enaltecen al pelo lacio ante el pasado⁵. Recuerdo la vez en que probé tener mi pelo natural y lo corté para dejarlo crecer. Sentí que perdía poderes de atracción sobre los hombres, y era porque había roto con el canon de feminidad dominante que focaliza el pelo como un dispositivo del erotismo femenino⁶. Sólo hay que remitirse a la representación en una secuencia audiovisual cualquiera del rito sexual entre un hombre y una mujer, donde éste le soltará o ésta se soltará su cabello —si es que no lo está ya— en el momento climático de la seducción como exaltación erótica de la imagen femenina o como dominio erótico sobre el otro. De hecho, el pelo deberá ser revuelto o revolverse durante el acto, acentuar el “salvajismo” femenino o la subordinación al macho cuando éste tire de él.

Este imaginario crea un sentimiento de una feminidad rebajada o inferior, que obliga a las mujeres birraciales a acudir a mecanismos de estiramiento del pelo⁷ para satisfacer el canon blanco hegemónico de belleza⁸. Un antiguo refrán sentencia que “para lucir hay que sufrir”. Son palabras que tratan aliviar psicológicamente el ardor que produce en el cuero cabelludo la potasa del desriz que ayuda a pasar por blanca. Ahora mismo no estoy segura de la primera vez que me aplicaron esa crema estiradora; evidentemente no tenía mucha conciencia aún o quizá lo incorporé como parte de los ritos de iniciación en la condición de mujer de los que hablaba hooks⁹. Pero tengo una prima negra que se la untó superficialmente a su hija de dos años para que pareciera una “mulatica de pelo bueno”. Es la angustia por “adelantar la raza” y menos estigma social para una criatura que todavía no ve el mundo en blanco y negro¹⁰.

5 Otros elementos fisonómicos son relacionados con determinada raza, como la nariz ñata o los labios bembudos. Sin embargo, estos elementos no ennegrecen, mientras que el pelo sí emblanquece.

6 Sobre todo la textura del pelo que nacía subvertía la belleza tradicionalmente aupada por la supremacía blanca.

7 Prefiero el término estirar al de alisar que utilizan estudiosos como bell hooks o Paul C. Taylor. Creo que el estiramiento no supone la lasitud y sí remite a cierta tiesura que marca a los pelos desrizados.

8 Llevar el pelo rizo es asumido hoy como una vuelta a los orígenes, una onda “afro”; sobre todo más ostensible en mujeres visiblemente negras; pero que en muchos casos más que una negación de la dictatorialidad de una feminidad blanca y/o el consecuente autorreconocimiento y autovaloración de la condición de negra, es el amparo en un gremio social que toma esta diferencia como reacción cultural y política.

9 Cf. bell hooks: “Vendiendo bollitos calientes. Representaciones de la sexualidad femenina negra”, revista *Criterios*, No. 34, 2003. Sin dudas, el desriz, como acto de iniciación como lo vivenciara bell hooks, se asocia indirectamente con los patrones de belleza blancos, pues la jovencita aprenderá que para “ser bella” y “lucir bien”, “arreglada”, es necesario estirarse el pelo.

10 Un libro cubano paradigmático sobre los recursos para el “adelantamiento racial” es Reyita, sencillamente, de Daisy Rubiera, hija de la protagonista quien narra el proceso de blanqueamiento de su familia como proyecto ideológico para sus hijos. “Adelantar la raza” es para Reyita no sufrir: “No quise que los hijos que tuviera sufrieran lo que sufrí yo. Por eso quise adelantar la raza, por eso me casé con un blanco”. Su voz es símbolo de un imaginario donde aún se perpetúa “lo atrasado” vs. “lo adelantado”.

Me imagino —y estoy segura— la satisfacción que tuvieron mi abuela negra y mi madre mulata cuando nací, al ver que me veía blanca, que era blanca. De hecho, así figura en mi carné de identidad para autenticar mi color de piel, y mi abuela no se cansa de repetirlo como una (falsa) cualidad más. El dramaturgo Abelardo Estorino supo señalar desde el título de su obra teatral “Parece blanca”, el conflicto existencial y social que había funcionado como atributo y anatema a la Cecilia Valdés, personaje central de la novela homónima de Cirilo Villaverde, que inspiró su pieza, y que se extiende en las proyecciones de las mujeres birraciales sobre la condición y el deseo de ser blanca¹¹.

Cecilia pasa por un aprendizaje de su racialidad y del privilegio de la blancura. Es precisamente la abuela negra la que la inicia de niña en esta cultura del color y de la discriminación racial. En un pasaje se hace evidente el discurso racista y autoflagelador de la abuela y la ponderación del ser casi blanca:

CECILIA. Yo estaba jugando a la lunita con Nene.

CHEPILLA. ¡Buena pieza! Una pardita andrajosa y chanclera.

[...]

CHEPILLA. No tienes que mezclarte con esos negros.

NEMESIA. Esta vieja odia a los negros como si hubiera nacido en Galicia.

CHEPILLA. Tú pareces blanca. Mírate. Mira esa cara. ¿Ves la piel? Blanca.

Y fíjate en la nariz, afilada como la de una señorita. Y ese pelo, ese dice que tienes sangre blanca.

CECILIA. La piel y el pelo bueno no me sirven de nada.

CHEPILLA. Cuando seas una mujer y te llegue el momento de buscar marido vendrá un caballero blanco y te pedirá en matrimonio y te llevará a una casa con pisos que brillan como espejos y tendrás coche...

CECILIA. ¡Coche!

CHEPILLA. ...y vestidos...

CECILIA. ¡De París!

CHEPILLA. ...y yo no diré nunca que soy tu abuela y te veré de lejos, siempre de lejos.

[...]

CECILIA. Yo quiero vivir siempre contigo.

CHEPILLA. Oh, si supieras lo que significa ser blanco en esta tierra. [...].

¹¹ Resulta llamativo en Estorino su atención a la cuestión racializada y al blanqueamiento que se resaltan en su versión. Como parte de una descripción de las relaciones interracializadas en el contexto de la esclavitud, el personaje de Cecilia aparece analizado desde el conflicto de la lucha de clases en el estudio que hace el crítico literario Salvador Bueno sobre la novela. Ver: Salvador Bueno, “Esclavitud y relaciones interracializadas en Cecilia Valdés”, Ensayos sobre cubanos, Ediciones Unión, 1994.

Este sólo fragmento del libreto teatral sobre el clásico de la literatura cubana del siglo XIX sirve para describir un conjunto de prácticas e ideologías que es instaurado y opera en las mujeres que parecen blancas o que pueden pasar por blancas. En primera instancia se verifica el rechazo, la negación y la inferiorización de la abuela para con su propia raza, la raza negra, y la celebración de la apariencia blanca de la nieta. Mezclarse con los negros funcionaría, según Chepilla, como una especie de contaminación, un rebajamiento de status que le confiere la piel blanca, aunque no sea blanca.

En la novela¹², cuando a la niña Cecilia —término, como es conocido, sólo empleable en la época para las señoritas blancas—, un hombre negro le desmiente su condición de blanca: “Debo decirle a la niña, sin embargo, que la niña me desprecia porque se figura que como tiene el pellejo blanco es blanca. La niña no lo es. Si a otros puede engañar, a mí no”, ésta lo asume como un insulto.

Recuerdo mi frustración cuando de niña me dijeron por primera vez “jabá” y objetaron mi condición de blanca, y las contradicciones posteriores para mostrar mi raíz negra a quienes pensaban que era blanca. Ser llamada “jabá” es, en definitiva, el modo de demostrar mi blancura fraudulenta, mi mascarada blanca. Este desenmascaramiento actúa como una devaluación de status. De hecho, han sido mujeres negras las que han detectado mi falsa imagen de blanca¹³—puesto que son mujeres que también se estiran el pelo y están entrenadas en los códigos culturales que circulan entre las personas que se hacen el desriz— y me señalan como infiltrada, las que reconocen que yo “paso por”; o personas en un contexto donde conocen a mi mamá mulata y a mi abuela negra.

Es el pelo lo que marca la frontera hacia el ser blanca; razón para que se convierta en la obsesión principal de las mujeres birraciales, pues resulta la limitante para parecer blanca. Una mujer negra con pelo lacio o procesado se siente blanqueada, y una mujer birracial con pelo estirado es blanca¹⁴. Cada vez que

12 No es fortuito que utilice como crédito a la constatación de este imaginario la novela y sus versiones —así como más adelante otras piezas de la cultura cubana— puesto que es una de las primeras obras donde está incorporado y se revelan los conflictos de la birracialidad femenina —allende, y además, del tema del negro—, que está en la base de la conformación de la nación cubana por la propia naturaleza del criollo; aunque mezclados y subsumidos en el mérito por el que ha pasado a ser reconocida en la historia de la literatura nacional como una obra cumbre: la captación de las costumbres, tensiones y conflictos de la sociedad clasista del siglo XIX. (Es de suponer que utilizo como referencia la versión final de esta obra publicada en 1882).

13 Y aquí pienso en las reflexiones de Richard Dryer cuando en “La cuestión de la blancura”, explica que “la raza en sí misma —en la medida en que es algo en sí misma— se refiere a algunas diferencias geográfico/físicas intrínsecamente insignificantes entre las personas, son las imágenes de la raza lo que está operando”. (El subrayado es mío). Ver: Richard Dryer: “La cuestión de la blancura”, revista Criterios, No. 34, 2003.

14 Aunque el desrizamiento puede ser visto y vivido en un orden desideologizado, como proceso cultural refleja cierta ansiedad y deseo por “lo otro” —curiosamente señalado como superior—, que es lo que interesa comentar en este ensayo.

termino de desrizar mi pelo, la peluquera exclama con admiración: “Ahora sí que eres blanca”¹⁵. Mi abuela negra, con orgullo, me narró la anécdota que le hizo la peluquera cuando ella fue a estirarse su pelo: Una de las clientas que llegaba cuando yo me iba preguntó extrañada: “¿Y esa blanca qué hacía aquí?”. Tener una nieta casi blanca, que puede pasar por blanca, es, en cierta medida, su vindicación racial. En la novela, la abuela negra de Cecilia, manifiesta también su admiración para con su nieta: “Aunque esté mal decirlo, es lo más lindo en verbo de mujer que se ha visto en el mundo. Nadie diría que tiene de color ni un tantico. Parece blanca”.

Sin dudas la búsqueda y el anhelo del pelo lacio han sido más asociados a mujeres de piel negra. Pocas de las imágenes cinematográficas cubanas que han evidenciado este imaginario están en la ópera prima en el largometraje de ficción de Enrique Colina, “Entre ciclones”¹⁶. Aunque como parte de su discurso satírico e irónico, la película muestra cómo a una mujer negra le pasan el peine caliente¹⁷—método en realidad superado por tratamientos químicos, aunque muchas mujeres lo preferían por su transitoriedad—, donde se conjuga ese momento de socialización femenina del que hablaba bell hooks¹⁸ con la explicitación de una subjetividad que no asume su cabello como hermoso o atractivo: una le dirá a la peluquera: “Tú sabes bien que yo soy negra a todo; pero con las pasas no puedo...”; mientras que la otra, con su cabello alargado gracias a las trenzas hechas con pelo postizo, proyecta su anhelo por el cabello lacio mientras ojea una revista extranjera donde las modelos exhiben una cabellera larga, rubia y de aspecto sedoso atribuida a los productos promocionados. De hecho, este personaje se sentirá satisfecho y embellecido cuando su amiga la peluquera oculta su pelo con trencitas bajo una peluca rubia. Y no sólo la compara con un icono sexual: “Te pareces a Madonna”; sino que le asegura la victoria de una conquista sexual-amorosa: “...el mediquito ese va a comer de tu mano”. Es la reafirmación de un patrón de belleza racista que exalta los cabellos lacios y rubios como los paradigmáticos¹⁹.

