

Itinerario de los otros saberes

Virginia Vargas¹

Este artículo lo escribí hace tres años, como un postfacio para el libro producto del Seminario “Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder” (Venezuela, CLACSO). Enfrentada a los textos, sentí que reflexionar sobre las claves teóricas y políticas que Julieta desarrolló no solo me daba pistas para reflexionar sobre la cultura y el poder, no sólo me acercaba a mi propia historia militante y reflexiva, sino también y fundamentalmente, era la oportunidad de “hacer justicia a mis amores;” como la de recuperar la imborrable huella que las reflexiones de Julieta dejaron en el feminismo latinoamericano.

Porque tú, moza insolente, alborotaste con irreverencia el conocer. Pronto siempre, desplegabas insospechadas reflexiones, que nos harían relativizar conflictos, cuestionar verdades, desconfiar de aplausos patriarcales y valorizar intuiciones y avances.

Desenredabas sin prisa y con constancia nuestros nudos, intuitos y vividos por todas nosotras, pero tú, podías hacerlo porque, cual bruja de los antiguos aquelarres, tenías la imaginación y la audacia de las fórmulas secretas, tenías todas las puntas de la madeja entre tus dedos. (Virginia Vargas 1985. “Carta a la Muerte de Julieta”).

Introducción

Una de las características más notables del feminismo contemporáneo es esa suerte de irresponsabilidad para con el paradigma científico y los conceptos que se asumen en su lenguaje.

Esta especie de desparpajo en mezclarlo todo, como si se tuviera la certeza de que las tablas de la ley del conocer, por venir desde lo alto, se hubiesen hecho añicos en su caída a lo humano y que, en consecuencia, “habría que arreglárselas con lo que tenemos.”

Más allá de la insolencia y del arrojo, la libertad y el desorden que de ello se derivan me resultan muy gratos: proporcionan algo así como una licencia para expresar (contemos con la arriscada de narices de las lectoras/lectores de las ideas exactas)” (Kirkwood 1986, 208).

Este artículo ha sido un reto. Me ha enfrentado a los múltiples saberes contenidos en esta colección –académicos y de los otros–, que inciden en el campo de cultura y poder. ¿Cómo aproximarme a toda esa riqueza teórico conceptual? Todos los textos son, individualmente, aportadores y, en colectivo, una potente reflexión. Algunos conectaron más que otros en esa búsqueda de aproximación. Decidí finalmente ofrecer una reflexión sobre producción de saberes feministas que expresara lo que me habían aportado, como conexiones teóricas y humanas; tanto los textos como la misma reunión. Trato de hacerme cargo del reto planteado por Mato de visibilizar la producción de saberes orientados a la acción, acompañando o apoyando a diversos actores sociales (Mato 2001, 21), siendo en este caso yo misma una actora social.

Me propongo analizar, desde esta nueva mirada, la forma en que se han ido construyendo los saberes dentro de las dinámicas feministas, como expresión de un movimiento social en permanente construcción, tratando de responder a las preguntas claves de “para que” conozco y “con quienes” conozco (Mato 2001, 11). Lo haré a partir de algunos hitos y personajes de significación particular para las dinámicas feministas y para mí, a nivel político-personal. Ella implica ofrecer también parte de mi historia militante y reflexiva. Por lo mismo, también decidí saldar antiguas deudas y hacer justicia a mis amores, recuperando a la teórica más importante de esta segunda oleada feminista, Julieta Kirkwood, muerta en 1985. Activa militante y brillante académica, marcó decisivamente la reflexión feminista de los 80’s, sustento de muchas de las reflexiones posteriores. Particularmente la mía, porque se entremezclaba una larga amistad (yo viví en Chile muchos años), con una gran admiración política y teórica. Y porque

también creo que los saberes son complementarios y cómplices si el lugar de enunciación se construye desde compromisos de transformación (Illia García, Chucho García, Dávalos, Mato); si no se sustraen –despolitizándose– de la dialéctica entre resistencias y dominaciones (Maccioni 2001, 19). Julieta, cual bruja del aquelarre, que tenía los hitos de estos y otros múltiples saberes, transitó por la academia en irreverencia permanente, trasladando hasta ella, en clave política, teórica y ética, las búsquedas transgresoras de un movimiento en construcción.

A Julieta le debemos la reflexión más fina sobre los “lugares de enunciación” de los saberes feministas, sobre el hacer político feminista y una significativa reelaboración de la relación entre feminismo y democracia. Los impulsos para su reflexión venían de las tensiones propias del despliegue movimientista, en un contexto como el Chile de Pinochet: “Y entonces tengo ganas de gritar por mi miedo, por mis pobres astucias de decirlo todo disfrazado, por mis cambios de nombre, mi nombre clausurado. Por mi conciencia impedida, minusválida. Por creer que protesto en el silencio modulado[...]. Tengo ganas de gritar contra estos, mis, tus, nuestros, miedos. Y tengo ganas de escribirlo en clandestin.” (Kirkwood 1987, 116). Ese Chile para el cual Nelly Richard proponía “un des-orden frente al orden del poder autoritario que se sostiene sobre unidades fijas y bipolares” (Hernández 2001, 11), característico del período de la dictadura. Pero también venían de las diferentes expresiones colectivas de los feminismos latinoamericanos. Uno de ellos fue el II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, celebrado en Lima en 1983. Extraordinariamente rico en experiencias de intercambio y en reflexión colectiva (posicionando la categoría “patriarcado” como eje de reflexión), fue también un encuentro conflictivo, lleno de búsquedas des-encontradas, un movimiento que enfrentaba su propio crecimiento y la incómoda diversidad en acción: entre las mujeres políticas (de partido) y las feministas; entre las líderes de barrios populares y las feministas; entre lesbianas y heterosexuales, entre las exiliadas y las que permanecieron. Frente a mi desconcierto (yo era una de las organizadoras) Julieta respondió con esa extraordinaria reflexión sobre “los nudos de la sabiduría feminista:” (en Lima) “el desafío de conciliar de otra forma la sabiduría misma nos plantea,

desde luego, no menudos problemas[...].” “A conflictos innumerables, reflexiones innumerables. Se requiere entonces complejizar desde la forma en que se dieron concretamente los problemas, hasta como han sido traspasados al plano de la teorización [...]” (Kirkwood 1986, 211-212).

