



VOL. 36 | AÑO 2019

CUYO

Anuario de Filosofía
Argentina y Americana

DOSSIER:
FILOSOFÍA Y GÉNERO EN CHILE



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



IFAA
Instituto de Filosofía
Argentina y Americana



arca
ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS



EDIFYL

ISSN 1514-9935 | EISSN 1853-3175



Volumen 36 2019

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Filosofía Argentina y Americana
Mendoza - República Argentina
ISSN 1514-9935 (Versión impresa)
ISSN 1853-3175 (Versión en línea)





CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 36 - AÑO 2019

CUYO es una publicación del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección “Textos” rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Desde 1965 es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también al público en general.

Esta revista está incluida en: Latindex (Catálogo y Directorio); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital–UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) y Philpapers.

Las opiniones expresadas por los autores son de su exclusiva responsabilidad.

ISSN 1514–9935 (Versión impresa)

ISSN 1853–3175 (Versión en línea)

CUYO is a publication of the Institute of Argentine and American Philosophy (the American Continent as a whole) of the Faculty of Philosophy and Literature of the National University of Cuyo (Mendoza, Argentina). This publication contains research papers on Philosophy, History of Argentine and American Philosophy, History of American Ideas, and related disciplines. In its “Texts” section, it recovers for publication unpublished writings and ancient works and documents. Since 1965, CUYO has provided a space for the exchange of opinions and critical analysis with a scientific note, addressed not only to the specialized reader but also to the general public.

This publication is included in: Latindex (Catalogue & Directory); Dialnet; Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, EE.UU.; Bdigital–UNCuyo; Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, CAICYT/CONICET; Scientific Electronic Library On line (SciELO); Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC) and Philpapers.

Every opinion expressed here by the authors is their own responsibility.

ISSN 1514–9935 (Printed version)

ISSN 1853–3175 (Online version)



CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana
VOL. 36 - AÑO 2019

Director

Dante Ramaglia (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Consejo Editorial

Clara Alicia Jalif de Bertranou (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Adriana Arpini (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Marisa Muñoz (Universidad Nacional de Cuyo / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Marcela Aranda (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Paula Ripamonti (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Aldana Contardi Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)

Consejo Asesor

Yamandú Acosta (Universidad de la República, Uruguay)

Carlos Henrique Armani (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil)

Norval Baitello (Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil)

Hugo Biagini (Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, Argentina)

Carmen Bohórquez (Centro Nacional de Historia, Venezuela)

Alcira Bonilla (Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México)

Raúl Fornet-Betancourt (Universidad de Aachen, Alemania)

José Luis Gómez Martínez (University of Georgia, Estados Unidos)

Pablo Guadarrama González (Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba)

Walter Omar Kohan (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)

Francisco Leocata (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina)

Oscar Martí (California State University, Estados Unidos)

Francisco José Martín (Università di Torino, Italia)

Carlos Ossandón Buljevic (Universidad de Chile, Chile)

Gerardo Oviedo (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Carlos Paladines (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador)

Rubén Quiroz Ávila (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)

María del Rayo Ramírez Fierro (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México)

María Luisa Rubinelli (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Ricardo Salas Astrain (Universidad Católica de Temuco, Chile)

María Cecilia Sánchez (Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

Antolín Sánchez Cuervo (Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España)

José Santos Herceg (Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile)

Alejandro Serrano Caldera (Universidad Americana, Nicaragua)

Ángela Sierra González (Universidad de La Laguna, España)

Redacción

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario, Mendoza, Argentina (5500)

CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana

Instituto de Filosofía Argentina y Americana

Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional de Cuyo

Centro Universitario - Ciudad de Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza

E-mail: cuyoanuario@gmail.com

Página WEB: [http:// http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/about](http://http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/about)



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



IFAA
Instituto de Filosofía
Argentina y Americana



ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS



Versión digital: ARCA (Área de Revistas Científicas y Académicas)
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Email: revistascientificas@ffyl.uncu.edu.ar

Facebook: @arca.revistas | Instagram: @arca.revistas | LinkedIn: ARCA – FFYL

Twitter: @ArcaFFYL | blog: <https://arcarevistas.blogspot.com/>

Diseño gráfico y maquetación: Clara Luz Muñiz

Versión impresa:

Talleres Gráficos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNCUIYO, Argentina

Printed in Argentina - editorial@ffyl.uncu.edu.ar



Se permite la reproducción de los artículos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-No Comercial-Compartir Igual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a

partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. No Comercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. Compartir Igual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>

