

## El feminismo latinoamericano, cartografía preliminar

María Luisa Femenías

María Luisa Femenías es doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesora titular de Antropología Filosófica en la Universidad Nacional de La Plata. Desde 1996, dirige proyectos de investigación en Filosofía de Género. Ha publicado numerosos artículos en revistas y compilaciones especializadas. Entre sus libros se cuentan *Judith Butler: Una introducción a su lectura* (Buenos Aires, 2003); *Sobre sujeto y género* (Buenos Aires, 2000); *Inferioridad y exclusión* (Buenos Aires, 1996); *Cómo leer a Aristóteles* (Madrid, 1995). Ha compilado *Perfiles del feminismo Iberoamericano* vols. I y II (Buenos Aires, 2002 y 2005) y (en colaboración), *Mujeres y Filosofía: Teoría filosófica de género* (Buenos Aires, 1994, 2 vols.). Es co-editora de la revista *Mora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires*.

El objetivo de este breve trabajo es mostrar algunos retazos del complejo damero que es América Latina, y consiguientemente sus feminismos. Con todo, a pesar de sus diferencias tanto geográficas como económico-culturales, algunas voces y reclamos se aúnan a partir de ciertas experiencias compartidas. Algunas poco felices como es el caso de la violencia. Dato no menor, si se tiene en cuenta que la mayor parte de nuestros países ha padecido profundas y dolorosas discontinuidades institucionales, de las que ni la práctica del feminismo, ni el movimiento de mujeres en general, ni la reflexión teórica en particular han quedado al margen (Femenías, 2005a: 9-19). Para todos los países de América Latina, en mayor o en menor medida, es necesario reconocer la debilidad o juventud de nuestras democracias —debido a factores externos e internos— y, consecuentemente, es preciso tener en cuenta cómo la política y los desarrollos teóricos feministas recogen esa experiencia a la vez que, para adoptar un concepto de Ana Bidegain, exhiben la capacidad de resiliencia de las mujeres. Es decir, su fuerza y su aptitud para enfrentar las diferentes formas de violencia económica, territorial, legal, simbólica, física, moral, ofreciendo alternativas positivas aun en las peores circunstancias (Bidegain-Ospina, 2005).

En general, sobre los amplios movimientos de mujeres más o menos espontáneos, las corrientes feministas se tensan entre Ilustración-posmodernidad, universalismo-particularismo, estructuralismo-pragmatismo, modelos de la filosofía continental y de la estadounidense. No obstante, ni las teorías ni las prácticas quedan al margen de su recuperación *localizada*. En ese sentido, la traslación / traducción / apropiación de las teorías —nunca ingenua— permite marcar coincidencias, disidencias y *autoctonías*. Al mismo tiempo, se apropia del feminismo estadounidense y de la potencia de un feminismo ilustrado como el de Cèlia Amorós, al que más recientemente se suma la crítica post-estructuralista francesa. En su deambular por los territorios latinoamericanos, todas esas teorías se han ido transformado, se han enriquecido, revitalizado y encarnado (Lima Costa, 2002), constituyendo un humus heterogéneo y fructífero. A mi modo de ver, es relevante que el feminismo se haya instalado en América Latina como una suerte de contracultura que permea las estructuras sociales, sobre todo las de resistencia.

Precisamente por eso emerge en al menos dos vertientes: una potente resignificación de los conceptos y un conjunto de prácticas novedosas y efectivas. Huelga advertir que ambos aspectos van de la mano y que su diferenciación responde sólo al análisis (Femenías, 2005b). En principio, las mujeres han acumulado un capital simbólico propio gracias a procesos múltiples de apropiación y de resignificación. Si, como lo ha señalado Cèlia Amorós, «la retórica ilustrada de la emancipación, de la autonomía, y de otras cosas semejantes, es y sigue siendo en el infinito juego de resig-

nificaciones una adecuada y eficaz aliada de la lucha de las mujeres», en manos de las mujeres latinoamericanas esta maniobra ha tenido fuerte incidencia (Amorós, 1996: 18-19). Prueba de ello es la forma en que han remontado uno de los caminos más arduos, los períodos de interrupción de la democracia, donde buena parte de su energía se ha canalizado no sólo en reivindicar sus propios derechos sino los de la ciudadanía en general.