Quiero también decir algo sobre mi posicionamiento, tratando de responder a la inquietud de Yudice, de visualizar de dónde venimos y cómo se gestan las preocupaciones de cada uno (apuntes de la Reunión): activista feminista desde fines de los 70’s, que se ha movido permanentemente en esa “bisagra incómoda (pero para mí fascinante) entre saber y actuar” (Varela, apuntes de la Reunión), buscando reflexionar sobre nuestra práctica y sobre los derroteros de los feminismos en América Latina (como la asume Mato, plural, diversa, tremendamente heterogénea y al mismo tiempo tan semejante en marcas de exclusión y de rebeldía). Socióloga, de clase media, urbana, madre, bisexual, blanca (con lo que eso significa en un continente donde al decir del poeta Guillén, el que no tiene de inga le tocará de mandinga); amante/compañera de un hombre solidario. Desde mi postura ética política, me hago cargo de mis/las desigualdades y discriminaciones de las mujeres, buscando posicionar(nos) como sujetos sociales y políticos, cuyo valor ético fundamental es ser para sí mismas y no para los demás.

Y entiendo ese ser para sí misma en no ubicarla al servicio de la familia y de los hijos, no ubicarla como menor de edad, dependiente del marido, la iglesia, el mismo Estado, sin reconocimiento de su aporte económico y social, dándole rostro a la pobreza a través de su feminización, sin derechos reproductivos y derechos sexuales, sin capacidad autónoma sobre sus vidas y circunstancias. Y esto sí construye discurso: “un discurso especial que aprendí y practiqué desde los siete años de edad haciendo las camas de mis dos hermanos mayores. Entonces lo pensaba. Sólo ahora, vieja ya, puedo decirlo aquí. Por suerte tenemos un espacio de mujeres[...]. De otro modo, éste tendría que decirlo mientras hago las camas de mis dos hijos” (Kirkwood 1997, 24).

Este discurso no vuela solo. Se logra con revolución interna, con subjetividades modificadas, con cambio de culturas políticas tradicionales, subvirtiendo el orden y exhibiendo, como dice

Sarlo, el escándalo de la diferencia y de la transgresión (Richard 1993). Pero también se logra desde el profundo convencimiento de que esa subversión no tendrá puerto firme donde llegar si no llega en colectivo democrático, con cultura(s) democrática(s) y con un imaginario colectivo donde no tengamos que preguntarnos:

¿Cuántas palabras más son necesarias para que ser joven no sea un estigma? ¿Cuántas se necesita aprender para que una mujer astronauta no asombre a nadie? ¿Ciudadanía, cuanta democracia se necesita aprender para que la discriminación positiva y los mecanismos institucionales que reclamamos sean cosa del “siglo pasado”? ¿Cuántas palabras más son necesarias para que la maternidad no sea un riesgo de muerte? ¿Para que el aborto no siga siendo la primera causa de estas muertes? ¿Para que el amor no sea condenado cuando no se ajusta a las palabras con las que algunos de ustedes quieren definirlo? ¿Qué lógica es aquella que acepta el odio consensuado y la guerra entre y dentro de nuestros países y quiere hacer la guerra al amor que no se ajusta a sus definiciones? (“Declaración Política de la Región de América Latina y del Caribe en la Asamblea General de Naciones Unidas,” 2000).

Finalmente, el intelectual interviniente es un coreógrafo que se desplaza no sin dificultades entre ambos escenarios (Antonelli 2001, 20). El/la intelectual interviniente en su propia práctica lo es también. Y lo es a nivel personal y colectivo, con una dosis permanente de incertidumbre y ambigüedad. Porque la teorización de una práctica colectiva refleja no solamente la perspectiva o el interés teórico del intelectual, sino el posicionamiento activista de quien reflexiona, tratando de “construir mediaciones con actores sociales de carne y hueso” (Mato 2001, 8) siendo él/ella también un actor de carne y hueso, con prisas subjetivas, con permanente “[...]exigencia de nuevas respuestas y planteo de nuevas preguntas, complejizadas. Se exige una teoría, una política feminista, estrategias. Exasperación de saberlo todo, exasperación de que no se nos responda todo. Dolor de cabeza” (Kirkwood 1986, 215). El nudo del conocimiento es mucho más complejo en el caso de estos saberes, porque es también una forma de hacer movimiento “con su ida y vuelta de la utopía al sentido común para que así las ideas crezcan y los movimientos sean lo que pretenden ser o hacer en proyecto[...]. Para estar en

el movimiento feminista hay que estar también dispuesta a una cierta ambigüedad” (Kirkwood 1986, 216).

Esta cierta ambigüedad se expresa no sólo en la elección de las prácticas, sino en la misma producción y articulación del saber, tratando de “[...] no re-producir la locura de realizar la acción separada –en este sentido– de la producción del saber. O a la inversa, dejar aislado al saber” (Kirkwood 1986, 216).