15 El “arreglo” del pelo deviene momento de socialización femenina entre mujeres que se relacionan desde códigos culturales similares en relación con el cabello. El trabajo de la peluquera que hace desriz, ha tenido un carácter invisible, secreto, velado, de puertas cerradas y funciona por canales sumamente subterráneos, sólo para las iniciadas.

16 En esta película también se explicita la birracialidad de un personaje masculino, Tomás: “El salió capirro...[...] ‘jabao’, que parece blanco pero no es”.

17 Ya en el documental *Los del baile* (1965) Nicolás Guillén Landrián había registrado imágenes de mujeres negras “pasándose el peine caliente”—ese utensilio popularizado en los albores del siglo XX por Madame C. J. Walker—, y en *Retornar a Baracoa* (1966) a una mujer negra poniéndose los rolos, como rituales de embellecimiento.

18 “Vendiendo bollitos calientes. Representaciones de la sexualidad femenina negra”, Op. Cit.

19 bell hooks hace un notable desmontaje al respecto en su ensayo citado en este texto a partir de las imágenes de las artistas Diana Ross y Tina Turner.

Pero justamente esta asociación instantánea de las “pasas” estiradas con las mujeres negras, deja a la mujer birracial en un estado de ambigüedad, de indefinición, de invisibilización de sus conflictos raciales. En las mujeres birraciales el estiramiento del pelo funciona sobre todo como forma de ocultamiento de la ascendencia negra y ponderación del poder blanco. No obstante, estas estrategias de blanqueamiento no se basan en prácticas sexuales²⁰, sino que tienen un sentido más simbólico y, por tanto, trasgresor: resultan una desobediencia al orden racial.

En nuestra cultura, el pelo pasado es visto como atraso y es descrito como un pelo “crudo” —en vez de natural— que necesita ser “suavizado”, tratado. Crudeza que se identifica con lo prosaico asociado a la raza negra. Palabras peyorativas como las greñas o las pasas para referirse al pelo pasado o bamba para los labios gruesos, han contribuido a la construcción y reafirmación de un imaginario que ubica a la belleza de la raza negra, y no-blanca en general, como inferior²¹, parte de un imaginario que valoriza lo blanco como lo bello²². El propio Cirilo Villaverde describe la hermosura de Cecilia en un sentido positivo al basarse en valores de belleza blanca: armonía encantadora, regularidad de sus facciones, simetría de sus formas, lo estrecho del talle. En 1959, Juan René Betancourt, intelectual cubano negro, en su charla “El concepto racial de belleza” se explicaba con un cariz economicista la supremacía de los patrones blancos de belleza: “la hembra de cualquier raza, y hasta de cualquier especie, busca en el macho siempre la fortaleza, el poder, y no cabe duda de que el de la raza vencedora lo es mucho más que en la vencida”, y en el caso masculino: “el hombre busca en la mujer, entre otras cosas, el refinamiento, el perfume exquisito y costoso, el vestido elegante, etc., atributos de los que la mujer negra está privada.”²³

20 La frase “lavar el vientre” ha servido para significar este proceso de “adelantamiento” racial femenino, cuando se casa a la hija negra o mulata con un blanco.

21 En su notable texto “¿Hay razas o no hay razas?”, Gastón Baquero, para hacer patente la percepción de que lo negro afea, desestetiza, narra la anécdota ocurrida en un colegio religioso para niñas pobres, cuando a la madre, una visitante le preguntó al no ver ninguna niña negra si era que no las admitían: “No es que no las admitamos —respondió la madre—, que nosotras no tenemos prejuicios raciales. Es, ¿sabe usted?, que yo me mato mucho preparando el coro de ángeles. ¿Ha visto usted qué lindo se ve? Pues imagínese, una negrita ahí, en el medio o en cualquier lugar del coro, me lo echaría a perder, me lo desluciría... ¡Se ven tan lindas las niñas y es tan perfecto el coro!”. Ver: Gastón Baquero, “¿Hay razas o no hay razas?”, Ensayo cubano del siglo XX, Rafael Hernández y Rafael Rojas (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 2002. pp. 282-303.

22 No obstante hay que destacar el fenómeno de la mulata al que se le asocia la voluptuosidad proporcionada por la esteatopigia de las negras y la belleza de las blancas. La mulata está reconocida como “el mejor invento de los españoles”, frase que denuncia un rictus colonialista y sexual.

23 Citado en Víctor Fowler: “Estrategias para cuerpos tensos: po(li)(é)ticas del cruce interracial”. Ensayo cubano del siglo XX, Op. Cit. pp. 658-688.

Ser blanca pero no

Ser blanco es más una posición de poder y de privilegios per se, que una condición racial. De ahí que la Cecilia de Estorino, ya dotada de una conciencia de las razas, le diga a la Nemesia: “Blanco no es un color: es que te vean blanca, te saluden blanca, te piensen blanca”. Es la distinción social y cultural que otorga el patrón de supremacía blanco²⁴. La blanquitud da impunidad. Ser blanco es un status social en sí mismo²⁵. Seguimos bajo el presupuesto aristotélico de que hay una relación directa entre etnicidad y status social. Las mujeres y los negros, como grupos, han tenido que vivir bajo el axioma: “tenía que ser”. Los apeladores, los hombres blancos, son excusados. Tienen la ventaja del sexo-género y de la raza. Sin embargo, sobre determinadas personas negras opera cierto blanqueamiento moral, ya sea por su estatus económico, su nivel intelectual o simplemente por proximidad sentimental, que lo exime de estereotipos negativos impuestos a la raza negra, desde expresiones como “tú no te comportas como los negros”; “tú no eres igual a ellos”. Son estereotipos raciales negativos que asocian el cuerpo a lo moral. Como aparentemente blanca, es común que me incluyan en frases plurales como “vamos a hacer las cosas como los blancos”, así como que hagan comentarios racistas al asumirme como blanca²⁶. Hay una moral racial que regula los comportamientos, sistema de valores y (pre)juicios.

Tener piel blanca y pelo bueno sí le servirán a Cecilia en su futuro; de hecho, estas características son las que le permiten soñar con un sino de blanca y, a su vez, blanco²⁷. El futuro blanco será el que sólo es permitido a las personas blancas y el paradigma anhelado. Cecilia sueña con vivir en “una casa con pisos que brillen como espejos”, vestir trajes “de muselina blanca y encajes”, y además librar a su

24 Es interesante cómo lo que es en realidad privilegio y poder, es asumido por muchos blancos como algo natural, inherente a su humanidad —ni siquiera a su blancura—; sin embargo, los no-blancos advierten claramente esta diferencia. De ahí que quienes sólo por no tener el pelo “indicado” dejan de gozar de estas exenciones, busquen todos los mecanismos para pasar por blancos.

25 En el imaginario popular circuló un refrán que decía: “Ser blanco ya es una carrera”.

26 En su ensayo “Passing for White, Passing for Black”, Adrian Piper narra los múltiples conflictos que le trajo que la pensaran blanca. Ver: *Passing and the fictions of identity*. Editado por Elaine K. Ginsberg, Duke University Press, 1996.

27 Con esta marca me gustaría remitirme a la contraposición semántica que se establece con un “negro porvenir”, muy asociado a la condición de negro. Eso se ve claramente en la obra cuando la abuela le infunde a Cecilia el miedo al negro, a lo negro: “El caballero le agarró la mano y caminaron, caminaron y cruzaron la muralla. Y mientras se alejaban el hombre se fue poniendo negro: el pelo rubio se le volvió pasas y los colmillos le crecieron. Ese negro era el diablo. La arrastró [a la niña] hasta el campanario de la iglesia del Ángel, un campanario sin cruz, y desde allí la tiró en un pozo que cada vez se hacía más hondo y más hondo y más hondo. Un pozo sin fondo, ¡un abismo!, y nunca pudo salir”. Y Cecilia, asustada, responde: “Abuela, yo no quiero que me lleve un negro”. En la novela, el negro, lo negro, es comparado con el diablo.

descendencia de la discriminación, tener una hija que no tenga que pasar por blanca: “sacará su piel [la de Leonardo], las mejillas rosadas y el pelo lacio”²⁸.

Cecilia incorpora una política sexual que naturaliza el cuerpo de la mujer como forma de movilidad social ascendente al estatus blanco. Ya la abuela le había advertido la contraposición de un futuro blanco a un futuro negro, con relación a su belleza y la fealdad de la casa que habitaban: “Hija, contempla lo que serás y sé más cuerda”. Es a partir de esta educación racializada y clasista que “a la sombra del blanco, por ilícita que fuese su unión, creía y esperaba Cecilia ascender siempre, salir de la humilde esfera en que había nacido, sino ella, sus hijos”²⁹.

Pero Cecilia sufre en carne propia su hibridez, como llama Cirilo Villaverde en su novela a la birracialidad de su protagonista femenina, de ahí que declare ésta: “No soy de tu condición Leonardo. Soy pobre y, lo peor, no soy blanca.” Desde pequeña Chepilla había trazado el proyecto de escalamiento sociorracial para su nieta. Después de reprenderla por estar jugando con su amiga Nemesia, “una pardita andrajosa, callejera y mal criada”, le dice: “Tú eres mejor que ella. Tu padre es un caballero blanco, y algún día has de ser rica y andar en carruaje. ¿Quién sabe? Pero Nemesia no será más de lo que es. Se casará, si se casa, con un mulato como ella, porque su padre tiene más de negro que de otra cosa. Tú, al contrario, eres casi blanca y puedes aspirar a casarte con un blanco”. Ya adulta Cecilia le dirá a su amiga Nemesia: “No lo niego mucho que sí me gustan más los blancos que los pardos. Se me caería la cara de vergüenza si me casara con un pardo y tuviera un hijo saltoatrás”.

Como Cecilia, he crecido y me he culturizado como blanca en rechazo a toda evidencia de mi patrimonio negro. Desde la adolescencia siempre he escuchado que me tengo que casar y parirle —sobre todo eso— a un blanco “legítimo”³⁰, porque así mi descendencia sí será blanca. En su historia sobre el proceso de

28 El gesto de definir el género de su descendencia como femenino, sin dudas documenta que somos las mujeres las que más vivenciamos el conflicto racial, puesto que pertenecemos además al estigmatizado como “sexo débil”. De hecho, muchas veces, el ser negra se traga al ser mujer. Conversando con una amiga negra me confesaba cómo en su desarrollo profesional y personal ha tenido que enfrentar más subvaloraciones por su piel negra, que por su género, a lo que se le agregaría su volumen corporal, que la excluye de todos los patrones de feminidad regulados por la supremacía blanca.