Esta revista se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>, en su Portal de Revistas Digitales en OJS: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/index/index>

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado

INDICE

DOSSIER: FILOSOFÍA Y GÉNERO EN CHILE

Irrupción de una nueva generación de mujeres filósofas en Chile /
Irruption of a new generation of women philosophers in Chile

JOSÉ SANTOS HERCEG..... 9

Mujeres y filosofía en la Universidad de Chile de los años 60: el aporte
de Patricia Bonzi y Eliana Dobry / *Women and philosophy at the
University of Chile in the 60s: the contribution of Patricia Bonzi and
Eliana Dobry*

MARÍA JOSÉ LÓPEZ 15

Filosofía sin llorar. Algunas constataciones sobre ser filósofa en Chile
/ *Philosophy without crying. Some findings about being a woman
philosopher in Chile*

LORENA ZUCHEL LOVERA..... 39

Insistencias feministas en la filosofía chilena de la postdictadura /
*Feminist insistences in Chilean philosophy during the post-
dictatorship*

KAREN GLAVIC 55

Las fortunas del concepto feminista de emancipación / *Fortunes of
feminist concept of emancipation*

NICOLE MARIE DARAT 73

Acerca de la violencia epistémica: el caso de la experiencia académica
/ *About epistemic violence: the case of academic experience*

GIANNINA BURLANDO 101

ARTÍCULOS

Las mujeres en la escena de la filosofía en Chile / *Women in the Chilean philosophy scenario*

CECILIA SÁNCHEZ 131

(In)ciertos feminismos / *(Un)certain Feminisms*

MARIANA ALVARADO 149

TEXTOS

Una presentación para Julieta. Sentires sobre *Los nudos de la sabiduría feminista* / *A presentation for Julieta. Feelings about The knots of feminist wisdom*

ROSARIO FERNÁNDEZ OSSANDÓN..... 177

Los nudos de la sabiduría feminista. (Después del II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Lima 1983) / *The knots of feminist wisdom. (After the II Latin American and Caribbean Feminist Meeting, Lima 1983)*

JULIETA KIRKWOOD 187

RESEÑAS

Martínez Andrade, Luis (comp.). *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global*. Cantabria: La Vorágine, editorial crítica (Otramérica), 2019, 278 p.

CARELÍ DUPERUT 213



DOSSIER:

**FILOSOFÍA Y GÉNERO
EN CHILE**

Irrupción de una nueva generación de mujeres filósofas en Chile

Irruption of a new generation of women philosophers in Chile

José Santos Herceg¹

¿Cómo hablar de filosofía y género en Chile sin incurrir en el habitual monólogo machista, irrespetuoso y, en definitiva, fuera de lugar? Esta misma pregunta, con la que abro esta presentación, no hace más que demostrar el riesgo: un hombre que al proponerse hablar sobre género, solo se le ocurre referirse al problema de ser hombre y hablar al respecto. La autorreferencia una vez más. Con razón Raúl Fornet-Betancourt hablaba de sí mismo como un “testigo sospechoso”. Como sea, es a raíz de ello que en esta oportunidad son ellas –las filósofas chilenas– las que hablan de sí mismas. Cinco filósofas fueron convocadas a referirse al tema general de la filosofía y el género en Chile. No se trata, sin embargo, de cinco pensadoras al azar, sino de cinco filósofas que pertenecen a una nueva generación de pensadoras chilenas. Una generación que ha irrumpido en los últimos años en el mundo académico reclamando para sí, en consonancia con las reivindicaciones generales del movimiento feminista, el lugar que les pertenece por derecho propio.

La irrupción de la que hablo es, hay que decirlo claramente, en extremo reciente. De hecho, si observamos el lugar que ocupaban las filósofas en el Chile de hace tan solo unos años atrás, el panorama era desolador. Si tomamos, por ejemplo, el total de filósofas contratadas en las universidades hace cinco años (2014), ellas