Primera aproximación: Se hace camino al andar, construyendo sujetos que aún no lo son

“Trataríase, en otras palabras, de desacralizar el análisis de lo femenino. Este análisis no se realiza a partir del individuo ni del grupo que posea una identidad, una personalidad integrada, sino que debe partir desde sujetos **que aún no son tales sujetos**. Es desde allí que debe enfocarse el por qué y cómo de la opresión y de la toma de conciencia de esta opresión y las formulaciones para su posible negación” (Kirkwood 1986, 31).

Las identidades son producto de procesos sociales de construcción simbólica y por lo tanto difieren unas de otras en las maneras que son construidas y autopercebidas (Bermúdez 2001, 13). ¿Desde dónde se construye esa identidad de sujeto, común y a la vez absolutamente personal y por lo tanto diferente, plural, en las mujeres? Para Julieta, a partir de las “negaciones” de aquello que posibilita su condición de alineación. Desde esta perspectiva, las preguntas teórico políticas varían, desde un análisis cuantitativo o uno de registro de su forma de incorporación (o no) a lo público, hacia preguntarse “[...]cuál es la dimensión política que le corresponde a la naturaleza de exacción, o apropiación, o alienación de la cual la mujer, como tal, ha sido objeto en la sociedad[...], cómo se expresa, qué[...] impide su expresión como fuerza eolítica, cómo se concretiza en fuerza política, [...] cómo formulan la superación de su condición alienada y, finalmente, cómo se actualiza, se plantea en el hoy y se vincula al proyecto global” (Kirkwood 1986, 171).

Quince años después, estas negaciones que permiten la conformación de ese sujeto que aún no era, se expresa en afirmación de derechos, desde una amplitud de espacios y estrategias (Antonelli 2001). Al igual que Julieta, para Jelín lo que da sentido transformador a las prácticas no es el contenido de las reivindicaciones, las prioridades políticas, los ámbitos de lucha. Éstos pueden variar y lo único que permanece y da coherencia política y ética a las prácticas sociales no es la lucha por un derecho específico, sino la preafirmación del “derecho a tener derechos” y el derecho al debate público del contenido de las normas y las leyes. Este acto de afirmación se sustenta en las negaciones de aquello que enajena y priva a la actividad humana de su libertad y creatividad, confrontando su condición de objeto de alteridad, de secundariedad, y de la atemporalidad de su lucha. Movimiento dialéctico permanente.

En esta mirada, lo subjetivo cobra prioridad política y ética. Porque “el nudo del saber,” para Julieta, tiene que considerar la lingüística, las palabras puestas en género, y “la subjetividad que lleva incorporado cada conocimiento y cada sistema de conocer, etc.” (1986, 216). Asimismo, el “derecho a tener derechos” del que parte Jelín, es posiblemente la definición más flexible, democrática e inclusiva de la construcción de sujetos, porque ensancha la dimensión subjetiva de las ciudadanías, ampliando con ello la posibilidad de sentirse sujeto merecedor(a) de derechos; autoreconocimiento fundamental para exigir su concreción y las garantías para ejercerlos. La conciencia de “el derecho a tener derechos” es fuente inagotable de complejización y ampliación de la democracia.

¿Qué producción de saberes se desprende de este proceso subjetivo y vital de negación y afirmación? Un saber impregnado de ese mismo proceso de confrontación con una misma y con los demás, negando lo excluyente y afirmándose como persona. Es imposible conocer con rigor despreciando la intuición, los sentimientos, los sueños, los deseos, porque es el cuerpo entero el que socialmente conoce, dice Freire (El Achkar 2001, 9). Y más, “la subjetividad nace por la participación de los sujetos en el mundo y de la indisociabilidad entre lenguaje y experiencia” (El Achkar 2001, 9). Julieta se decía “bajito: con este verbo desatado, con esa capacidad de juego en la vida, de placer, de gesto libre[...] con

todo eso, es cierto, no se constituyen civilizaciones de la manera conocida[...]. ¡Porque no hubiese habido tiempo!”

La producción de saberes feministas (y de todos los movimientos que salen del lugar destinado al coro y exigen ser oídos) (Nun 1989) no se hizo desde la academia. Nacieron de la experiencia cotidiana de visibilizar a ese sujeto que aún no lo era frente a nosotras mismas y frente a la sociedad. (Julieta era una militante y una líder política; desde ese posicionamiento reflexionó; fue pionera; ahora es mucho más posible hacerlo también desde la academia). Las investigaciones y análisis feministas tuvieron que sortear ausencias y se enfrentaron a “[...]un problema adicional: la inexpresividad del lenguaje científico y pérdida de contenidos que significa, para la demanda feminista, la traducción a lo académico de una demanda que está en los inicios de su expresividad[...].” (Kirkwood 1986, 30). Es decir, para estas dinámicas, complejas y cambiantes, de formación de sujetos, de construcción de movimientos, *in situ*, las “tablas del conocer” no contienen ni los discursos ni los códigos de interpretación. Con prisas, había que inventarlo todo, y/o recuperarlo todo en clave diferente.

Por ello, las formas adquiridas por esta producción y circulación de saberes fue múltiple, poco convencional y en muchos casos irreverente: producciones individuales, colectivas, libros, artículos, manifiestos, documentos políticos, declaraciones coyunturales, panfletos, boletines, polémicas, crónicas periodísticas, videos, cine, consignas, poemas, y también política-lenguaje-verso, expresando el acto de reapropiación de la palabra, del querer saber y del querer comunicar ese saber en clave propia. Todo ello ha tenido un “impacto expresivo” (Belluci 1992, 28), y ha ido formando el corpus teórico de los feminismos latinoamericanos que, en los últimos 25 ó 30 años han expresado la peculiar combinación de lucha política, movilización callejera, subversiones culturales, negociación y presión hacia los poderes oficiales, con la reflexión permanente sobre los avances y las contradicciones de sus prácticas. La dialéctica resistencia-dominación que se expresa no en lo político institucional, sino en “lo político como expresión de las prácticas sociales, siempre inciertas y conflictivas, que producen lo político como efecto de sentido” (Maccioni 2001, 4).