29 A los varones del siglo XVII les era permitida la compra, bajo determinadas circunstancias, del “Título de Blanco” o “Carta de Blanco” que le otorgaba ciertos privilegios a su poseedor, como ser considerado oficialmente blanco, vestir como caballero y ser nombrado como señor, y heredar. Otro de los certificados del orden racial de la época era el de “limpieza de sangre”, documento que probaba que no tenía sangre negra, similar al de la Ley de ni una gota de sangre negra en los Estados Unidos.

30 Esta vigilancia sobre la legitimidad de la raza blanca se ha traducido en marcas refrendadoras de los blancos de “verdad”: ir a la playa y ponerse rosado-colorado en vez de oscurecerse la piel, no hacer que loide las cicatrices o la revisión de las niñas y los niños cuando nacen para ver si tienen la “jaba” en las nalgas o sus genitales externos más prietos, donde se verifica su verdadera raza. Cirilo demuestra la mulatez de Cecilia al develar “que sus labios rojos tenían un borde o filete oscuro, y que la iluminación del rostro terminaba en una especie de penumbra hacia el nacimiento del cabello”.

blanqueamiento racial, Reyita cuenta que “Los negros, y sobre todo los viejos, siempre consideraron que la unión con blanco era importante, porque mientras más claro se fuera, se pasaba menos vicisitudes con la discriminación”.

En mi familia materna se reproduce una secuencia similar a la que enumera Chepilla en *Parece blanca*: “Madalena negra, tuvo con un hombre blanco a Chepilla Alarcón, parda; y Chepilla Alarcón tuvo con otro hombre blanco a Charito Alarcón, parda clara; y Charito tuvo con otro hombre blanco a Cecilia Valdés, blanca”³¹. Estos fragmentos revelan la genealogía del “passing” en la explotación sexual de las mujeres negras esclavas por los hombres blancos, esclavistas, colonizadores.

Los mecanismos del “passing” —en este caso poder pasar por blanco— estuvieron históricamente relacionados con alcanzar la libertad, era un modo de ser libre. Como parte de un antagonismo de razas (blanco vs. negros) asociado a una condición legal (libre vs. esclavo), los orígenes del “passing” en los Estados Unidos los “casi blancos” les permitía salir de la esclavitud y pasar de un estado de subordinación y opresión a uno de libertad o privilegio. Ser blanco se ha construido en esencia sobre esos significados³².

El “passing” —como explica Elaine K. Ginsberg³³— es sobre las identidades, su creación y su imposición, su asunción o negación, sus recompensas y sus penalizaciones. Es también sobre las fronteras establecidas entre las categorías de identidad y las ansiedades individuales y culturales inducidas por cruzar esas fronteras³⁴.

Aunque la lógica cultural del “passing” sugiere que está motivado por el deseo de mudar la identidad de un grupo oprimido para ganar acceso a oportunidades económicas y sociales (importante ante la persistencia del racismo), la racionalidad del “passing” puede ser más o menos compleja o ambigua y motivada por otras formas de percibir gratificaciones³⁵.

El “passing”, sin embargo, es en sí un acto de subversión, de manipulación, donde los individuos pueden re-hacer su identidad a través de estrategias sobre el cuerpo. Pero sobre todo, el “passing”, más que una falsificación, un fraude representa la invalidez de la categoría raza, su crisis.

31 Esta genealogía reproduce casi textualmente la que es narrada en la novela por el personaje de María de Regla. p. 242.

32 Ver: *Passing and the fictions of identity*. Editado por Elaine K. Ginsberg, Duke University Press, 1996. especialmente el ensayo “Passing for White, Passing for Black”, de Adrian Piper.

33 Op. Cit.

34 Un elemento importante dentro de la lógica del passing es la deslocalización geoterritorial de los individuos donde no los puedan reconocer. Es curioso como Cecilia le condiciona a la abuela que si Leonardo “se casa conmigo, me colma de riquezas y me da muchos tunicos de seda, y me hace una señora y me lleva a otra tierra donde nadie me conoce, ¿qué diría su merced?” (El subrayado es mío).

35 Op. Cit.

Estamos frente a sujetos transraciales, extrafronterizos, de identidades movilizadas, transitorias, coyunturales —puesto que el color de la piel es en sí mismo un elemento inestable—, que tienen un carácter contingente, preformativo, volitivo y político-ideológico relativo a la manera en que han sido contruidos, asumidos, negociados y negados. Sin embargo, está operando en el nivel subjetivo la herencia cultural que dota la raza.

Mi piel es blanca, pero mi raza no: el negro invisible en mi piel sólo presente fisonómicamente en mi pelo, también en mi herencia cultural y en mi genealogía familiar³⁶. Ya el conflicto no está en una presunta condición legal, pues mi carné de identidad me avala como blanca³⁷, sino en el legado cultural, en definirme³⁸. En la propia novela, Cirilo Villaverde se pregunta: “¿A qué raza, pues, pertenecía esta muchacha?” Alrededor de las personas birraciales se da un ejercicio especulativo sobre la ambigüedad de su raza en una sociedad donde hay que ser inequívocamente negro o blanco, donde las indefiniciones no se aceptan. La birracialidad alude a cuerpos racialmente ilegibles.

El sujeto birracial no sólo conflictuará los límites/fronteras establecidas, sino que vivirá él mismo en conflicto. Pero aún más, pone en conflicto la certeza de las categorías de identidad y sus fronteras: la posibilidad de re-crear nuevas identidades, de burlar los márgenes establecidos. El proceso y el discurso de “pasar por” es una interrogación, un cuestionamiento a la ontología de las categorías de la identidad y su construcción.

“Sentirme blanca” es lo que reclama Cecilia, planteamiento que abandona el plano fisonómico para traspasar a lo psicológico y lo moral. Y lo real es que aunque una parezca que pueda pasar por blanca, se viven y experimentan interiormente conflictos similares de las mujeres negras, desde la mutilación del cuerpo con el estiramiento del cabello hasta la construcción del mito racial que provoca el anhelo blanco.

³⁶ El carácter de herencia cultural ya lo había señalado Víctor Fowler en su memorable ensayo “Estrategias para cuerpos tensos: po(lí)(é)ticas del cruce interracial”: “¿Qué dualidad es ésta si no la misma que subyace en la raíz de la nación cubana, partida entre sus dos herencias contrapuestas, africana a hispana?”. Op. Cit.

³⁷ En voz de un personaje literario se ha aludido a que “con lo fácil que es hoy ponerse un color blanco en el carné de identidad, eso es una revolución en el campo de la genealogía”. Ver Víctor Fowler, “Estrategias para cuerpos tensos: po(lí)(é)ticas del cruce interracial”, Op. Cit.

³⁸ Con agudeza, en una de sus conferencias radiofónicas sobre el negro en Cuba, Gustavo Urrutia había señalado como “prejuicio de colores”: “Obsérvese que no digo prejuicio de razas, sino de colores, puesto que en Cuba es blanco todo el que no parezca negro”.

As contribuições da perspectiva dialógica ao movimento feminista. Respeito à diferença e diálogo entre mulheres

*Carolina Orquiza
Brasil*

Vivemos em uma sociedade em que é nítida a desigualdade entre homens e mulheres, conferindo poder ao homem e gerando prejuízos para o desenvolvimento humano especialmente das mulheres. Foi a partir da luta das mulheres e sua organização em movimentos próprios, ou seja, movimentos de mulheres, que a autoridade masculina e as diferenças exclusoras entre os sexos foram denunciadas como uma construção social injusta.

O Movimento Feminista se caracteriza como um movimento sociopolítico que luta pela defesa e ampliação dos direitos da mulher. Surgiu na primeira metade do século XIX, na Inglaterra e nos EUA, com o objetivo principal de conquistar direitos civis, como o voto e o acesso ao ensino superior. Ressurgiu na década de 60, nos EUA, com reivindicações mais amplas, como o direito à sexualidade e à igualdade com os homens no mercado de trabalho.

Assim, o movimento feminista tem lutado no mundo e na América Latina em busca de melhores condições para a vida das mulheres. Este movimento denunciou a desigualdade, revelou-se contra as relações de gênero baseadas na dominação versus submissão e mostrou que ela não é natural, mas construída ideológica e historicamente. Revelou o duro cotidiano vivido por milhares de mulheres e salientou temas que incomodaram os valores estabelecidos, tais como, a violência sexual, a violência doméstica, o direito a opção de ter ou não ter filhos, o direito ao prazer: “O feminismo desnudou a realidade das mulheres trabalhadoras. Deu-lhes visibilidade e apontou a aliança entre exploração de classe e opressão de sexo: salários menores, dupla jornada, falta de profissionalização, falta de creche” (GIULANE, 1997, p. 650).

São várias as vertentes do movimento feminista, tais como o feminismo libertário, o feminismo marxista, o feminismo pós-moderno, o feminismo dialógico, todos com importantes aportes para a resolução de questões que dizem respeito à vida e ao cotidiano das mulheres. Na América Latina, por exemplo, vários movimentos de mulheres se implicaram na reivindicação de seus direitos, podemos citar as Mães da Praça de Maio na Argentina, as mulheres do Movimento Sem Terra no Brasil, a Organização Política das Mulheres Mayas na Guatemala, entre outros.

A partir destas organizações, observamos que são muitos os avanços conquistados, mas ainda identificamos limitações e oportunidades apresentadas de formas diferentes para homens e mulheres. Somado a isto, vale acrescentar que, às desigualdades existentes historicamente entre homens e mulheres, é preciso considerar as desigualdades entre diferentes grupos de mulheres. Segundo Safiotti (2004), há complexidades quando compreendemos o conceito de gênero como um “nó”, abarcando relações qualitativas de uma simbiose da qual participam gênero, classe social e etnia/raça e que tornam a situação de algumas mulheres muito mais desiguais do que a vivida por outras mulheres.

Há, assim, dois grandes elementos a se considerar nos estudos feministas: as desigualdades sociais históricas existentes entre homens e mulheres, mas também entre mulheres de diferentes classes sociais e de diferentes raças/etnias; e o direito à diversidade e à diferença identitária nos processos de vida. “Trata-se do princípio de igualdade de diferenças: nem homogeneização identitária em nome de igualdade social, nem justificação de processos de desigualdade social e violência em nome da preservação de identidades” (Mello, 2008).

Flecha (1997), elabora o princípio da “igualdade de diferenças”, em que as pessoas são iguais e diferentes, porque têm o direito de viver e pensar de maneira diferente e serem respeitadas por isso. Nesse sentido, destaca-se que todas e todos somos diferentes e é importante que cada um viva na diferença, desde que haja respeito. Porém, podemos observar que, em meio a tantas exclusões, nem sempre temos as mesmas oportunidades e direitos à diferença e, por isso, não é possível considerar todas as pessoas iguais, sem refletirmos as diferenças.

A igualdade sozinha comporta um alto grau de homogeneização das pessoas e a diferença, isolada, relativiza as desigualdades, naturalizando-as e atribuindo a responsabilidade total aos sujeitos e, desse modo, desautorizando lutas igualitárias por direitos universais (FLECHA, 1997, p, 44). A igualdade na diferença, por sua vez, busca outros discursos: a verdadeira igualdade inclui o mesmo direito de toda pessoa a viver de forma diferente.