Ahora bien, toda discusión internacional sobre el feminismo en América Latina tiene que responder al menos a dos desafíos: 1) que es una *ideología extranjera*; es decir, importada de Europa o de Estados Unidos de Norteamérica en tiempos relativamente recientes, y 2) que *no ha hecho ningún aporte significativo* porque en verdad sólo va a la zaga de las corrientes internacionales (Oliver, 2002: 41ss.). La primera cuestión remite al *problema del origen* y la segunda al de la *importancia* –en caso de haberla– *de sus aportaciones* ①. Convengamos que «origen» tiene al menos una doble acepción, como comienzo cronológico (y a ese apuntaremos en primer término) y como motivación o interés. En su primer sentido, podríamos apelar a un conjunto contundente de argumentos filosóficos (que van desde Nietzsche a Butler, pasando por Foucault y Deleuze) para advertir de las dificultades e inconveniencias de apelar a nociones como «primero» u «origen». Podríamos incluso denunciar con Cèlia Amorós los *puenda origa*, para intentar la construcción de genealogías (por lo general cooptadas para las mujeres), en tanto se oponen a la búsqueda del origen. Porque, como sostiene Foucault, el genealogista necesita de la historia para conjurar dicha quimera (Foucault, 1976: 8-11). Para, en consecuencia, concluir que la pregunta por «el origen» lo es sólo por una ficción ideológica, más simbólica que real. Sin embargo, es importante advertir que los centros hegemónicos no sólo se preguntan repetidamente por el origen, sino que apelan a él como a una «primogenitura simbólica», a la manera de principio legitimador. Es decir que –aunque constructo simbólico– lo reclaman para sí al tiempo que lo descalifican.

Sea como fuere, las feministas estadounidenses invocan, como se sabe, la Convención de Seneca Falls (1848) como su partida de nacimiento simbólica. Las francesas, la Declaración de Olympe de Gouges sobre los Derechos de las Mujeres y las Ciudadanas (1793). En América Latina, podríamos presentar a la mexicana Juana Inés de la Cruz (1651-1695), figura sin parangón en la metrópoli imperial, *primera feminista* de América al decir de Octavio Paz. *Décima Musa*, como se la denominó desde el siglo XVII, que se autoafirmó –y por extensión afirmó como sujeto a todas las mujeres– sobre todo cuando en 1691 elaboró su famosa *Respuesta a Sor Filotea* (Zanetti, 1995: 51ss.). Y si bien por siglos fue una máxima exponente, ni fue la única ni quedó sin herederas.

Respecto del «origen», entendido como motivación o interés, ya Petrona Rosende encabezó su revista *La Aljaba* (Buenos Aires, 1830) bajo la reclamación de educación y derechos de ciudadanía para las mujeres como acto de justicia. Más tarde, Juana Manso en *Album de Señoritas* lo enuncia sencillamente: «Todos mis esfuerzos serán consagrados a la ilustración de mis compatriotas y tenderán a un único propósito emancipar de las preocupaciones torpes y añejas que les prohíben hasta hoy hacer uso de su inteligencia, enajenando su libertad y hasta su conciencia a autoridades arbitrarias /.../ quiero probar que la inteligencia de la mujer, lejos de ser un absurdo, un defecto, un desatino o un crimen, es su mejor “adorno”, su verdadera fuente de virtud...» (Buenos Aires, *Album de Señoritas*, 1854: 1-2). Con claridad y precisión Manso define el origen de su lucha en términos de motivos y razones suficientes (Batticuore, 2005; Iglesia, 1993).

No parece admisible, por tanto, la imputación de que las feministas de América Latina sólo nos venimos a sumar *recientemente* a una «moda» extranjera, mostrando así un rasgo

① Otra versión puede consultarse en «Aportes del feminismo Iberoamericano», Montevideo, Centro Cultural España, noviembre 15, 2005.