En este concierto, una consigna, un manifiesto, pueden tener tanto o más impacto que una investigación, para el conocimiento

y para la acción. Un ejemplo lo ofrecen las feministas chilenas, quienes en su lucha contra Pinochet, extendieron infinitamente la democracia –política y teóricamente– desde una sola consigna: “democracia en el país y en la casa,” hilada pacientemente por Julieta y que condensaba justamente ese posicionamiento en lo público incorporando la política de lo privado, en un terreno tan minado como el del Chile pinochetista, atravesando los límites de todas las democracias realmente existentes, y no sólo de su ausencia en dictaduras. Esta sola consigna expresaba una teoría de la democracia y una forma transgresora de hacer política.

Esta perspectiva de formación de sujetos desde su conciencia de “negación” y de “merecimiento” de derechos, como un continuo permanente y dinámico, requiere también de un dinamismo e historicismo en el análisis de sus prácticas sociales. No siempre es así. Ello ha sido fuente permanente de tensión en los movimientos sociales (no sólo los feminismos) porque sus tiempos de acción son mucho más veloces que sus tiempos de reflexión, haciendo que práctica y teoría no siempre avancen al compás de su propia historia. Julieta Kirkwood llamó a esta incongruencia los “nudos” de la sabiduría feminista que se nutre y se perfila desde las dificultades, dudas, descubrimientos, frustraciones y alegrías que van dejando prácticas que son a la vez procesos de autodescubrimiento y afirmación. Como dice el poeta Antonio Machado “...se hace camino al andar.”

Segunda aproximación: el nombrar como proceso inestable y permanentemente renovado

Nombrar instituye, y al instituir se generan mecanismos de producción, circulación, control y relimitación de los discursos (Foucault 1980), y de las prácticas, claro, y con ellos, sistemas de legitimación (Mato 2001, 23). Idéntico giro en el lenguaje: los temas de pasillo se tornan temáticas de la asamblea; lo privado, la mujer misma, se hace punto de tabla y del debate social. Se realiza una nueva mezcla de política y vida cotidiana. Se ha producido una descalcificación de los códigos, una inversión de los términos de lo importante. La participación se ha hecho acto social, real y concreto (Kirkwood 1986, 194).

El derecho a tener derechos es un producto del nombrar, en disputa, en reapropiación, en producción de discursos propios. Por eso, ese nombrar produce saberes. “El querer saber surge cuando se constata la no correspondencia entre los valores postulados por el sistema y las experiencias concretas reales humanas” (Kirkwood 1986, 200). La dinámica más potente de producción de saberes que instauró el feminismo desde sus balbuceantes comienzos fue el de nombrar lo, hasta ese momento, sin nombre. Y el evidenciar, en este acto, la distancia entre práctica y teoría. Este nombrar dio auto-reconocimiento de una experiencia, personal y colectiva, de exclusión y dominación, pero también de resistencias a la homogenización. Así como en el caso de los afroamericanos, la música alimentó la construcción de identidades colectivas, motor de luchas por derechos y para el diseño de nuevas prácticas organizativas (García 2001, 9), en los feminismos, nombrar lo personal en clave política desde la práctica de “grupos de autoconciencia,” convirtió las preguntas, angustias, incertidumbres y proyectos personales en propuesta política colectiva, alimentando la acción trasgresora de los límites impuestos por una forma de conocimiento y aprehensión de la realidad social.

“Lo privado es político” sigue siendo el aporte teórico más radical de esta práctica. Fue el impulso más contundente para politizar la cotidianidad y posicionarla, lentamente, como parte del horizonte referencial de las mujeres y la cultura en la sociedad, abriendo el terreno subjetivo para “el derecho a tener derechos.” Es decir, “[...] sólo cuando se nombra la realidad se está en capacidad de cambiar el significado que tiene, que muchas veces aparece como natural y neutro” (El Achkar 2001, 8).

Sin embargo, el conocimiento producido en diferentes momentos y coyunturas, espacios geográficos (local-global) no puede tener vocación de totalidad. Por ello, uno de los retos de las negaciones y afirmaciones de las mujeres como sujetos es su permanente actualización en el hoy y su vinculación al proyecto global. Un proyecto puesto en el mundo, desde que se hace carne y ya no nos pertenece, seguirá dinámicas propias (Kirkwood 1986, 203). Nora Domínguez avanza bien esta idea al decir que “[...] si la consigna fue romper, transgredir, pervertir, dar vueltas a los modelos heredados, ni el resultado ni los legados pueden quedar

aprisionados en alguna forma de estabilidad, sobre todo porque la deuda de la exclusión tiene aún llagas abiertas” (Domínguez 2000, 115) aludiendo a la necesidad de una política que busque “no clausurar o cristalizar un conjunto de saberes, de modo que sus producciones y prácticas ejecutadas en diversas zonas de lo social, tanto en el plano material como en el simbólico estén marcadas más por el dinamismo y la desestabilización que por los cierres y las obturaciones” (Domínguez 2000, 115); Mato lo enuncia como la deconstrucción de todo relato fundador, la recusación de todo esencialismo u ontología de las identidades (Antonelli 2001, 15).