Em diálogo, podemos refletir sobre essas diferenças para a criação de acordos e possibilidades de superação das desigualdades. O diálogo, para Flecha (1997), apresenta-se como uma via que favorece a inclusão dos grupos desfavorecidos social e culturalmente, no usufruto dos direitos e bens sociais e como forma de construir coletivamente o convívio nos diferentes espaços sociais.

Feminismo Dialógico

Em consonância com o conceito de igualdade de diferenças está a teoria do feminismo dialógico, construída pela autora Lúcia Puigvert (2001-a) e que será base teórica do presente ensaio, ao refletirmos obstáculos apresentados ao

movimento feminista no século XXI. O feminismo dialógico apresenta em suas bases as teorias da Aprendizagem Dialógica, contida nas elaborações de Habermas (1987), em torno da Ação Comunicativa, e de Paulo Freire (1994, 2005), em torno da Dialogicidade, uma vez que supõem que os sujeitos, por meio do diálogo, são capazes de entendimento e de atuarem para a transformação dos contextos e das relações.

Para maior compreensão da leitora e do leitor, esclarecemos o conceito de Aprendizagem Dialógica, elaborado pelo Centro Especial de Investigação em Teorias e Práticas Superadoras de Desigualdades – CREA, da Universidade de Barcelona, o qual corresponde a uma maneira de conceber a aprendizagem inscrita nas relações entre sujeitos que se propõem ao diálogo.

Habermas, a partir de uma estrutura dual de sociedade, sistema e mundo da vida, realiza uma crítica à redução dos espaços de comunicação que colonizam o mundo da vida, apontando que “a racionalidade tem menos a ver com o conhecimento e sua aquisição, que com o uso que fazem dele os sujeitos capazes de linguagem e ação” (HABERMAS, 1987, p. 24). Nesse paradigma, Habermas apresenta que a realidade é uma construção humana que não depende do significado que as pessoas, individualmente, atribuem ao mundo, mas sim dos significados construídos intersubjetivamente, mediados pela interação das pessoas com os mundos objetivo (refere-se às coisas materiais e é idêntico para todas/os); social (refere às normas vigentes, aos valores e opiniões compartilhados intersubjetivamente); e subjetivo (somente o sujeito tem acesso, refere-se à expressão dos desejos e sentimentos).

Em relação às teorias de Paulo Freire em torno da dialogicidade, temos que o autor problematiza os desafios de uma realidade opressora a fim de superar essa relação, tendo como foco o diálogo e a capacidade das pessoas de estarem no e com o mundo e poderem nele intervir. Nessa direção, o diálogo, em Freire, pode ser entendido como fenômeno humano constituído pela palavra verdadeira, a qual guarda duas dimensões radicalmente imbricadas: a ação e a reflexão (FREIRE, 2005-a).

Dessa forma, seguindo tais perspectivas, o feminismo dialógico se dá pela ação coordenada de todas as mulheres, sem discriminação de nível de estudo, geração, classe social e raça/etnia, na luta por direitos para mulheres, incluído o atendimento de necessidades específicas da vida feminina nos diferentes grupos, gerações e culturas. Compreende que o discurso feminista deve contemplar a existência da voz “das outras mulheres”, àquelas que estão nos movimentos de base e que muitas vezes são esquecidas pelas discussões do feminismo.

Mulheres que muitas transformações cotidianas constroem em suas interações, mas que não são consideradas, ou que não estão completamente protegidas

socialmente para assumirem suas escolhas. Nas palavras de Puigvert (2001-b, p. 42), as outras mulheres são todas aquelas que “têm sido deixada à margem de nossos discursos e lutas feministas por não serem acadêmicas ou pertencer a uma minoria cultural”, ou seja, a imensa maioria de mulheres excluídas da formulação de prioridades e temas selecionados pelo movimento que temos gerado as acadêmicas e ocidentais.

No desenvolvimento desta teoria, a autora destaca suas inquietações ao participar de centros de educação de mulheres jovens e adultas e observar a distância que havia entre as conquistas cotidianas dessas mulheres e a teoria desenvolvida na universidade. A autora narra a participação em um encontro de mulheres rurais, decisivo para sua trajetória pessoal e intelectual: “descobri a força e transformação daquelas mulheres sem formação universitária, sua capacidade de organização em movimentos de mulheres e seu convencimento de que, através deles, podiam mudar o rumo de suas vidas” (PUIGVERT, 2001-b, p. 31). Cita ainda o contraste entre a literatura feminista que lia e a problemática daquelas outras mulheres: “mais do que as diferenças de salários entre economistas homens e economistas mulheres, protestavam as desigualdades entre economistas e mulheres da limpeza” (ibid). Tais inquietações, a impulsionou ao desenvolvimento de uma teoria que buscasse representar uma pluralidade de mulheres, capazes de decidir o sentido de suas vidas.

Nessa direção, observa-se que, muitas vezes, o feminismo enquanto movimento social, tem sido principalmente visibilizado como um movimento das sociedades ocidentais. A maioria de suas teóricas são mulheres, brancas, de classe média, com estudos acadêmicos, da Europa Ocidental e da América do Norte, decidindo sobre o que é feminismo por meio de parâmetros academicistas e de superioridades culturais. Desde os anos 1980, algumas feministas argumentam que o movimento devia dirigir sua atenção há questões globais, como a violação, o incesto, a prostituição, além das questões culturalmente específicas, como a mutilação genital feminina em algumas partes da África e Oriente Médio (FARIA, 2005). A socióloga marroquina, Fátima Mernissi, reflete que uma mulher que se considera feminista, não deveria vangloriar-se de sua superioridade com respeito a mulheres de outras culturas e por haver tomado consciência de sua situação, mas deveria perguntar-se se “é capaz de compartilhar isto com as mulheres de outras classes sociais de sua cultura. A solidariedade das mulheres será global quando se eliminarem as barreiras entre classes e culturas” (GALLART, et al, 2002, p. 5).

Observa-se que, atualmente o movimento feminista possui uma diversidade e multiplicidade muito grande, o que é bastante positivo. Porém, muitas vezes, essa diferença não encontra espaço para o respeito e diálogo. Sabe-se que as articulações não podem se dar a partir de um eixo exclusivo e privilegiado, mas sim a partir das racionalidades múltiplas e diversas que se instalaram no movimento, entendendo que nenhuma diferença deve servir de base à discriminação.

É nesse sentido que se apresenta o feminismo dialógico como uma forma de organização das contribuições e discussões do movimento feminista, refletindo sobre igualdade de gênero baseada na inclusão das vozes de todas as mulheres, na luta por acordos entre os diferentes movimentos feministas, pelo respeito às diferenças e pelos direitos globais que atingem a todas as mulheres, buscando reconhecer as distintas identidades entre as mulheres.

Em relação a problemática das diferenças identitárias, Puigvert (2001-b) salienta que é fundamental o respeito a necessidade de transformar as categorias identitárias que tem orientado as relações de gênero, fugindo do “essencialismo que nos faz vítima delas” (p. 96). Porém, aponta o diálogo e a reflexão como forma de abertura de ditas categorias. Segundo a autora, as transformações sociais das relações de gênero nos mostram que, para além da superação das categorias identitárias tradicionais de masculino e feminino, temos também que pensar os diferentes tipos de feminismos, tais como das feministas libertárias ou das feministas donas de casa.

Para Puigvert, seguindo uma visão foucaultiana, em que “a identidade se estabelece em função do normal possível, resultado de poder, limitação da nossa capacidade de ação, constituindo, portanto, algo a combater” (ibid, p. 96), é preciso desconstruir (destruir) a nossa identidade e todas as normas que a regem. Porém, a partir da significação das reivindicações protagonizadas por diferentes movimentos sociais, os quais partem de características comuns consideradas traços identitários, a autora questiona se, como mulheres, as normas de gênero que constituem nossa identidade “são um peso morto que devemos nos desfazer, ou se podemos esgrimi-las para construir uma sociedade onde o plural não seja excludente; onde não sejamos vítimas, mas artífices das normas que regem as relações entre os gêneros” (PUIGVERT, 2001-b , p. 96).

Dessa forma, compreende a necessidade de reflexões a partir de uma categoria aberta, flexível, que seja resultado de diálogo entre diferentes identidades possíveis e não destruição de identidades, considerando sempre a existência do outro e a pluralidade de vozes: “desta maneira o outro não se define em contraposição a, mas complementario a” (ibid). É precisamente neste processo de pluralidade de vozes e de reconhecimento do outro que as identidades se reformulam, que se abrem novos elementos: “a causa de nossa opressão não são as identidades, mas o contexto em que estas têm lugar” (ibid, p. 103).

Distintas fases do feminismo

Nessa direção, o princípio da igualdade de diferenças, em relação às categorias de gênero, pretende dois objetivos: (1) desenhar um novo panorama de convivência entre diferentes identidades não centrado no desconstrucionismo do outro, e (2) clarear os mecanismos que possam colocar em prática o processo de reformulação de normas de gênero (PUIGVERT, 2001-b, p. 99).

Para maior compreensão, analisamos distintas fases do feminismo, a partir das conquistas das mulheres com os avanços da Modernidade. A primeira fase corresponde às posições que as feministas adotaram no século XX, denominado feminismo da igualdade, o qual, sem dúvida, foi revolucionário para a sociedade ao lutar pelo direito ao sufrágio feminino, pelo acesso igualitário à educação, pelo direito ao trabalho, equiparação dos salários, etc. Tal feminismo baseia-se principalmente em tudo o que a igualdade com respeito ao homem se refere, partindo de interesses individuais, coletivos, sociais e políticos das mulheres, mas levou um grupo reduzido a pensar por todas.

Esta concepção, considerada homogeneizadora da igualdade, em que somente algumas mulheres (as acadêmicas) consideravam-se portadoras dos valores progressistas, pretendeu integrar as mulheres como se todas fossem iguais, desconsiderando os diferentes conhecimentos e reduzindo a igualdade de oportunidades. Assim, “confundiram homogeneização com o direito de ser igual e liberdade de escolha com diferença” (PUIGVERT, 2001-a, p. 166).

Há que se considerar que a modernidade mudou de forma radical a vida das mulheres, as quais mostraram a sua capacidade de ação e, ainda, que o balanço geral desta fase é positivo, tendo em vista o início de propostas de muitos coletivos sociais para a mudança. A crítica de Puigvert é que “a modernidade se converteu num projeto onde uma pequena minoria se sentia portadora da verdade”. Verdade esta concentrada nas mãos de poucas lideranças, as quais se esqueciam de temas importantes que afetavam todas as mulheres até o momento silenciadas (2001-b, p. 33). O feminismo dessa fase desconsiderava que todas as mulheres tinham capacidades para refletir sobre suas transformações.

Numa segunda fase do feminismo, o feminismo da diferença, outra postura das feministas do século XX, Puigvert (ibid) destaca a influência das correntes pós-modernas, partindo das identidades femininas a partir das diferenças, defendendo uma mulher mais autônoma, centrando-se nas diferenças entre os homens e elas mesmas. Essa fase surge como crítica ao conceito de igualdade homogeneizante, negando as regras masculinas para todas as mulheres.