más de nuestra colonización cultural. Nada hay de foráneo en las reclamaciones de las mujeres de América Latina. Se trata más bien una larga tradición constantemente renovada. Se alimenta de la propia experiencia en un deambular / traslación / traducción y apropiación enriquecida de teorías (Lima Costa, 2002: 190). Las improntas teóricas que mencionamos antes, se localizan; es decir, al abandonar sus contextos originarios e incorporarse a los nuestros se enriquecen en un proceso hermenéutico de *traducción cultural*, de juegos interpretativos (re)creativos, fundamentales para su supervivencia. Esto explica también porqué en el siglo XIX el feminismo no fue un fenómeno circunscrito a México o a Buenos Aires, sino que se extendió a lo largo y a lo ancho de América Latina (Batticuore, 1999). Entre otras cosas, porque la idea de América Latina como «Patria Grande» no admitía las fronteras actuales entre nuestros países. Así, de la mano de las guerras de la independencia y de su ideario libertario, un conjunto notable de mujeres reivindicó sus derechos y esperó vanamente que «los preclaros varones forjadores de la patria» las reconocieran como ciudadanas e iguales (Aponte, 2005: 123-156; Masielo, 1994, Schutte, 1993). Luego, las guerras civiles, las invasiones, el hambre, las dictaduras las obligaron a organizarse y resistir (Bidegain-Ospina, 2005:157ss).

El problema de las aportaciones del feminismo de América Latina –nuestro segundo inciso– requiere también de muchas precisiones que, por cuestiones de tiempo y de espacio, ahora no es posible hacer. Sólo a la manera de *llamado de alerta*, conviene tener presente, por un lado, un conjunto de cuestiones vinculadas a la equifonía, el *logos* con autoridad y la credibilidad equivalente (Santa Cruz, 1992: 147). Entramados en redes de poder hegemónico, estas dificultades impiden o, al menos, disminuyen la importancia del feminismo en América Latina, tejiendo –quizá– un velo que lleva al desconocimiento. Por otro, y no menor, es el problema que se vincula con las cronologías vigentes que responden a procesos de realidades histórico-sociales diversas y políticamente hegemónicas. Nuestras «olas» feministas obedecen a ciertos ciclos propios, que a veces poco tienen que ver con los ritmos que suelen dar legitimidad a las periodizaciones internacionales (Femenías, 2005c). Siguiendo nuestros pulsos localizados y ni siquiera válidos para América Latina como un todo, nuestra experiencia feminista ha ido –respecto de las clasificaciones canónicas– a la vanguardia o a la zaga; pero siempre limitada o cancelada por una construcción de conjunto que muchas veces hizo de América Latina una entidad homogénea entre exótica y promisoría (Femenías, 2002b: 56ss.). Esas huellas están presentes en buena parte de la bibliografía actual de las feministas latinoamericanas, porque lo que con iluminista optimismo proclamaron las sufragistas decimonónicas de las tertulias, en muchos casos no se ha cumplido aún plenamente. Pero dejemos de lado ese espinoso y complejo terreno.

Desde luego, también se han legitimado prácticas feministas que han demarcado nuevos significados, en cuya visibilidad no podemos ahondar ahora, pero que dan cuenta de un proceso amplio, gradual y sostenido de integración tanto del movimiento de mujeres como del feminista, con hondas huellas imposibles negar; telón de fondo del accionar cotidiano. Desde esta doble operación teórico-práctica, el feminismo latinoamericano ha contribuido con *aportaciones significativas*. Subrayo esto porque aun cuando en general el *Primer Mundo* (en especial el angloparlante) proyecte sobre nosotras sus categorías, heterodesignándonos como dependientes, exóticas, más próximas a la naturaleza, poco confiables, *naïves* o simplemente inferiores, podemos responder desde un *locus inesperado*. Precisamente, este *locus inesperado*, este lugar en el que no se espera que estemos, nos inscribe –en términos de Butler– como *sujetos-agente*.

En síntesis, el feminismo latinoamericano tiene *en propia voz algo que decir*. Ante la imposibilidad fáctica de historiar como un todo en estas páginas al feminismo de América Latina, y ni siquiera trazar sus líneas más relevantes, sea teóricas o prácticas, me limitaré a ofrecer unos pocos ejemplos. Por tanto, mencionaré algunas aportaciones cuya novedad radica en el sentido mismo de la resignificación, lo que constituye de por sí una apropiación / aportación interesante a otros tantos conceptos tradicionales. El primero es la elaboración de *la frontera* de Gloria Anzaldúa. A continuación, el *criptograma de la violencia* en el análisis de Rita Segato. En tercer lugar, la figura del *huacho* tal como la ha desarrollado Sonia Montecino, en relación a la figura de la virgen-madre. Por último, el atravesamiento de la categoría de género con la de etnia problematiza la relación de las mujeres de color con su propia historia, fracturando identificaciones, tal como muestra el análisis de Marie Ramos Rosado.