Por ello, las palabras inicialmente liberadoras también pueden ser palabras “secuestradas” (Masey 2000) al cargarse de significados congelados en el tiempo, desligándose de un proceso en permanente mutación. Si el nombrar instituye, forma identidad, el acto de nombrar es permanente, porque las identidades son complejas y múltiples, inestables, movilizándose selectivamente, en respuesta a procesos económicos, sociales, políticos y culturales específicos. Por ello, ese nombrar inicial es fundante de una práctica subversiva y transgresora, pero es también contingente: el nombrar inicial abre no sólo espacio para nuevos saberes sino básicamente para procesos, de múltiples prácticas, que impulsan nuevos itinerarios, modificando relaciones de poder, posicionamientos, etc. o generan nuevas relaciones de poder que quieren disciplinar lo nombrado.

Así, el lenguaje aparece como “terreno de disputa,” de muchas formas: en lo sin nombre, disputando la naturalidad de la opresión: en la forma en que, una vez nombrado, ingresa al horizonte referencial de los poderes establecidos (el caso de violencia doméstica y sexual convertida, en las leyes, en violencia intra familiar, señalado dentro del artículo mío en esta misma colección) en la variación de los contextos y las prácticas a lo largo del tiempo; en lo traducido y reapropiado desde otras prácticas y otros lugares de enunciación, dando cuenta, además, del nuevo contexto globalizado, etc. La historicidad del nombrar va de la mano con la historicidad de los procesos de apropiación –reapropiación–, disputa frente a los nuevos significantes que van dejando la cambiante realidad.

La democracia frente a la “complicidad exclusionaria”

“Democracia en el país y en la casa” fue una consigna de afirmación frente al poder dictatorial y al poder patriarcal. En ese *hoy* pinochetista, también los “aliados” de la democracia, la percibían sin mujeres incluidas, o con mujeres supeditadas. Las visiones de las feministas y de las mujeres de partido, coincidente en mucho, eran más que diferentes en esta ubicación. Si las unas planteaban la necesidad de un hacer política *desde las mujeres* a partir de sus propias carencias y alineaciones, las otras proponían *la suma* y la inserción masificada de las mujeres en una propuesta política anterior al planteo de sus necesidades, en el supuesto que éstas serían incorporadas en el futuro. “Una se resume en la frase ‘**no hay feminismo sin democracia**’; otra invierte los términos y afirma que ‘**no hay democracia sin feminismo**’, denotando la posibilidad de señalar juntas todas las opresiones en una nueva síntesis, no estratificada, desde fuera[...]” (Kirkwood 1986, 196-197). “Lo que no es bueno para las mujeres, no es bueno para la democracia,” fue la síntesis de esa práctica de nombrar en clave propia.

Quince años después la democracia, afirmada en los países como forma de gobierno, fue la conquista sustancial. También en el horizonte referencial de la sociedad. Sin embargo, al acecho de neoliberalismos y autoritarismos escudados en fachada democrática, esta enunciación inicial sobre la democracia demostró ser justa, pero también insuficiente, en la medida que la “domesticación” de las mujeres adquiriría otras dimensiones, al aparecer como fuente de legitimidad en gobiernos que expandían sus derechos sin expandir la democracia (lo que Alejandro Grimson insistentemente llamó el neopopulismo de la raza, el género, la etnia) (apuntes de la reunión). Y obligadas a enfrentar el desafío de “re-pensar procesos y modos de emergencia de sujetos y contenidos de derechos impugnando las más recientes experiencias democráticas en la región y sus estilos para instituir legalidades y legitimidades [...] como telón de fondo de la complicidad exclusionaria” (Mato en Antonelli 2001, 23) a la que sin querer queriendo estábamos contribuyendo. Un giro en la construcción de la frase trajo un giro en la orientación, las políticas de alianzas y la definición de una nueva centralidad de las luchas feministas: “lo que no es bueno para la democracia, no es bueno para las

mujeres” fue la enunciación que condensó ese giro (y fue el lema con el que el Movimiento de Mujeres por la Democracia, en Perú (MUDE) emprendió su larga lucha contra la dictadura de Fujimori, quien otorgaba derechos a las mujeres al mismo tiempo que asfixiaba la democracia. Así, en el *hoy* de Fujimori, lo que tenía apariencia de bueno para las mujeres no era bueno para la democracia. Y con ese giro, comenzó una constante revisión y reflexión de cómo la construcción y ampliación de las ciudadanías de las mujeres no se asume en sí misma, sino en permanente relación con la calidad de los procesos democráticos.

**Tercera aproximación:
la forma de producción de conocimiento, desde los “nudos.”
Forma subjetiva, poética, laboriosa...
de deshilar los entuertos**

[...] los nudos se pueden deshacer siguiendo la inversa trayectoria, cuidadosamente, con un compromiso de dedos, uñas o lo que se prefiera, con el hilo que hay detrás, para detectar su tamaño y su sentido; o bien los nudos se pueden cortar con presas de cuchillos o de espadas (tal como Alejandro hiciera con el nudo gordiano) para ganarse por completo y de inmediato, el imperio de las cosas en disputa. De aquí surge, creo, la primera brutal divergencia entre conocimiento y poder (Kirkwood 1986, 212-213).

Y mas allá:

la palabra nudo también sugiere tronco, planta, crecimiento, proyección en círculos concéntricos, desarrollo –tal vez ni suave ni armónico, pero envolvente de una intromisión, o de un curso indebido, que no llamaré escollo– que obliga a la totalidad a una nueva geometría, a un despliegue de las vueltas en dirección distinta, mudante, cambiante, pero esencialmente dinámica... A través de los nudos feministas vamos conformando la política feminista [...]. Los nudos, entonces, son parte de un movimiento vivo” (213).