¹ Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: <Jose.santos@usach.cl>

representaban un escaso 17,03% del total. Aún peor es el resultado si observamos los 30 años iniciales de FONDECYT (1982-2011): tan solo un 13,17% de los proyectos fueron liderados por mujeres. Todavía más extremos resulta mirar los libros de filosofía publicados entre 1910 y 2010, pues en este caso solo en un 7% del total aparece alguna mujer como autora, co-autora, traductora, o compiladora. Estos libros, además, fueron publicados por un grupo de tan solo 18 mujeres. Sin ir más lejos, si analizamos las ponencias y conferencias presentadas en los Congresos Nacionales de Filosofía de 2009, 2011, 2013 y 2015, la presencia femenina representaba en promedio un 16,2%. Mirando estas y otras cifras la conclusión es que, como escribió en su momento Valentina Buló, la presencia de mujeres en la filosofía en Chile podría ser caracterizada como “representantes excepcionales del género”(2013, 81). En otros términos esto ya lo había dicho expresamente Cecilia Sánchez cuando se refirió al espacio de la filosofía como un “terreno masculino”, donde el trabajo de las mujeres es recibido con “indiferencia” (2008, 361), donde las mujeres, según habría dicho Carla Cordua en una entrevista, tienen enormes dificultades para encontrar un puesto de trabajo, donde son aisladas por su grupo de colegas y hacen el trabajo que no interesa a nadie (*ibíd.*, 356).

En los últimos años, sin embargo, esta situación ha cambiado ostensiblemente. Ello ya se puede percibir, por ejemplo, en el hecho de que la cantidad de mujeres contratadas en las universidades en los últimos cuatro años (2014-2018) aumentó de 34 a 53 pese a que el número total de filósofos con puestos fijos casi no subió (196 a 201). Más sorprendente aún es lo ocurrido en el concurso FONDECYT de 2017 al que postularon 7 mujeres: 3 obtuvieron financiamiento (42,9% de aprobación). Como ese año se financiaron solo 11 proyectos, esto implicó que los liderados por mujeres fueron el 27,2%, lo que representa más del doble de su presencia histórica. Estas y otras cifras se podría traer a colación para mostrar que la presencia femenina en el campo de la filosofía en Chile está

aumentado significativamente. No se trata sin embargo, tan solo de una cuestión de cantidad, sino que también de visibilidad. Las filósofas van ocupando espacios, lugares tanto académicos como directivos. De ello es expresión, y tal vez punto de partida, el Congreso llamado “Filósofas en Contexto” organizado por varias instituciones (Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago, Universidad Diego Portales y Universidad de Chile) en octubre de 2014. En este primer encuentro nacional, una veintena de filósofas comenzaron un movimiento que, con los años ha ido consolidándose. El punto de partida de este movimiento está muy bien expresado en la convocatoria a dicho evento:

Desde tiempos inmemorables los ámbitos de la filosofía y el saber han escrito su historia dejando de un lado los aportes con los que las mujeres, en distintas épocas y lugares, han contribuido a su avance [...] Chile y sus universidades no han sido ninguna excepción. La presencia del género femenino ha sido –y en algunos lugares lo sigue siendo– casi nula o poco significativa, sobre todo en lo que a publicaciones y cargos de responsabilidad se refiere. Y eso a pesar de que el número de las mujeres que obtiene grados académicos de Licenciatura, Magister y Doctorados en Filosofía, ha aumentado considerablemente.

Dado este estado de cosas, el encuentro se planteaba expresamente exigir el pago de lo que las convocantes llaman “la deuda histórica con las filósofas”. Un par de años después (2016), las ponencias de dicho encuentro se publican en forma de un libro que, como dice en su presentación: “[...] busca iniciar una reflexión en temas de género, centrándose en la situación de las filósofas en el contexto chileno y haciéndose eco del deseo de situar a las filósofas en el contexto discursivo y académico que les corresponde, reivindicando a su vez su producción escrita y poniendo en valor su trabajo investigativo”. El presente dossier se enmarca en este mismo objetivo.

El texto de María José López, con el que abrimos, es justamente un escrito que hace un recorrido histórico hasta la conformación en los años '60 de un grupo fundacional de mujeres filósofas en la Universidad de Chile. Destaca allí las figuras de Eliana Dobry y Patricia Bonzi, quienes siendo muy jóvenes comienzan una carrera académica como ayudantes y luego como profesoras. López pondrá de manifiesto que en el caso de ambas pensadoras se da la superación de las dicotomías aún hoy vigentes entre lo académico y lo político, por una parte, y entre ser meras profesoras-lectoras y filósofas creativas e investigadoras, por otra.