He elegido adrede teóricas de diversos países de origen y de residencia, aunque por cierto el mapa es incompleto debido a limitaciones que ya hemos advertido. Tampoco me detendré en el problema de la *resignificación de las prácticas* por las mismas razones. Sólo para dar mínima cuenta de su importancia, me basta mencionar la resignificación de la noción de «maternidad» con las Madres de Plaza de Mayo (Domínguez, 2005), el Movimiento Colombiano de Mujeres por la Paz (Bidegain, 2005), las mujeres de Nuestras Hijas de Regreso a Casa de México (Segato, 2005). Imposible separar —como se sigue de estos ejemplos— al movimiento feminista del de mujeres a pesar de las dificultades de articulación. No siempre relacionados armoniosamente, han visibilizado sin embargo conjuntamente el potencial que las mujeres de América Latina mantienen en pie desde hace siglos. Con Flora Tristán, «¿Empezáis a comprender, vosotros, hombres, que ponéis el grito en el cielo antes de querer analizar la cuestión de por qué reclamo yo derechos para la mujer» (Unión Obrera, 1843).

*Dialéctica de la frontera* Como bien lo ha señalado Amorós, las resignificaciones son un tema político. El análisis de la mexicana Gloria Anzaldúa *de la frontera*, como lugar de síntesis y resemantización, va en ese sentido (Anzaldúa, 1987). Sabemos que en la tradición latinoamericana, la frontera ha recibido importantes tratamientos que se mueven sobre el eje civilización-barbarie; es decir, blancos-indios. Anzaldúa redefine el problema sobre un doble eje: varones-mujeres, chicanos-anglosajones en una hermenéutica transcultural que le permite iluminar el significado múltiple del lugar de las chicanas en la frontera mexicano-estadounidense. Desafiando demarcaciones políticas, lingüísticas, religiosas, económicas y simbólicas, rechaza considerar la frontera como una clara línea divisoria que *separa* dos ámbitos diferentes: el de anglosajone/as y chicano/as.

Para Anzaldúa, la frontera es mucho más. El desierto de Chihuahua se extiende a ambos lados de la línea imaginaria que separa México *del gran país del norte* (*sic*). No sólo divide ricos de pobres, blancos de mestizos, seguridad de inseguridad, inglés de castellano, protestantes de católicos, poder hegemónico del subalterno. *The border-la frontera* es el espacio de gestación y de producción de los significados nuevos del *Spanglish*. Porque la frontera no es un límite rígido que impide el paso. Por el contrario, es una suerte de membrana porosa que favorece capilarmente la circulación de los significados. No es una línea que circunscribe una geografía, sino ancho trazo cultural, que en su movilidad favorece la síntesis. No es un hilo delgado que divide el «aquí» (lo nuestro) del «allá» (lo de ellos), sino una banda inestable y fluida que contiene los lugares de la resignificación. Ahí, *las chicanas* son, fundamentalmente, *mediadoras* no pasivas.

Si «los varones hacen las reglas –sostiene Anzaldúa– las mujeres las transmiten: las madres y las suegras enseñan a las jóvenes a obedecer, a callar, a aceptar sumisamente la cultura de los varones y de la iglesia». Las discriminaciones naturalizadas que padecen se suman a la ausencia de cualquier sentimiento de injusticia que las alerte; juegan de este modo un papel fundamental en el funcionamiento y la supervivencia de las mismas estructuras que las subsumen. Así mirado, son cómplices de un sistema patriarcal que permite y favorece costumbres que quizá *en el fondo no deseen*. Pero, precisamente esta suerte de identidad tradicional fuerte, que se resiste a lo *gringo*, constituye para Anzaldúa el pivote que da lugar al cambio.