La reflexión sobre los “nudos de la sabiduría feminista” surge de la necesidad de entender las tensiones y dinámicas

contradictorias de un movimiento en formación, ofreciendo al mismo tiempo una “metodología” de análisis, subjetivo, cuidadoso, abarcador de las diferentes aristas y posibilidades de las prácticas feministas y sus formas de producir conocimiento. Desde entonces, el análisis de los nudos en la política feminista ha sido una práctica iluminadora pero también incómoda, pues ha entrado de lleno en las ambivalencias de las prácticas originarias, sus persistencias a lo largo del tiempo, las autopercepciones fantasiosas sobre las formas de hacer política, con el riesgo de absolutizar identidades que son posicionales y contingentes (Mato). Y es que “con nuestra revolución se levanta una inmensa cantidad de expectativas y muchas de ellas llevan el sello de lo absoluto” (213-214).

Posiblemente el análisis más significativo, por rupturista de un tipo de práctica instalada en los feminismos de la década de los 80's, fue el análisis de los mitos del movimiento feminista que expresaban, varios años después, lo que Julieta había querido transmitir al alertar sobre el riesgo de “[...]un realismo feminista que descarte –negándolo– todo aquello que sea exterior a la vivencia pura de lo oprimido femenino. Es decir, que para demostrar la pésima síntesis cultural que nos exige ser cuerpo o idea, nos precipitemos absolutamente al cuerpo-emoción que somos, negándonos la simultaneidad de seres pensantes sociales que somos” (219-220). La práctica política de los feminismos hacia fines de la década de los 80's ya expresaba, además de la riqueza de reflexión, las ambivalencias e incertidumbres de sus propias búsquedas y desconciertos. Los periódicos *Encuentros Feministas* eran en sí mismos espacios de producción de estos nuevos saberes: a cada uno de ellos se llegaba con nuevas preguntas, nuevas incertidumbres y nuevas búsquedas, nuevas reflexiones. Cada uno de ellos dejó también nudos irresueltos, que comenzaron a expresarse en un cuerpo teórico y postura simbólica para interpretar el mundo y el movimiento, en el que convivían la búsqueda de “verdades absolutas” junto con las búsquedas de cómo seguir el hilo conductor del crecimiento del movimiento, que comenzaba ya a ser complejo y plural. Así, si bien una parte del movimiento y una parte interna de cada una de nosotras, intuitivamente quería andar por el camino de la complejidad y la diversidad, cuestionando verdades absolutas, otra parte del movimiento y de cada una de nosotras

quería renunciar a incorporar la complejidad de la vida social actual, aferrándose a los espacios propios sin contaminación.

El documento de los mitos del movimiento feminista fue presentado con el título “Del amor a la necesidad” y dedicado a Julieta Kirkwood. Fue producido en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en 1987, por un grupo de feministas y alude justamente al reconocimiento que en vez de una hermandad esencialista, era mucho más fructífero reconocer que las mujeres no necesariamente nos amamos (el derecho al mal, reivindicado), pero sí nos necesitamos. Y marcó un hito en la reflexión y en la práctica feminista, al ubicar los nudos, convertidos en ese *hoy*, en “mitos” que cristalizaban la tensión entre los ideales políticos y las prácticas sociales reales de un movimiento. Los mitos expresaban la necesidad de reemplazar el análisis y/o negar las contradicciones que vivíamos, construyendo “verdades” sobre lo que éramos como movimiento, que no correspondían a la realidad y que hacían verdaderamente difícil consolidar una política feminista coherente y a largo plazo.

El análisis de los mitos se nutrió de “las heridas del movimiento” (Vargas 1992, 108) alimentadas por miedos personales y sociales que llevaron ilusamente a creer que: “a las feministas no nos interesa el poder;” “las feministas hacemos política de otra manera, diferente y mejor que los hombres;” “todas las mujeres somos iguales;” “hay una unidad natural por el hecho de ser mujeres;” “el feminismo es una política de las mujeres para las mujeres;” “cualquier pequeño grupo es el conjunto del movimiento;” “los espacios de mujeres son en sí mismos garantía de un proceso positivo;” “porque yo, mujer, lo siento, es válido;” “lo personal es automáticamente político;” “el consenso es democracia” (Vargas 1989, 144).

La realidad era indudablemente más compleja: “[...]tenemos contradicciones innatas, asumimos patrones de comportamiento tradicionales cuando nos involucramos en la política; no todas las mujeres somos iguales, aunque esta afirmación provoque respuestas autoritarias que niegan nuestras diferencias. El consenso puede encubrir una práctica profundamente autoritaria cuando sirve para acallar las diferencias. La unidad entre mujeres no está dada, sino más bien es algo a construir, en base a nuestras diferencias. El feminismo no es ni queremos que sea una

política de mujeres para mujeres, sino algo que los hombres también deberían asumir. Nuestros sentimientos personales, nuestra subjetividad pueden también tornarse arbitrarias, cuando se consideran sólo en su dimensión individual. Lo personal tiene el potencial de ser convertido en político sólo cuando se combinan tanto la conciencia como la acción” (Vargas 1992, 105).

Enunciar permite también analizar e intervenir simbólicamente en las relaciones de poder establecidas, deconstruyendo, reformulando, alterando (Mato 2001, 20). El documento sobre los mitos se convirtió en “herramientas de avance al interior del movimiento, rompió las barreras del romanticismo y acaramelamiento” (Tornaría en Vargas 1992, 109) y le dio a la identidad feminista la flexibilidad suficiente para reconocerse en sus diferencias. Los mitos, ya enunciados sin embargo vuelven, adquieren otras formas, y otros significados absolutos. El análisis de su persistencia y su permanente desenredo es también parte sustancial de la producción de saberes feministas.

Cuarta aproximación: Los usos y abusos de los “otros” saberes

Una pedagogía de la problematización para dudar de las certezas construidas que inmovilizan. Una pedagogía de la complejidad, entendida ésta como la posibilidad de explicarse el mundo desde la tensión, la contradicción y la incertidumbre[...]” (El Achkar 2001, 8).