O debate deste feminismo destaca primeiramente as preferências sexuais e identidades familiares e mais tarde a diversidade de etnias, sexualidades e classes, contra um único modelo de ser mulher. A crítica de Puigvert (2001-a, p.167) a essa fase é que reconhecia unicamente as diferenças, podendo aumentar as desigualdades, uma vez que reivindicava a afirmação das “sensações e os desejos individuais como as melhores vias de desenvolver um novo feminismo livre de imposições”.

Embora também reconheçamos os avanços desta corrente de pensamento, a dificuldade estava em esquecer o marco da luta igualitária pela não possibilidade de diálogo e comunicação entre as pessoas, desconsiderando que nem todas

as pessoas têm o mesmo direito de ser diferente, o que, a nosso ver, torna a luta fragmentada surgindo um “determinismo derrotista e imobilista” (CAMISÓN, 2006, p. 2). Aprofundando a crítica, Puigvert destaca que são teorias desconstrucionistas, à medida que destroem tanto os postulados etnocentristas da desigualdade, como a afirmação da igualdade de direitos das mulheres. Defende-se um direito de diferença desvinculado do direito de igualdade, o que implica transformações somente para pequenos grupos determinados, “sem coordenar ações conjuntas para transformar as relações de gênero e a sociedade em geral” (PUIGVERT, 2001-b, p. 52).

Dessa forma, o feminismo dialógico também defende que as mulheres possam desenvolver seus sentimentos, porém, a partir da igualdade e não simplesmente das individualidades e dos desejos que esquecem das “outras mulheres”. Como exemplo, podemos destacar as mulheres que se entendem emancipadas, trabalham fora, mas exploram outras mulheres em suas casas, nos serviços de limpeza.

Vale considerar que é ilusória a visão de libertação das mulheres quando ainda exploram outras mulheres. Segundo Freire (2005-b), a pessoa oprimida ao se libertar liberta também o opressor, “a liberdade amadurece no confronto com outras liberdades, na defesa de seus direitos em face de autoridades” (p. 105).

Falamos ainda de uma terceira fase do feminismo, o feminismo da diversidade, iniciada no início do século XXI e protagonizada por jovens feministas que radicalizaram o uso da diversidade. Corresponde a uma continuação da segunda fase do feminismo. A esta fase, Puigvert (2001-b) diz não se opor radicalmente, mas reflete que tentou retroceder os avanços dos movimentos feministas, desconsiderando as emancipações que tanto custaram às mulheres de outras gerações. Esta corrente apresenta a diversidade como um novo valor, mas a diversidade já existia durante a história da humanidade.

Observamos assim, que o feminismo dessas últimas tendências passou por uma fase de monopólio de mulheres acadêmicas, as quais consideram as outras mulheres como tradicionais, ou até mesmo, submissas. É a partir destas reflexões que Puigvert desenvolve a teoria do feminismo dialógico, seguindo o desejo de radicalizar os valores democráticos no feminismo.

A partir disto, temos que uma pequena parcela de mulheres tem obtido ganhos significativos, tanto no mercado de trabalho quanto no acesso às liberdades individuais e em termos de participação na vida pública. Por outro lado, uma grande maioria de mulheres experimenta trabalhos precarizados, arcam sozinhas com o sustento dos/as filhos/as, além de sofrer todas as conseqüências da diminuição dos serviços sociais e do aumento da violência.

Faria (2005, p. 17), analisa que as mulheres pobres são tratadas como mais uma das “patologias sociais”, alvo de políticas compensatórias, pois entendem que se são mais educadas cuidarão melhor da família. São vistas como melhores gestoras dos recursos governamentais porque estariam mais preocupadas com o bem-estar dos filhos do que delas próprias, e por isso, são as beneficiárias das políticas, tais como renda mínima, acesso ao microcrédito, título de propriedade da casa. O que é também importante para as mulheres, diante das desigualdades históricas, porém “não são vistas como cidadãs, com direito a auto-determinação e autonomia pessoal, mas a partir da sua responsabilidade com a família”.

Exatamente por isso é que o feminismo dialógico preocupa-se em incorporar as mulheres no diálogo sobre a igualdade, sobre os diferentes modos de ser mulher, sobre suas necessidades e interesses. Parte da concepção que não existe uma maneira única de ser mulher e que compartilhar distintas experiências é enriquecedor para as mulheres, desde a teoria à prática, ou por pertencer a diferentes realidades culturais ou grupos sociais. A incorporação de outras realidades, permite recuperar temas fundamentais que aparentemente estão superados. Dessa forma, salientamos o cuidado para que os debates sobre as mulheres não estejam relacionados com as necessidades de apenas um grupo de mulheres, principalmente somente das acadêmicas, pois pode ter como consequência a criação de um mito que a igualdade está conquistada. Para que mais mulheres se identifiquem com os movimentos feministas é necessário incorporar suas vozes, suas necessidades e seus pontos de vista em um plano de igualdade.

Nessa direção, compreende-se que a luta pela liberação feminista é uma luta conjunta de todas as mulheres que desejam melhorar suas formas de vida e que reclamam a autoridade que exercem os homens sobre elas, e ainda, que não desejam inverter entre as mulheres tal autoridade. “Formam parte dessa luta, desde as trabalhadoras que foram obrigadas a deixar os estudos e trabalhar nos campos e fábricas em péssimas condições, até as burguesas, educadas primeiro para serem perfeitas senhoritas e logo senhoras” (PUIGVERT, *ibid*, p. 31). Assim, é preciso valorizar tanto a luta realizada pelas mulheres burguesas para melhorar as condições de trabalho de muitas trabalhadoras, como é preciso compreender que a luta feminista não se originou somente com elas.

Visualizamos a escolha política do feminismo dialógico como uma possibilidade de reafirmação da mulher enquanto protagonista social, como uma busca para que um maior número de mulheres possa escolher como quer que seja sua vida e seja respeitada por isso. Em outras palavras, como possibilidade de conquistas de relações mais igualitárias de gênero, a partir do diálogo, sem que limitem as alternativas e que possibilite reflexões de melhores oportunidades. A proposta é que as mulheres possam ser autônomas e independentes, sentindo mais apoio e podendo compartilhar idéias com outras mulheres, para, em solidariedade, iniciar as transformações dos contextos e das relações.

A repercussão do feminismo e a pesquisa do Pirituba II

Sobre esta perspectiva, a repercussão do feminismo dependerá de sua capacidade para oferecer ferramentas de transformação das estruturas sociais aos movimentos e grupos de mulheres. Por este motivo, é que as discussões apresentam maiores potencialidades pautadas pelo diálogo, permitindo maior aproximação das lutas feministas e da realidade em que vivem as mulheres, a partir de suas necessidades. Temos assim, com o feminismo dialógico, uma utilidade prática na realidade social das pesquisas e estudos de gênero.

A fim de exemplificar, mostrando como diferentes mulheres participam da luta feminista e realizam transformações de gênero a partir de suas organizações, citamos aqui a pesquisa que realizamos com um grupo de mulheres marceneiras do assentamento rural Pirituba II, localizado no município de Itapeva/SP, num contexto de engajamento de mulheres no movimento da economia solidária, o qual ganha cada vez mais significado, apresentando-se como oportunidade para muitas mulheres, em especial na América Latina.

Tal pesquisa teve por objetivo, refletir e dialogar com as marceneiras, o processo de incubação da Madeirarte, com ênfase nas relações de gênero, identificando os elementos transformadores e os que se apresentam como obstáculos, a fim de buscar formas de melhorias na prática cotidiana do trabalho das marceneiras.

Para maior compreensão esclarecemos o contexto desta pesquisa e do trabalho realizado pelas marceneiras. A Madeirarte iniciou-se a partir de um projeto de habitação social realizado no assentamento Pirituba II. Este Projeto consistiu na construção de 49 habitações sociais e, paralelo à construção, priorizou-se a importância de integrar a possibilidade de geração de trabalho e renda, a partir da implantação de uma marcenaria para produzir os componentes em madeira das habitações. Esta marcenaria foi assumida por um grupo de quatro mulheres, agricultoras, com mais de 45 anos, as quais iniciaram o empreendimento coletivo autogestionário denominado Madeirate.

O processo de incubação referido corresponde ao acompanhamento, assessoria e formação técnica, administrativa e política por parte da universidade aos grupos que pretendem trabalhar coletivamente, na perspectiva da economia solidária. Tal processo é desenvolvido pelas Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares (ITCPs), as quais se inserem nas universidades públicas, realizando projetos que vinculam ensino, pesquisa e extensão, à medida que utilizam os recursos humanos e conhecimento da universidade num processo de formação. Neste processo, as práticas de solidariedade se transformam em instrumentos de emancipação (SINGER, 2002).

Esclarecemos ainda o conceito de economia solidária, contexto que permeia a Madeirarte. Nascida das crises do capitalismo como respostas à exploração dos/as trabalhadores/as e ao desemprego, esta economia vem sendo construída como uma busca de formas alternativas para a construção de um processo produtivo que contemple a solidariedade, capaz de relacionar o trabalho à possibilidade de melhores condições de vida. Apresenta, portanto, uma outra proposta de organização, a qual rompe com os valores da ideologia capitalista dominante, visando então a geração de renda não apenas para acúmulo dos/as trabalhadores/as, mas como uma relação para além do dinheiro e do poder, uma relação em que a geração de renda é fundamental para a sobrevivência, mas que a forma de organização para conquista desta renda seja de solidariedade, autonomia, honestidade, democracia e autogestão. A economia solidária busca uma sociedade mais igualitária partindo do princípio da distribuição ao invés da acumulação, da solidariedade ao invés da competição, buscando formas de associação para produzir, comercializar e consumir (SINGER, 2002).

Dessa forma, foi a partir do projeto de habitação social citado, somado a um trabalho de incubação realizado, que as mulheres do assentamento Pirituba II aprenderam o ofício de marcenaria e iniciaram um empreendimento. Mulheres estas que nunca haviam vivenciado outras atividades distintas do trabalho agrícola e doméstico e acabam por contrariar muitos preconceitos e desigualdades sociais, na medida em que passam a desenvolver a atividade de marcenaria, historicamente realizada por homens.

Os resultados alcançados nesta pesquisa, realizada no diálogo entre pesquisadora e marceneiras, permitiram interpretar a realidade vivenciada pelas mulheres marceneiras em suas práticas cotidianas, relacionando as possibilidades do trabalho às transformações pessoais conquistadas, bem como no entorno do assentamento. Os resultados também permitiram identificar os elementos transformadores presentes na Madeirarte, revelando inúmeras aprendizagens adquiridas e processos educativos construídos por mulheres no trabalho autogestionário. Além disso, a pesquisa identificou os elementos que se colocam como obstáculos nesta prática, indicando possibilidades para a sua superação.

Ao longo desta pesquisa foi possível identificar transformações das relações de gênero que cotidianamente são construídas dentro e fora da Madeirarte. As marceneiras apontaram que no contexto de suas vidas tentaram estudar, ou buscar outros trabalhos, além das atividades rurais, mas sempre foram impedidas, porque estes eram trabalhos para homens e não para mulheres. A partir da inserção na marcenaria pudemos observar quantas oportunidades se estenderam às mulheres, as quais atualmente podem ser protagonistas de suas vidas, controlar o dinheiro que recebem e decidir os seus destinos, contribuir nas despesas de suas casas, dividir as tarefas domésticas com os seus maridos, bem como aprender novas habilidades que pareciam impossíveis. As mulheres passaram a ser valorizadas pelo fruto do trabalho que realizam e, para elas, tal valorização é o principal resultado da Madeirarte.