En efecto, la fuerte cultura materna es el punto de anclaje de la autoafirmación *contra-identitaria* de la generación más joven de mujeres. Es el punto que permite el giro trópico (en palabras de J. Butler), el *locus* que favorece el distanciamiento y la crítica. Así, la cultura «moderna» y «mundializada» impregna sus vidas cotidianas, resignificando en las prácticas sus cargas identitarias de *etnia* y de *género*: precisamente esta *impureza étnico-cultural* es la que resalta Anzaldúa. Los códigos prescriptivos chicanos constituyen el *a-priori* histórico desde el cual resignificar y resignificarse, convirtiéndose en una suerte de *mito de origen de las estrategias de autoafirmación contra-identitaria*, con el beneficio secundario de erosionar al mismo tiempo las pautas esencializantes de la vida tanto anglo-americana como chicana.

En pocas palabras, Anzaldúa muestra canales de creatividad y de resignificación *des-normativizadores*, que abonan nuevos significados y desarticulan los subtextos de género-etnia-clase. Para chicanos y gringos, donde las mujeres eran las *guardianas de la identidad*, ahora son las promotoras del cambio. Críticas del statu quo, generan una retórica eficaz que provoca nuevas afiliaciones e identificaciones. Su apropiación selectiva de diversos registros discursivos, les resulta funcional para luchar por nuevos espacios de poder, de reconocimiento, de visibilización y de pertenencia. Si antes dominaban la imagería cultural en términos paradigmáticos de identidad esencial, ahora las mismas mujeres por *sobrecarga de identidad* (en palabras de Amorós) desafían y rechazan los *mandatos* constituyéndose en agentes de cambio y de resignificación; en factores de apropiación socio-cotidiana de la ley.

*Criptografía de la violencia* En numerosos escritos Rita Segato examina el problema de la violencia. Desde las violaciones a los asesinatos de Ciudad Juárez, Segato se ha preocupado por desentrañar el *lenguaje cifrado de la violencia ritual* (Segato, 2005, 2004, 2003). Segura de que no se trata de meros crímenes sexuales, los interpreta como códigos que convierten el cuerpo de las mujeres muertas y/o mutiladas en mensajes encriptados a descifrar. No son ajenos a esos códigos ni a la globalización ni al afán insaciable de acumulación y concentración desregulada de riquezas. Justamente articulan a la vez la economía monetaria y la simbólica, dueños del dinero y de la vida, operan sobre un umbral de violencia normalizada .

Una rápida descripción de las circunstancias de asesinatos que, a primera vista, se presentan como ininteligibles permite a Segato concluir que son perpetrados con *exceso de crueldad*. Mujeres de tipo físico semejante presentan evidencias de violación tumultuaria y de tortura. Se trata de uso y abuso del cuerpo de las mujeres, expropiándoselos con la intención de aniquilar su voluntad en una suerte de acto *soberano alegórico*. Ahí, el asesino *legisla sobre un territorio-cuerpo que se anexa con voluntad soberana arbitraria y dis-*



*crecional*, consumando simbólicamente un acto de canibalismo, físico, psicológico y moral. En ese acto, se dirige *un mensaje cifrado* a un interlocutor, física o mentalmente presente en la escena. El mensaje se emite sobre dos ejes de interlocución: el vertical que habla a la mujer y el horizontal que se dirige a los pares. La mujer agredida / violada / asesinada se comporta como *víctima sacrificial inmolada en un ritual iniciático* para que el agresor ocupe una posición de reconocimiento en la hermandad viril (la fraternidad, el grupo mafioso).

Sostiene Segato que sólo despejando el subtexto de género se le confiere inteligibilidad suficiente a este tipo de crímenes y a la imposibilidad de su esclarecimiento, porque en Occidente la producción de masculinidad y de feminidad se vincula a la violencia, cuyo sustrato generizado las regulaciones de la vida cotidiana confirman, naturalizándolo. Sobre esta base, el ritual sacrificial une con vínculo inviolable a los miembros del grupo juramentado y la víctima sacrificial –como territorio dominado– es forzada a entregar el tributo de su cuerpo a la cohesión y la vitalidad del grupo. La sangre de la víctima define y sella la pertenencia esotérica de sus asesinos al grupo. Si esto es así –insiste Segato– es porque la violencia y los códigos culturales que la regulan pertenecen a un mismo orden simbólico. Se trata, por tanto, de un exceso, de una forma exacerbada de exhibicionismo en clave mafiosa, pero no de hechos que instituyan un orden simbólico de inteligibilidad diverso al que organiza las escenas de la vida cotidiana (Femenías, 2005d). Estos *modos* –aún más allá de la ley– son *advertencia disciplinadora, en función de ejemplaridad*. Su autor hace ostentación de *cohesión, vitalidad y control territorial sobre la red corporativa que comanda*: es decir, ejerce su poder soberano incluso ante el Estado, al que desafía.