El aprendizaje, según Freire, es permanente. La subjetividad, que nace por la participación de los sujetos en el mundo y de la indisociabilidad entre lenguaje y experiencia (8), puede por lo tanto cambiar con el cambio de experiencias, y la ampliación/complejización de las identidades. La permanente reflexión crítica sobre esa práctica es lo que alimenta esa “conciencia de inacabamiento” (10) indispensable en un movimiento(s) que, como el de los feminismos, incide sobre la realidad, logra transformarla y se hace cargo de lo que esos cambios significan para sus (nuevas) prácticas.

En el caso de las mujeres y/o las relaciones de género (cargadas de desigualdad y otredad) tomar la palabra es una revolución

personal y colectiva. Absolutamente necesaria, pero nuevamente insuficiente. La palabra libera, pero no termina con las distancias; la palabra liberadora, en cruce con las diferencias y desigualdades (étnicas, de clase, de edad, de residencia geográfica), puede quedarse entrampada en una “[...]condescendencia solidaria, que anula las condiciones contestatarias de muchas obras[...]” y también de muchas prácticas (Hernández 2001, 10). Las prácticas de educación popular, orientadas teóricamente a fortalecer diálogos de horizontalidad, “siempre que se esté en condiciones de igualdad, en una relación horizontal que favorece la síntesis cultural” (El Achkar 2001, 12) no son ajenas a esto. “Excluir o integrar acríticamente son dos maneras de hacer políticas (culturales) suprimiendo la politicidad de la cultura” (Maccioni 2001, 20). Porque se suprime la re-elaboración del conflicto, sustento insoslayable del hacer político; el conflicto se diluye en ese espacio de dominación marcado por las diferencias y se escatima la posibilidad de construir una relación entre pares, sustento fundamental de la construcción de movimientos.

Así, entrampadas muchas veces en la tensión entre lo viejo, que da seguridad (en los comportamientos y en las relaciones humanas) y lo nuevo, que trae incertidumbre, la relación entre mujeres de diferentes condiciones y formas de existencia, puede “[...]dar por sentada la relación feminista-popular” lo cual es “[...]haber tomado un compromiso conceptual que previamente pudiera afirmar la validez, excluyente, de una categorización predefinida por la lógica de clases” (Kirkwood 1986, 186) y/o puede darse desde la condescendencia que infantiliza. Puede darse también desde la afirmación del derecho a tener derechos.

Desde las dos primeras acepciones, un giro en el lenguaje y, sin querer queriendo, en la orientación política, convirtió a las mujeres organizadas de los barrios populares en “vecinas” (y muchas veces “vecinitas”) desdibujando de un plumazo su condición de sujetos autónomos para ubicarlas en función de su rol tradicional (Barrig 1996). Es decir, la identidad de vecina ha llevado a las mujeres a ser intermediarias en el alivio de la pobreza, a ser portadora de servicios comunales hacia la familia, reforzando su identidad doméstica, identidad que generalmente no repercute en su condición ciudadana. Más que politizar la vida comunal, esta forma de participación es una ampliación del ámbito doméstico,

supliendo la incapacidad del Estado para atender eficientemente los derechos ciudadanos. Su peso a la condición (auto-percepción subjetiva y no sólo acceso objetivo) de ciudadana implica por el contrario la negación de su secundariedad y la afirmación de su derecho a tener derechos.

Última y breve aproximación:

La complicidad entre los dos saberes

El análisis que puede hacerse es simple y parte de la idea gruesa de que HOY las mujeres podemos –deseamos– realizar una nueva conciliación con la cultura, con la historia, con el poder.

Parte también de la idea que deseamos y queremos realizar una nueva conciliación con la sabiduría, porque ¿qué otra cosa si no, es plantear la incorporación triunfal de la FIESTA a una sociedad generada, planteada y administrada en forma lúgubre? (Kirkwood 1986, 211).

¿Los estudios de género en las universidades estarían menos proclives a disociar las prácticas intelectuales de sus relaciones con las de otros actores sociales, como aspira Mato? (Mato 2001, 22). Posiblemente sí, porque al igual que en los estudios chicanos en USA, resultado de un movimiento social y no de iniciativas gubernamentales (Tinker y Sales 2001, 6), los estudios de género en las universidades de América Latina han sido posibles porque ha existido “una relación proporcional entre la movilización y el protagonismo como actrices de cambio del movimiento de mujeres y la aparición de los estudios de la mujer en el ámbito académico” (Bellucci 1992, 29). Igualmente, no existiría la Universidad Intercultural si no existiera la CONAIE en Ecuador (CAN/ alas, 2001). En todos estos casos, se trata del “impacto expresivo” de un movimiento (feministas, chicanos, indígenas, nuevos saberes que reclaman y aportan a la diferencia), que desde sus prácticas sociales visibilizó, en el conocimiento, lo que eran las carencias en la realidad.

Casi tres décadas después de estos intensos procesos, los feminismos ahora múltiples, plurales, diversos, con cada vez más hombres sensibles incluidos, producen saberes también desde

múltiples espacios, incluso desde diferentes lugares de enunciación o diferentes estrategias feministas. Por lo tanto, también desde la academia. Sin embargo, las discusiones en relación a la producción desde la academia son otras: muchas personas en la academia consideran que la categoría género (estudios de género) –que ha ido reemplazando a la categoría mujer (estudios de la mujer)– en los estudios académicos, “pone desorden en el orden establecido” y conjuga la problemática de los sujetos con la de la especie humana, “por cuanto alude de manera clara y directa al plano más profundo de la posibilidad humana” (Zemelman 1996, 239). Muchas otras consideran, sin embargo, que existe el riesgo de despolitizar y tecnificar una categoría que exprese sustancialmente relaciones de poder. Otra fuente de preocupaciones es su lugar en la academia: ¿los estudios de género son islas en la academia? ¿Conllevan el riesgo de la balcanización del conocimiento? (Tinker y Sales 2001); ¿no tenerlos conlleva también el riesgo de diluir las experiencias particulares en el universalismo? (canon fallido, según Hernández, que excluye, diferencia y vuelve hegemónicos unos saberes y no otros).