Na medida em que puderam se abrir a novos aprendizados, essas mulheres conquistaram uma visão crítica em relação ao papel da mulher na sociedade, o que possibilitou a conquista de autonomia de mulheres, além das mudanças em seus lares, desde a relação com os maridos à educação das pessoas mais próximas que convivem com as marceneiras, bem como mudança de muitas relações no próprio assentamento, o qual passou a apoiar outras iniciativas de mulheres e compreender a necessidade da mobilização feminina.

Pudemos analisar ainda como a economia solidária tem se apresentado como oportunidade às mulheres, vislumbrando novas possibilidades para as mulheres trabalhadoras, na medida em que acolhe diferentes mulheres, mesmo àquelas que não tiveram oportunidades de estudo e/ou que não apresentam experiências anteriores no denominado mercado de trabalho.

De qualquer forma, observamos que, mesmo nos empreendimentos de economia solidária, faz-se necessário reflexões profundas das relações de gênero, visto que por si só o empreendimento não garante relações mais igualitárias entre homens e mulheres. No entanto, apresenta-se como uma possibilidade de superar as diferenças de gênero, por se tratar de uma organização que prima pela solidariedade e cooperação entre seus membros, que prima pela democracia e divisão igualitária das tarefas, das perdas e dos ganhos do empreendimento, bem como dos salários e, ainda, onde o cuidado com o outro não se coloca apenas como preocupação da mulher, mas como uma luta diária das pessoas envolvidas nos empreendimentos solidários (ANGELIN & BERNARDI, 2007).

Portanto, acreditamos que discussões em torno das relações de gênero a partir do feminismo dialógico, somadas às oportunidades que se apresentam pelo movimento de economia solidária, podem contribuir para o diálogo sobre o processo histórico de dominação em que vivem as mulheres, de forma a poderem transformar e/ou criar novas práticas sociais capazes de amenizar as desigualdades de gênero e as desigualdades entre as mulheres.

As marceneiras sabem que ainda são muitas as desigualdades a serem enfrentadas, mas estão contribuindo nesta luta a partir da iniciativa de trabalharem na marcenaria. Dessa forma, à luz de Puigvert (2001-a), compreendemos a tentativa de buscarmos caminhos de superação das relações de opressão sofridas pelas mulheres, bem como na relação de opressão entre as mulheres, o que pode ser pensado a partir da ação coordenada das mulheres, sem discriminações, em espaços em que o diálogo seja igualitário e não silencie vozes. Assim, temos aqui a necessidade de incorporar as vozes das mulheres marceneiras nos discursos feministas, seguindo as possibilidades que estão conquistando a partir do trabalho realizado e construído cotidianamente na Madeirarte, no assentamento Pirituba II.

Referencias Bibliográficas

- ANGELIN, Rosângela; BERNADI, Cecília Margarida. Mulheres na Economia Popular e Solidária: desafios para a emancipação feminina e a igualdade de gênero. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 6, n. 70, São Paulo, mar. 2007.
- CAMISÓN, Miren Goienetxea. Feminismo Dialógico. In *Recreate: Revista Internacional de Creatividad Aplicada Total*, Ano 2008, Barcelona: Grupo IACAT.
- FARIA, Nalu. Exclusão e Mulheres na América Latina. In TERRIBILLI, Alessandra, FARIA, Nalu, COELHO, Sônia (orgs.). *Feminismo e Luta das Mulheres: Análises e Debates*. São Paulo: SOF Semprevida Organização Feminista, 2005.
- FLECHA Ramón. *Compartiendo Palabras: El aprendizaje de las personas adultas a través del diálogo*. Barcelona: Paidós, 1997.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. 3 ed.
- _____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005 (a). 43 ed.
- _____. *À Sombra desta Mangueira*. São Paulo: Editora Olho d'água, 2005 (b). 7 ed.
- GALLART, Marta Soler; FLECHA, Ainoa, SERRANO, Ángeles; COSTA, Laia. Repercusión en Estados Unidos del debate sobre las otras mujeres. XVº Congreso Mundial de Sociología por la International Sociological Association, 2002, Brisbane (Australia). In <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo/codigo=1410015>.
- GIULANI, Paola Cappellin. Os movimentos de trabalhadoras e a sociedade brasileira. In PRIORE, Mary Del (org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto; Editora Unesp, 1997. p. 640 - 668.
- HABERMAS, Jurgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Vol.1. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.
- MELLO, Roseli, Rodrigues de. Feminismo Dialógico e Grupo de Mulheres: em busca de relações mais igualitárias de gênero, raciais e geracionais. *Elaborações para Edital MCT/CNPq/SPM-PR/MDA Nº 57/2008*.
- PUIGVERT, Lúdia. *Las otras mujeres*. Barcelona: El Roure editorial, 2001 (a).
- _____. *Igualdade de Diferenças*. In BECK-GERNSHEIM, Elisabeth; BUTLER, Judith; PUIGVERT, Lúdia. *Mujeres y transformaciones sociales*. Barcelona: El Roure, 2001 (b). p. 93-107.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, Patriarcado, Violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SINGER, Paul. *Introdução a Economia Solidária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.

A construção do direito ao aborto como uma questão de cidadania na América Latina

*Fernanda P. Amaral
28 años - Brasil*

A problemática do aborto tem sido bastante discutida no âmbito internacional com base na defesa dos direitos reprodutivos. Essa abordagem foi discutida pelos movimentos feministas dos países desenvolvidos, e conseqüentemente, disseminadas aos demais países, também através de suas organizações de mulheres. Entretanto, sua aceitação como um direito humano não foi bem recebido por diversos países na América Latina. Fatores culturais e religiosos contribuíram para a marginalização do aborto e sua ilegalidade. Soma-se a esse fato, a fraca política de planejamento familiar que deveria evitar a gravidez indesejada da população, diminuindo o risco dessas gravidezes.

Em boa parte da América Latina o aborto provocado é clandestino devido à sua ilegalidade, o que permite outra divisão conceitual: abortos provocados seguros e inseguros. Tal divisão revela a desigualdade social existente entre as mulheres no país, pois as mulheres grávidas com maiores recursos financeiros podem realizar seus abortos em boas condições de higiene, em clínicas particulares ou até mesmo em outros países, nos quais o aborto esteja descriminalizado e legalizado. As mulheres grávidas com menores recursos financeiros submetem-se a procedimentos perigosos, medicamentos proibidos, profissionais desqualificados, tendo como resultado conseqüências perigosas para a saúde, que podem ocasionar perda parcial ou total do útero, ou até mesmo a morte. Tal fato foi motivo de debates e de preocupação do governo com os altos índices de mortalidade materna oriundos de abortos inseguros. O Movimento Feminista foi o responsável por colocar o assunto em discussão na sociedade e no Congresso, através, primeiramente, da abordagem do aborto como uma questão que diz respeito à autonomia do corpo feminino, constituindo-se um direito reprodutivo. Porém, o debate por essa via não produziu os resultados esperados. Dessa forma, o Movimento decidiu debater o aborto a partir da denúncia das conseqüências danosas do aborto inseguro na saúde e vida das mulheres, introduzindo essa perspectiva dentro da Casa Legislativa.

1. Os procedimentos e as mortes evitáveis: uma questão de saúde pública

De acordo com a pesquisa da World Health Organization (2007), os procedimentos utilizados para realizar o aborto inseguro dividem-se em quatro categorias. A primeira delas engloba remédios orais ou injetáveis; a segunda, preparações

vaginais, como misturas químicas; a terceira, introdução de algum corpo estranho no útero, como agulhas, talos de plantas, sondas por profissionais não-qualificados, entre outros; e a quarta, trauma no abdômen, como chutes, esforço físico, entre outros. Segundo as pesquisadoras Barbosa e Arilha (1993), o Cytotec¹ tem sua preferência entre as mulheres que optam pelo aborto, de qualquer classe social, por que quando comparado com outras formas de indução de aborto, ele é o método economicamente mais viável. É importante observarmos que há, dentre os diferentes métodos de abortamento, uma questão social permeando a discussão. Enquanto as mulheres que possuem melhores condições financeiras podem realizar seus abortos em clínicas, com procedimentos cirúrgicos (e entre essas, há ainda as que podem emigrar para países nos quais as leis são menos ou nada restritivas e realizar o procedimento em segurança e com higiene), as que não o possuem são obrigadas a ingerir medicamentos, misturas de ervas, utilizar objetos cortantes, entre outros, para realizar seus abortos inseguros. Uma dupla complicação, pois as mulheres já carregam uma culpa pelo ato socialmente condenável, e ainda se sujeitam a violações em seus corpos em nome do desespero pelo qual passam.

De acordo com a pesquisa da World Health Organization - “Unsafe Abortion” (2007), o aborto quando realizado por profissionais competentes e em condições satisfatórias de higiene e com técnicas adequadas, não representa riscos para a paciente. A pesquisa informa que nos EUA a mortalidade materna relativa ao aborto induzido está em 0,6 para cada 100.000 procedimentos cirúrgicos (p. 05). Os riscos do aborto inseguro devem-se as seguintes condições: medicamento usado, geralmente sem informação; o método utilizado; a saúde geral da mulher e o estágio da gravidez. Ou seja, quando realizado de forma correta, o aborto é um procedimento seguro. Diferentemente do que ocorre na América Latina, onde sua prática é ilegal. A seguir, revemos como alguns fatores culturais influenciam nessa discussão sobre o aborto na região.

2. A Igreja Católica

A Igreja Católica tem sido um importante ator no debate sobre o aborto na sociedade latino-americana. Identificada com o conservadorismo, sua doutrina tem por mote na questão do aborto inseguro um de seus mandamentos que afirma o poder de “Deus” sobre a “criação” e que o ser humano não tem direito a matar o outro, e isso, para a Igreja Católica, aplica-se ao aborto. O Catolicismo dotou o embrião de vida humana, estabelecendo até mesmo o Estatuto do Nascituro. Nascituro, para a Igreja Católica, é o “indivíduo” que está para nascer, ou seja, pelo Estatuto

¹ O Cytotec foi introduzido no Brasil em 1986. Este é o nome genérico do misoprostol, desenvolvido pela Searle e distribuído no Brasil para utilização no combate a úlceras gástricas. Ele possui uma ação estimulante sobre a musculatura uterina, provocando contrações. Sendo assim utilizado na indução do parto e no aborto provocado (Barbosa & Arilha, 1993).

a vida é protegida desde a concepção até a sua morte natural. A formulação do direito a vida desde a concepção ganhou visibilidade política a partir dos anos 1970, quando diversos países industrializados acenaram positivamente à liberalização do aborto, para restringir esse acesso legal. Sônia Correa e Maria Betânia Ávila (2003) informaram que a Carta das Nações Unidas e a Declaração Universal de 1948 não incluem essa afirmação, e sim que o “direito à vida é uma prerrogativa de seres humanos ‘que nascem livres e iguais’, e não de seres ainda não nascidos” (p.67).