Por eso, los feminicidios se comportan como un sistema de comunicación: son mensajes, actos comunicativos violentos, cuyo *texto* puede ser leído, interpretado y respondido en *el mismo alfabeto de violencia cifrada* sobre los cuerpos de las mujeres. Son mensajes en *una lengua franca que funciona eficazmente para los iniciados*. De ahí la secuencia de crímenes, de ahí también la ganancia y el control territorial que anuncian y la dificultad de su esclarecimiento. El examen de Segato ilumina la lógica de muchos crímenes cometidos en territorio latinoamericano (¿sólo allí?). Pero, lo más significativo es que echa luz sobre otro aspecto del subtexto de género: su capacidad de articular la violencia en la gramática de la socialización y de la cultura occidental cotidiana.

#### *Las compensaciones del huacho*

Sonia Montecino ha elaborado una línea interpretativa original en torno a la figura de la madre, que merece destacarse en tanto explicación alternativa y plausible al modelo tipificado del *machismo latinoamericano* (Montecino, 2001). Rastrea los modos en que la tradición del culto a la virgen María, introducida por los españoles, se consolida en la cultura latinoamericana hasta cristalizarse en sus múltiples apariciones, como modos de materialización de la identidad de los pobladores de los vastos territorios del Nuevo Mundo. Nuestra autora defiende la hipótesis de que, en nuestro continente, la alegoría mariana ha erigido un relato fundante, expresado en categorías vinculadas a lo numinoso, que resuelve nuestro problema del origen –ser hijo/as de madre india y padre español, es decir mestizos– otorgándonos una Madre Común, cuya epifanía se constituye en referente de identidad simbólico y sincrético.

Efectivamente, a diferencia de lo ocurrido en la colonización inglesa, los conquistadores españoles tomaron como esposas a las nativas. Entiendo como positivo este aspecto de mestización temprana, pero ocurrió –como documenta Montecino– que estas esposas (frecuentemente con hijos pequeños) solían ser abandonadas. Muchas veces, al proseguir con la con-

quista, los caballeros españoles dejaban tras de sí, en los caseríos, a sus nuevas familias; y no era infrecuente que retornaran a España sin ellas, o simplemente que murieran (batallas, infecciones, altura, etc.). Este padre ausente engendra la figura del *huacho*, el huérfano, término que tanto significa orfandad real como desconocimiento de la identidad del progenitor masculino. Ahora bien, lo más importante es que, tomando críticamente como referencia la estructura freudiana de la personalidad, Montecino muestra de qué modo la orfandad de padre (muerte simbólica o real) implicó hasta cierto punto la sacralización de la madre institucionalizada en la figura de María. La ausencia del varón instituyó a la mujer-madre en el centro único de la escena, dotándola de caracteres omnipotentes: María secularizada y entronizada.

De modo que la figura de la mujer-madre omnipresente marca la identidad de varones y mujeres latinoamericanos, generando en los primeros la necesidad de conductas compensatorias (defensivas) frente a la omnipresencia femenina. El hueco simbólico del *pater*, en el imaginario mestizo de América Latina, se substituye con modelos exacerbados de masculinidad, figuras poderosas y violentas: el caudillo, el guerrillero, el militar. Las circunstancias históricas de la conquista y de la colonización favorecieron –sostiene Montecino– el surgimiento del fenómeno de los innumerables cultos a la virgen María y, por extensión, a santonas locales. Pero generó también secularizaciones sustitutorias como la *mama* del tango rioplatense, favoreciendo la activa participación y visibilidad de las mujeres en el espacio público. Su contracara, el tan referido machismo latinoamericano.