La necesidad de una perspectiva permanentemente transversal, que conjugue reconocimiento con redistribución de recursos, poder y de los saberes mismos, parece crucial, en un momento en que, como señala Feijoo (Feijoo 1996, 230) y como dramáticamente también lo señalaron Mirta Varela y Catarina Sant`Anna durante la reunión (apuntes de la reunión), el contexto del neoconservadurismo genera cambios que parecían imposibles. Más que nunca, la complicidad de los saberes en su búsqueda de nuevas tablas del conocer y defensa irrestricta de la democracia –ampliada a todos los espacios y niveles de la sociedad y de la producción de conocimientos– aparece como un reto fundamental.

Este artículo ha sido un reto. ¡Y un placer!

Nota

- ¹ Socióloga con maestrías en Economía y Sociología Política, es fundadora del Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y autora de diversas obras relacionadas con la temática feminista.

Bibliografía

- *** Apuntes de la Reunión. *Ponencias para la 3ra reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001. Álvarez, Sonia, et al. "Advocacy Feminista." *Estudios feministas*, Vol. 8 N.2. (2000).
- *** Declaración política de la región de América Latina y del Caribe en la Asamblea General de Naciones Unidas, junio 2000.
- Antonelli, Mirta Alejandra. "Nuevos escenarios/nuevas interlocuciones. Para re-pensar las exclusiones. Elizabeth Jelín, Néstor García Canclini, Daniel Mato." *Ponencias para la 3ra reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.
- Barrig, Maruja. "Mujer y desarrollo. Nosotras no éramos todas." *Encrucijadas del saber*. Lima: Narda Henríquez ed./Universidad Católica, 1996.
- Bellucci, Mabel. "De los estudios de la mujer a los estudios de género: han recorrido un largo camino..." *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*. Ana María Fernández, comp. Argentina: Paidós SAICF, 1992.
- Bermudez, Emilia. "Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo 'propio' y lo 'ajeno'." *Ponencias para la 3ra reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.
- Del Sarto, Ana. "Disonancias entre las ciencias sociales y la 'crítica cultural'. Aportes y límites de un 'diálogo cómplice'." *Ponencias para la 3ra reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.
- Domínguez, Nora. "Diálogos del género o como no caerse del mapa." *Estudios Feministas*. Vol. 8 N. 2. (2000).
- El Achkar, Soraya. "Liberación dialógica del silencio: una intervención político cultural." *Ponencias para la 3ra reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.
- Fejjóo, María del Carmen. "La influencia de los referentes teóricos y

- de los contextos sociales en la fijación de las agendas de investigación sobre las relaciones de género." *El Conocimiento como un hecho político*. Eds. Virginia Guzmán y Eugenia Hola, Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, 1996.
- Fernández, Lidia y M.^a Eugenia Ruiz Velasco. "Subjetividades emergentes, psiquismo y proyecto colectivo." *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Coords. Emma Lean y Hugo Zemelman. España: Anthropos/Centro regional de investigaciones multidisciplinares/Universidad Autónoma de México, 1997.
- García, Illia. "Representaciones de identidad y organizaciones sociales afrovenezolanas." *Ponencias para la 3^{ra} reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.
- Hernández, Carmen. "Crítica a la exotización y a la sociologización del arte latinoamericano." *Ponencias para la 3^{ra} Reunión del GT Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales del Concejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.
- Kirkwood, Julieta. *Ser Política en Chile. Las Feministas y los Partidos*. Santiago de Chile: FLACSO, 1986.
- Kirkwood, Julieta. *Tejiendo Rebeldías*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer/Casa de la Mujer La Morada, 1987.
- Maccioni, Laura. "Nuevos significados de 'política', 'cultura' y 'políticas culturales' durante la transición a la democracia en los países del cono sur." *Ponencias para la 3^{ra} reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.
- Massey, Doreen. "The Geography of Power." *Red Paper*. Londres, 2000.
- Mato, Daniel. *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Caracas: IESALC-UNESCO/CLACSO, 2001.
- "Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder." *Ponencias para la 3^{ra} reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.
- Nun, José. *La Rebelión del coro*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.
- Richard, Nelly. "En torno a las diferencias." *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*. Eds. Manuel Antonio Garretón, Saul Sosnowski y Bernardo Subercaseaux. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Tarres, María Luisa. "Palabras inaugurales Encuentro de Universidades

de Latinoamérica y del Caribe 'Género y Epistemología: Mujeres y Disciplinas'." *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*. Montecino, Sonia y Alexandra Obach, comps. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile/LOM/UNICEF, 1999.

Tinker Salas y Valle, María Eva. "Cultura, poder e identidad: la dinámica y trayectoria de los intelectuales chicanos en los Estados Unidos." *Ponencias para la 3ra reunión del GT globalización, cultura y transformaciones sociales del concejo latinoamericano de ciencias sociales (CLACSO): Prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, 29, 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.

Vargas, Virginia. *Cómo cambiar el mundo sin perdernos*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 1992.

----- *El aporte de la rebeldía de las mujeres*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 1989.

Zemelman, Hugo. "Comentarios." *El conocimiento como un hecho político*. Eds. Virginia Guzmán y Eugenia Hola, Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, 1996.