A Igreja Católica num primeiro momento se aliou com o feminismo latino-americano em suas demandas, num contexto histórico de ditadura militar, lutando ao lado das ativistas por direitos humanos, pela anistia. Num segundo momento, o feminismo amplia sua margem de luta questionando, entre outras coisas, a autonomia do corpo feminino, portanto o direito ao aborto, e a Igreja Católica rompe com a aliança outrora feita com o Movimento. A igreja admite que o feto seja uma vida humana e que a mulher não possui direitos sobre ele, pois “Deus” deu a vida e só “Ele” pode retirá-la. O aborto também significa a prática do sexo desvinculada da reprodução, fora do casamento e, assim uma afronta à família. Estes são valores da igreja, valores que ela defende não apenas aos seus membros, mas a toda a sociedade. Porém, Rosado-Nunes (2006) em seu texto “Teologia feminista e a razão da crítica patriarcal: entrevista com Ivone Gebara” apontou a ramificação do feminismo entre as teólogas católicas, destacando a “Teologia Feminista (TF)”, representada por Ivone Gebara². Gebara é defensora do aborto como opção, tendo sido condenada a dois anos de silêncio pelo Vaticano por esse seu pensamento³. Segundo Gebara, o que caracteriza e diferencia, portanto, a TF brasileira das TFs norte-americanas e européias é o seu caráter acadêmico, pois as pesquisadoras nem sempre pertencem a alguma instituição religiosa, e trazem uma visão mais abrangente das relações de gênero para a discussão da teologia. Apesar de a teóloga ter contribuído para a base da “Teologia da Libertação”, ela criticou essa corrente porque “é ainda patriarcal e está repleta de imagens masculinas de Deus” (Rosado-Nunes, 2006 p. 295). Nesse artigo, Rosado-Nunes expõe a reflexão de Gebara sobre a difícil conciliação entre ser católica e feminista, diante de uma instituição marcadamente patriarcal. A autora também observou que uma das ênfases do pensamento de Gebara recai sobre a preocupação excessiva da Igreja Católica com o “espírito” em detrimento da mulher, reduzindo-a a mero organismo biológico, com funções determinadas em que a maternidade torna-se o destino obrigatório. A rejeição desse discurso, tal como Gebara o fez, leva ao questionamento crítico sobre os pilares da Igreja

2 Ivone Gebara pertence à Congregação das Irmãs de Nossa Senhora Cónegas de Santo Agostinho, doutora em Filosofia e Ciências Religiosas.

3 Gebara afirmou que a dominação masculina sobre a sexualidade feminina “manifesta-se, igualmente, nas questões de descriminalização e legalização do aborto, como se os homens, ou a sociedade que representam, tivessem a última palavra sobre nossas decisões e escolhas” (Rosado-Nunes, 2006, p. 301).

Católica frente à contemporaneidade. Sobre a manipulação religiosa do corpo feminino (por ser ele que engendra), a teóloga observou que: “Essa manipulação não se faz necessariamente a partir dos representantes das hierarquias religiosas, mas também através de políticos, através da medicina e do direito” (Rosado-Nunes, 2006, p. 298).

Nesse sentido, percebemos que mesmo no interior da igreja não há consensos quanto às questões que permeiam os problemas de gênero na sociedade. Foi necessário engendrar uma teologia própria para poder debater a fundo os problemas que a sexualização e biologização das mulheres acarretavam em suas vidas. Foi necessário haver uma espécie de ruptura entre os valores tradicionais do catolicismo e a aproximação de algumas teólogas com os movimentos feministas para se constituir uma nova linha de pensamento dentro da esfera religiosa brasileira que contemplasse a pluralidade da sociedade. Embora poucos avanços, de fato, ocorreram, há boas expectativas quanto a essa nova concepção religiosa.

3. A Sacralização da mulher/mãe na sociedade latino-americana

A pesquisadora Maria Lúcia Rocha-Coutinho (1994) investigou a mulher na sociedade e mostrou que o amor romântico foi o principal agente da valorização da maternidade no século XVIII na Europa e no século XIX no Brasil, naturalizando assim um fenômeno puramente social, “inerente à ordem cultural que homens e mulheres instauraram sobre a natureza” (p.27). Os membros dessa sociedade familiar estão coesos por regras específicas, direitos e deveres próprios, e laços afetivos socialmente construídos baseados na legislação e na Igreja. O novo casamento baseado no amor romântico inaugura uma nova formação familiar, na qual surge o amor materno. Desta forma, “a criança adquire um novo valor e importância, sendo agora elemento indispensável da vida cotidiana, uma vez que é o produto por excelência desta nova unidade, razão de sua subsistência” (p. 28-29). Assim, a mulher passa agora a viver para o amor: a seu parceiro, a seus filhos/as e à sua própria casa, sempre impecável - ambiente que passou a ser domínio feminino. Rocha-Coutinho afirmou que:

O amor materno é a origem e o ponto fundamental da criação do espaço sentimentalizado do lar, em cujo interior a família vem se refugiar. A família moderna, portanto, centra-se em torno da mãe que adquire uma importância que jamais tivera. Sua casa, fechada às influências externas, passa a constituir o novo “reino” da mulher e a maternidade seu mais almejado desejo.

No percurso a respeito da maternidade tivemos momentos em que foi necessária a “suspensão temporária” dessa permanência da mulher no lar, como nas Guerras Mundiais, nas quais ela foi incentivada a participar da vida industrial. Entretanto, essa pausa logo cessou. Com o fim da II Guerra, a mulher foi incentivada novamente a voltar ao âmbito privado de seu lar e vivenciar seu reinado, para

que seus maridos reassumissem seus postos de trabalho afinal, o destino de toda mulher era ser mãe como apregoava a sua natureza biológica, seu “instinto maternal”. A identidade feminina deste período se assenta no tripé: marido, casa e criação dos/as filhos/as.

Os anos 60 foram fecundos para se duvidar dessa natureza da mulher, entretanto, pouca coisa mudou. Mas, as sementes da inquietação foram plantadas. As mulheres estavam confusas com o modelo tradicional e o modelo que começava a ganhar formas: a dupla jornada, a possibilidade de realização profissional. Ao mesmo tempo em que havia essa inquietação no ar, também se reproduzia a sacralidade da maternidade, a importância da casa e de seu cuidado extremo confiado às mulheres.

Nos anos 70 houve uma revolução no comportamento em geral e maior visibilidade dos movimentos feministas para a sociedade. A liberdade da mulher foi sendo mais desejada pelas mesmas: a revolução sexual e a pílula anticoncepcional foram elementos importantes dessa fase (já questionando a sacralidade da maternidade). A luta pelo direito ao aborto se fez presente na Europa e nos Estados Unidos com ressonância na América Latina. Assim sendo, a mulher passou a ter a opção e o direito de um modelo alternativo ao da “rainha-do-lar”, um modelo que valorizasse sua identidade, seus novos desejos, sua carreira e sua conquista da esfera pública. Entretanto, esse modelo apenas se adequou às novas necessidades do mercado que absorveu a mão-de-obra feminina. Ou seja, além de se preocupar e de se ocupar com o tripé: marido, casa e filhos/as, também entraram a carreira, o trabalho: a concretização da dupla jornada de trabalho. Isto explica a condenação social do aborto provocado em grande parte da sociedade. A esse discurso da família, da proteção e “instinto maternal”, não cabe a defesa do direito de escolha da mulher que não deseja ou não pode ter aquele/a filho/a, uma vez que ela nasceu fundamentalmente para ser mãe, para se reproduzir e reproduzir a sociedade com todos os seus valores. Como assinala Rocha-Coutinho (1994):

Assim, do mesmo modo que os homens não nascem pais, as mulheres, apesar de seu aparato biológico, também não nascem mães. E, do mesmo modo que a paternidade não satisfaz o projeto de vida do homem, a maternidade, por si só, pode não preencher o projeto de vida da mulher. Para ambos, ter filhos não é, ou não deveria ser uma determinação biológica, mas sim uma escolha pessoal. (p.45).

Desta forma, e após o que aqui foi exposto, podemos afirmar que o processo de formação da família latino-americana baseada na exaltação da sexualidade, no don juanismo dos garotos, na erotização das mulheres simples e, ao contrário, na condução sexualmente moral das mulheres brancas, européias, foi a base para a sacralização da mulher como mãe. A mulher-mãe não-erotizada, sublime, dadivosa, católica e devota à religião. A cultura de uma sociedade - como bem

trabalhou Roque de Laraia em “Cultura: um conceito antropológico” - define-a moldando-a e, portanto, por meio da própria cultura é que valores podem ser alterados, direitos incorporados e comportamentos mudados. Assim, Laraia (2001) salientou que nossa herança cultural nos condicionou a postarmos-nos de forma estigmatizadora quando nos deparamos com comportamentos diferentes dos padrões instaurados na sociedade. Assim, o ser humano tem a propensão de considera seu modo de viver como perfeitamente normal e natural (etnocentrismo), o que não é. A cultura por si só é dinâmica, mudando constantemente. O que hoje marca uma determinada cultura pode vir a sofrer mudança de valores ou paradigmas, entretanto, essa mudança não é radical e nem feita sem acarretar conflitos. A esse respeito, Laraia (2001) inferiu que as sociedades, em determinados momentos “são palco do embate entre as tendências conservadoras e as inovadoras”, e que enquanto as primeiras insistem na manutenção de determinados valores naturalizando-os, as demais tentam inserir o novo, o diferente (Laraia, 2001, p.99). É nesse sentido que percebemos a perpetuação da figura santificada da mulher-mãe latino-americana, e entendemos a condenação ao aborto, pois o aborto admitido como um direito da mulher nega essa santificação construída culturalmente sobre a maternidade. Ou seja, a maternidade é um valor enraizado na nossa cultura, e o aborto sendo descriminalizado e legalizado, visa à desconstrução desse mito, portanto, um novo valor inserido que questiona a naturalização do mitificado amor materno, e da natural vocação feminina à maternidade.

4. O Movimento Feminista e o direito de cidadania

O feminismo foi desenvolvido como uma espécie de protesto contra a exclusão das mulheres da vida política, do meio público, com o objetivo de eliminar a diferença sexual na política (Scott, 2005). Entretanto, como é um conceito que fornece bases a uma teoria, está sujeito a interpretações e reinterpretações de acordo com o contexto histórico no qual ele se desenvolve. E, sendo assim, é o lugar, ou arena (Schmidt, 2004) onde são escutadas as vozes daquelas que reclamam seu espaço, onde discursos são proferidos, analisados e passíveis de ação. Os movimentos de mulheres e os movimentos feministas emergiram como uma força em potencial por toda a América Latina devastada pela ditadura. A existência de uma “dominação masculina” nos termos de Bourdieu⁴ em ambientes domésticos

4 As diferenças entre os gêneros são naturalizadas através da biologia, ou seja, os órgãos reprodutores ditam o lugar na sociedade a qual os gêneros pertencem. Esse pensamento naturalizador permite que as diferenças entre os sexos seja o mote funda mental para a predominação do homem sobre a mulher na sociedade. A dominação masculina é uma hierarquia historicamente criada do homem sobre a mulher, baseada nessas naturalizações superficiais. Essa hierarquia relegou ao gênero feminino os recônditos da esfera privada, enquanto para o gênero masculino a esfera pública era seu reino. Bourdieu, em A dominação masculina, pretende revelar como essa estrutura de dominação masculina foi construída, se naturaliza e se mantém na sociedade, sendo reproduzida por ela.

e na arena pública levou as feministas a proclamarem a autonomia de seus movimentos e a criação de instituições verticais, como encontros e Congressos específicos, nos quais estavam presentes: operárias metalúrgicas, empregadas domésticas, mulheres politizadas, mulheres da periferia, ativistas políticas, etc. que produziam plataformas de lutas que incluíam direitos específicos (Moraes, 2003).