*Atravesando el género* Gracias a la denominada «estructura de la alienación», Marie Ramos Rosado rescata la presencia histórica de lo/as negro/as en Puerto Rico (Lavou Zoungbo, 2003: 289). En tanto por razones étnicas constituyeron una alteridad radical, una «*extranjeridad* inquietante», en general las políticas de los Estados de América Latina se estructuraron (y aún lo hacen) a partir de la supremacía blanca, la invisibilización de los negros y de los pueblos originarios y la ideología del «mejoramiento de la raza» en términos de «blanqueamiento» de la sociedad iberoamericana. Sobre un pasado de esclavitud, de la que fueron emancipados/as en diferentes períodos del siglo XIX, poco se sabe en general de los itinerarios de la población negra, más allá de cierto estereotipo «exótico» con que suele promocionarse Puerto Rico como *paraíso turístico*. Menos aún se sabe de la historia y de la situación de las mujeres negras, donde la estructura económica esclavista se prolongó más allá del esclavismo legal (Ramos Rosado, 2005). Y esto, tanto respecto de su propio grupo étnico-cultural como de su relación con las mujeres blancas, con clara supremacía social aunque no siempre política.

Marie Ramos Rosado nos introduce en el terreno de la indagación de las representaciones literarias de la población negra caribeña, en especial de las mujeres, y de las dificultades técnicas y metodológicas con que se enfrenta quien quiera reconstruir su historia. En estos casos, la «igualdad» proclamada se tornó invisibilización (cuando no sojuzgamiento) de la diferencia étnica y cultural, donde la desconfirmación «del otro» implicó brutalmente la negación de su «identidad» y de su persona. Ramos Rosado remite a problemas como la doble lealtad de etnia y de género (ampliamente desarrollada por el feminismo afro-estadounidense) o las formas de subordinación de las mujeres negras respecto de los varones de su propia etnia, pero también de las mujeres blancas con cuya solidaridad de «sexo» era imposible contar más allá de situaciones aisladas o de proclamaciones retóricas.

Tal como está tramado el tejido social de la mayoría de los países de América Latina, el sometimiento de los conjuntos étnico-culturales al modelo «blanco» es prioritario, y

cualquier otra subordinación pasa a un segundo plano, potenciada por la ecuación color-pobreza-exclusión. Porque, incluso cuando hay capacidad adquisitiva el factor etnia genera mecanismos de exclusión o descalificación que pocas veces puede revertir la capacidad económica. Sólo comprendiendo está sumatoria, pueden entenderse algunas complejas situaciones de marginalidad que no es económica sino simbólica. Como señala Ramos Rosado, el reconocimiento de que la sociedad actual (no sólo en Puerto Rico) está fundada sobre tres raíces –la española, la indígena y la negra– y que por razones económicas y sociales se ha dado visibilidad sólo a una de ellas, implicó un impacto intelectual en la sociedad, adquiriendo el «tema negro» afirmación, visibilización y reconocimiento. Sin reconocer el papel jugado por las relaciones entre la población masculina blanca y el sometimiento de la población masculina negra a través de sus mujeres, es imposible explicar demográficamente el crecimiento poblacional del mestizaje en América Latina. Sólo leyendo el subtexto de género con sus dobles criterios morales se devela buena parte de la historia del continente.

Una vez más, las conceptualizaciones en base a un modelo de sociedad dimórfica varón-mujer se ven desafiadas por la transversalización de la etnia, que trabajos como el de Marie Ramos Rosado pone de manifiesto. ¿Qué ha ocurrido entonces con los estudios e investigaciones en torno a las mujeres negras? Como señala nuestra autora, la mayor parte de las investigaciones entorno al «tema negro» se limita sólo a mencionarlas. A diferencia del trabajo llevado a cabo por las afro-americanas estadounidenses, no se han realizado aún estudios suficientes de la realidad que viven las mujeres puertorriqueñas negras o negras en general en América Latina, y de su historia. La razón para que esto ocurra no es sólo de índole histórica sino política, económica, social y cultural: el reconocimiento de los aportes de la cultura negra a la formación de las naciones nunca ha integrado una agenda política. Además, no hubo sino hasta recientemente un proceso de plasmación escrita de la autoconciencia de la negritud, que muchas veces por temor a la discriminación más se ocultó que se proclamó.

De lo anterior se sigue, según Ramos Rosado, que las mujeres negras tampoco se constituyeron en un grupo diferenciado. Sin embargo, de hacerse un estudio comparativo históricamente encontraríamos –señala Ramos Rosado– que las mujeres negras han aportado a la sociedad puertorriqueña. Preguntas como ¿qué función desempeña el racismo en nuestra sociedad neocolonial capitalista y cuál es el lugar de las mujeres negras como (re)productoras de modelos en una sociedad que se autoidentifica como multiracial? se tensan más allá de la distinción sexo-género, aunque la perspectiva de género ilumina la dinámica.

*Para acabar* Sin pretensiones de agotar el tema, he tratado de dibujar un panorama esquemático de las que considero algunas de las aportaciones más ricas de las elaboraciones feministas latinoamericanas, a modo de respuesta rápida al desafío que recogimos al comienzo. Creo poder sostener con suficiente fundamento que el feminismo en América Latina tiene características y aportaciones propias, que lo hacen merecedor de especial interés. Nace de narrativas múltiples y tradiciones diversas que incluyen *ab initio* transversalizaciones de clase, etnia, género y religión ajenas a otros contextos. La temprana recepción, traducción (la nuestra es una suerte de situación constante de hermeneuta / traductor), discusión y reapropiación de teorías –desde la Ilustración a la postmodernidad– ha dado lugar además a una suerte de triangulación, o *locus* catalizador, que actúa como filtro y caja de resonancia de conceptualizaciones y prácticas novedosas que constituyen un real aporte al feminismo, y no sólo para nosotras mismas.



Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1996), «Revolución Francesa y Crisis de Legitimidad Patriarcal» en *Hiparquia*, Buenos Aires, AAMEF.
- Anzaldúa, G. (1987), *Borderkans/La frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- Aponte Sánchez, E. (2005), «La Revolución Bolivariana de Venezuela y las Mujeres» en *Femenías*.
- Batticuore, G. (1999), *El taller de la escritora; Veladas literarias de Juana Manuela Gorriti*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- (2005), *La mujer romántica*, Buenos Aires, Edhasa.
- Bidegain, A.M.- Ospina, M.A., «Resistencia y resiliencia: Las organizaciones de mujeres ante la crisis colombiana actual», en *Femenías* (2005).
- Domínguez, N. (2005), «La toma de la palabra» en *Femenías* (2005b)
- Femenías, M.L. (2002a), *Perfiles del feminismo iberoamericano, I*, Buenos Aires, Catálogos.
- (2002b), «El feminismo latinoamericano ante el desafío de las diferencias» en *Debats*, 76. Primavera.
- (2005a), *Perfiles del Pensamiento Iberoamericano, 2*, Buenos Aires, Catálogos.
- (2005b), «Aportes del feminismo Iberoamericano», Montevideo, Centro Cultural España, Noviembre 15.
- (2005c), «Feminismos en Argentina» en *Labrys*, 9 sitio: [www.unb.br/ilvhis/gefem/](http://www.unb.br/ilvhis/gefem/)
- (2005d), «Apuntes sobre la violencia contra las mujeres» en *Debats*, 89. Verano.
- Foucault, M. (1976), *Arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Iglesia, C. (comp.) (1993), *El ajuar de la patria*, Buenos Aires, Feminaria.
- Lavou Zoungbo, V. (2003), *Du «Migrant nu» au citoyen différent*, Presses Universitaires de Perpignan.
- Lima-Costa, C. (2002), «Repensando el género: Tráfico de teorías en América Latina» en *Femenías*.
- Masielo, F. (1994), *La mujer y el espacio público*, Buenos Aires, Feminaria Editora.
- Montecino, S. (2001), *Madres y Huachos*, Santiago de Chile, Sudamericana.
- Oliver, A. (2002), «El feminismo compensatorio de Vaz Ferreira» en *Femenías* (2002).
- Ramos Rosado, M. (2005), «La mujer negra en la literatura puertorriqueña» en *Femenías* (2005).
- Santa Cruz, M.I. (1992), «Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones» en *Isegoría*, 6. Coordinada por Cèlia Amorós Puente.
- Schutte, O. (1993), *Cultural identity and social liberation in Latin American thought*. Albany, SUNY Press.
- Segato, R. (2003), *Las estructuras elementales de la violencia*, Bernal, UNQui-Prometeo.
- (2004), *Antropología y Derechos Humanos: Alteridad y Ética en el movimiento de los Derechos Universales*, Universidade de Brasília, Departamento de Antropología.
- (2005), «Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez» en *Femenías* (2005).
- Zanetti, S. (1995), *Sor Juana Inés de la Cruz, Primero Sueño y otros textos*, Buenos Aires, Losada.