A pesquisadora Elizabeth Jelin (1994), trouxe uma reflexão importante para pensarmos o aborto como um direito de cidadania. Ela iniciou seu artigo questionando a existência de duas histórias paralelas nos Direitos Humanos: uma referente à mobilização de mulheres e o feminismo na luta pelo reconhecimento de direitos, e a outra referente ao desenvolvimento e ampliação, através de redes não-governamentais internacionais, das demandas por direitos humanos. O problema insere-se na escrita dessas duas histórias quando se juntam. Segundo Jelin, “trata-se das mulheres perante os direitos humanos ou dos direitos humanos de as mulheres; as mulheres em (o movimento dos) direitos humanos ou as mulheres e os direitos humanos?” (Jelin, 1994, p. 117). Ainda nessa linha de reflexão a autora questiona se os direitos humanos são direitos que priorizam o ideal de igualdade universal, ou de relativismo cultural?⁵ Como defender o universalismo para os diferentes? Como conciliar o relativismo cultural com a universalidade de direitos? Essa universalidade tem por base uma cultura impositiva e discriminatória? Koerner (2002) ressaltou que “o relativismo cultural questiona a possibilidade de que as diferenças possam ser reduzidas a um mínimo denominador cultural comum” (p.96). Não pretendemos aqui dar respostas a essas perguntas, pois nosso objetivo não é este, mas são questionamentos importantes quando pensamos nos direitos das mulheres, e mais fortemente no direito ao aborto e sua relação com a cidadania. Entretanto, é importante lembrarmos que os governos autoritários e os “autoritarismos sociais” tendem a minar a capacidade consciente dos/as cidadãos/ãs quanto aos seus direitos (Jelin, 1994)⁶. Como observou a autora:

... O conceito de cidadania refere-se a uma prática conflitiva vinculada ao poder, que reflete as lutas em torno de quem poderá dizer o quê no processo de definir quais são os problemas comuns e de que forma serão abordados. Tanto a cidadania quanto os direitos estão sempre em processo de construção e de transformação (Jelin, 1994 p.119)⁷.

A autora deu prosseguimento à sua análise enfatizando que ao falar em direitos humanos para categorias específicas da população que estiveram marginalizadas durante o processo histórico (como as mulheres), significava reconhecer

⁵ Para Koerner, “outra justificação é a de que os direitos humanos são universais e absolutos, pois são determinados pela razão, a partir de princípios como a liberdade e a dignidade de todo ser humano” (Koerner, 2002).

⁶ Grifos da autora.

⁷ Grifos da autora.

mecanismos de opressão e dominação dessas categorias, e comprometer-se a reverter essa situação. Entretanto, pode haver um embate entre os direitos universais e os direitos coletivos. Para um melhor entendimento da questão, Jelin (1994) explicou que a crítica feita por alguns pesquisadores sobre essa questão, versou sobre dois aspectos: “a crítica à definição individualista e universal dos direitos humanos e a sua identificação com os valores ocidentais e masculinos” (Jelin, 1994, p. 124). Porém, Jelin apontou uma contradição nos discursos feministas sobre direitos, mas que, mesmo assim, é fértil para se debater a questão. A autora observou que quando o feminismo declara que exige a universalidade dos direitos, isto é, direitos iguais para homens e mulheres, ele reserva, nesse momento, a questão tão debatida por esse ator que é a respeitabilidade das diferenças entre os gêneros, um “conflito inevitável entre o princípio da igualdade e o direito à diferença” (Jelin, 1994, p. 125):

Entretanto, o reverso da realidade social impõe-se: os indivíduos não são todos iguais e, em última instância, ocultar ou negar as diferenças serve para perpetuar o subentendido de que há duas categorias de pessoas essencialmente distintas, as “normais” e as “diferentes”. (...) Uma das grandes contribuições do feminismo tem sido a profunda crítica e o desmascaramento dos suportes do paradigma dominante, que coloca os homens (ocidentais) como ponto de referência universal e que transforma as mulheres (e outros) em diferentes ou invisíveis (Jelin, 1994, p. 125). Contudo, a autora explicou que os direitos humanos referem-se às mulheres e não à mulher⁸, destacando que a própria categoria mulher é passível de várias identificações e nenhum consenso quanto à unidade. Corroborando essa afirmação, Judith Butler (1998) afirmou que o termo “mulheres” “designa um campo de diferenças indesignável”, e que não deve ser interpretado de forma totalizadora ou meramente descritivo, pois “o próprio termo se torna um lugar de permanente abertura e re-significação” (Butler, 1998, p. 36). Daí, o questionamento a respeito da universalização dos direitos humanos que não contemplaria as diferenças contidas, por exemplo, quando se trabalham as categorias mulher, homem, gênero, etc. Jelin (1994, p.126) ressaltou que o grande problema dos direitos humanos reside em que “os direitos civis e políticos dos indivíduos estão situados na vida pública; ficam de fora as violações a esses direitos na esfera privada das relações familiares”.

A resolução defendida por Jelin (1994) para resolver essa contraposição não é manter a separação e o confronto entre a universalização dos direitos e a manutenção da pluralidade existente na diversidade, mas sim uma nova via na qual as duas percepções caminhem unidas a fim de reduzir as desigualdades (que não são entendidas como diferenças) oriundas da sociedade e das instituições. Desta forma, pensar no direito ao aborto como

⁸ Grifos da autora.

um direito de cidadania das mulheres é relevante no sentido em que ainda não existem respostas concretas para indagações filosóficas sobre a origem da vida e sobre a individualização do feto, mas o concreto aqui reside no fato de que as mulheres ainda não são proprietárias de seus corpos, de si mesmas. Portanto, como gozar de cidadania plena se nem de seus corpos elas são donas? Como considerar-se cidadã num contexto em que ela se vê, por vezes, obrigada a abortar porque sua realidade social a força a tal? E ao abortar, o faz ilegalmente podendo ser presa e condenada. Ao abortar inseguramente, ela tem novamente sua cidadania em xeque, pois ela arrisca a própria vida utilizando métodos perigosos à sua saúde, e “saúde é um direito de todos”. Portanto, há que se discutir melhor o que é a cidadania para as mulheres, o que elas consideram como cidadania, o que elas desejam. Há que se discutir o aborto como um direito de cidadania na América Latina, incorporando a universalidade e a diversidade na quais as mulheres estão inseridas. Desafios para o século XXI.

Considerações Finais

Neste ensaio pretendemos discutir um assunto antigo, mas que ainda fere os direitos de cidadania das mulheres latino-americanas que é a negação ao direito ao aborto, à autonomia de seus corpos. O Feminismo latino-americano encontrou barreiras para discutir esse assunto devido às características culturais da região, que marcaram fortemente a vocação da mulher latino-americana como a mãe santificada, quase como referência ao mito da Virgem Maria. Assim sendo, faz-se necessária a discussão mais aprofundada dessa particularidade atribuída à mulher latino-americana para se avançar nas conquistas e direitos. Percebemos que a partir dos anos 1990 houve uma diminuição quanto à discussão do aborto dentro do Movimento, pois outros temas começaram a ter destaque nas agendas feministas, como: a crítica à esterilização feminina indiscriminada e as novas tecnologias reprodutivas. Nas palavras de Costa:

O feminismo brasileiro, e também o mundial, de fato mudou, e não mudou somente em relação àquele movimento sufragista, emancipacionista do século XIX, mudou também em relação aos anos 1960, 1970, até mesmo aos 1980 e 1990. Na verdade, vem mudando cotidianamente, a cada enfrentamento, a cada conquista, a cada nova demanda, em uma dinâmica impossível de ser acompanhada por quem não vivencia suas entranhas. No movimento feminista a dialética viaja na velocidade da luz (Costa, 2005 p.9).

Este é um problema a ser abordado pelos feminismos nesse século XXI ainda é a representação da mulher no imaginário social. Pesquisando nossa cultura, percebemos a construção da mulher latino-americana como volúvel, altamente erotizada, feiticeira de homens. E, por essa razão, houve uma valorização extrema da representação da mulher-mãe. Simbolizada nas européias que auxiliaram na colonização, elas eram modelos de mulheres, pois estavam sempre aos serviços

do marido e dos seus filhos. Não era afeita a atividades intelectuais (posto que tal não fosse designada a elas), cultivava apenas aquelas faculdades que as faziam tão dedicadas a seus entes queridos. O Feminismo revolucionou aspectos da sociedade latino-americana, mas outros ainda permanecem bastante enraizados, se constituindo um desafio para esse novo século. Um desafio para a construção da cidadania. Entretanto, não há uma única via para se construir a cidadania, pois ela é construída de acordo com o contexto histórico de cada país, tendo como cimento de sua construção a cultura de cada nação. Portanto, para que possamos assegurar uma cidadania plena às mulheres, temos que modificar nossa cultura que edifica mulheres-deusas, erotizadas ou mulheres-mães, santificadas.

Referências Bibliográficas

- BARBOSA, Regina Maria. ARILHA, Margareth. A experiência brasileira com o Cytotec. Rev. Estudos Feministas, Ano 1, 2º sem., 1993.
- BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BUTTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. Cadernos Pagu, v. 11, Campinas, 1998, p.11-42.
- CORREA, Sonia. ÁVILA, Maria Betânia. Direitos sexuais e reprodutivos: pauta global e percursos brasileiros, in: BERQUÓ, Elza (org.) Sexo & Vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil. Campinas, SP: Editora da Unicamp/NEPO, 2003.
- COSTA, Ana Alice Alcântara. O movimento feminista no Brasil: Dinâmicas de uma intervenção política. Revista Gênero. Niterói, v.5, n.2, p. 9-35, 1. sem. 2005.
- JELIN, Elizabeth. Mulheres e direitos humanos. Rev. Estudos Feministas, ano 2, 1 semestre de 1994, p. 117-149.
- KOERNER, Andrei. Ordem política e sujeito de direito no debate sobre direitos humanos. Rev. Lua Nova, n 57, 2002.
- LARAIA, Roque de Barros. Cultura: um conceito antropológico. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MORAES, Maria Lygia Quartim. Feminismo, movimentos de mulheres e a (re) construção da democracia em três países da América Latina. Primeira Versão. Campinas: IFCH/Unicamp, 2003.
- ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia Feminista e a crítica à razão patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. Rev. Estudos Feministas, Florianópolis, 14 (1) 336, janeiro-abril, 2006.
- SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. Estudos Feministas, Florianópolis, 13, janeiro-abril, 2005. p. 11-30.
- SCHIMIDT, Simone Pereira. Como e por que somos feministas. Estudos Feministas, Florianópolis, 12:264, setembro-dezembro, 2004. p.17-22.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. Unsafe abortion: global and regional estimates of incidence of unsafe abortion and associated mortality in 2003. 5th ed., 2007.