A continuación se presentan los textos de Lorena Zuchel y Karen Glavic que tienen en común el detenerse en el análisis de la situación actual de las mujeres en el ámbito de la filosofía chilena. El artículo de Zuchel lleva el sugerente título de “Filosofía sin llorar. Algunas constataciones sobre ser filósofa en Chile” y está referido, sobre todo, a la situación de la mujer en el ámbito de la academia y al ejercicio profesional de la filosofía. Allí la autora echa mano de diversos materiales –datos empíricos, textos y relatos– con el objeto de problematizar la idea de la “ausencia e invisibilización” de la mujer en el campo de la filosofía en Chile. Cierra su escrito refiriéndose a la posibilidad de hablar de una “filosofía otra”, o de lo que se pudiera llamar una “antifilosofía”. El artículo de Glavic, por su parte, presenta un análisis más ligado al contexto político chileno, es decir, a lo que se ha llamado “posdictadura”. En este momento histórico, la autora busca, dicho con sus palabras, “reparar algunos cruces entre feminismo y filosofía [...] recogiendo discusiones, voces y plumas que muestran que la escritura feminista ha sido persistente y ha ganado ‘presencia’ en el campo de la filosofía”.

El escrito de Nicole Darat se topa con el de Glavic en dos puntos: su preocupación también es el pensamiento feminista y centra su estudio igualmente en el contexto de la posdictadura. A partir de los dichos de Nancy Fraser, en el sentido de que el neoliberalismo habría cooptado el ideal feminista de la

emancipación, la autora aborda el caso chileno para mostrar que durante los años 90 algunas feministas efectivamente transaron sus reivindicaciones bajo la forma de “políticas de género” y que en la actualidad se puede observar la irrupción del llamado “feminismo neoliberal”, en donde, como dice Darat, “las nociones de “emprendimiento” y “responsabilidad” reemplazan a la emancipación en un contexto de “feminización de la precariedad y la deuda”.

Cierra este dossier un texto de Giannina Burlando quien aborda el tema de la experiencia moral de la mujer en la filosofía desde un contexto amplio con el objeto de tocar el asunto que da nombre a su artículo: la “violencia epistémica”. La autora comienza proveyendo de un marco teórico contemporáneo sobre la ética y el conocer, para ello escoge detenerse en dos textos: el de Fricker y el de Medina. De allí obtendrá una serie de aportes categoriales y conceptuales que le permitirán llevar a cabo su análisis: in-justicia testimonios, in-justicia hermenéutica, del primer autor; “ignorancia activa”, “resistencia epistémica” y responsabilidad epistémica”, del segundo. Con estas categorías abordará el análisis del caso concreto chileno, aludiendo en nota a situaciones concretas de las que fuera testigo y víctima. Cierra su texto con una propuesta concreta de resistencia.

Bibliografía

- Bulo, Valentina. 2013. Nosotros y nosotras: filosofía hecha por mujeres en Chile. *Paralaje. Revista de Filosofía*, 10: 74-82.
- Sánchez, Cecilia. 2008. Ingreso de las mujeres chilenas en la filosofía. Problemas de visibilidad y de estilos. En *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, editado por Sonia Montecino, 353-366. Santiago de Chile: Catalonia.

Mujeres y filosofía en la Universidad de Chile de los años 60: el aporte de Patricia Bonzi y Eliana Dobry¹

Women and philosophy at the University of Chile in the 60s: the contribution of Patricia Bonzi and Eliana Dobry

María José López²

Resumen

Realizaremos un breve recorrido histórico hasta la conformación de la generación de los 60, mujeres filósofas en la Universidad de Chile, que comienzan tempranamente una carrera como ayudantes y luego como profesoras. Centramos este estudio en dos figuras señeras de esa década: Eliana Dobry y Patricia Bonzi. En ellas se da una combinación de rasgos que hasta ahora se han propuesto como excluyentes para la época: la dicotomía entre la profesionalización de la filosofía versus el compromiso con la realidad social y política (Jaksic, I. 1983). A contrapelo de esta caracterización, estas mujeres son, primero, dos ejemplos que ponen en entredicho la dicotomía entre lo académico y lo político, y que, en segundo lugar, también ponen en jaque la distinción entre, ser meras profesoras-lectoras y filósofas creativas e investigadoras (Sánchez, C. 1992).

Palabras clave: Filosofía; Universidad de Chile; Mujeres; Historia de mujeres; Historia de los años 60.

Abstract

In the present article, we will make a brief historical journey until the formation of the generation of the 60s, women philosophers at the University of Chile, who

¹ Agradezco a Patricia Bonzi la generosidad de responder mis preguntas sobre este período, sin lo cual, no habría sido posible este trabajo. Agradezco también las valiosas críticas y aportes de los profesores José Santos y Juan José Fuentes, que han alimentado y enriquecido este trabajo.

² Académica del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Contacto: <mjllopezmerino@gmail.com>

begin their early careers as assistants and later as teachers. We focus this study on two outstanding figures of that decade: Eliana Dobry and Patricia Bonzi. In them there is a combination of traits that until now have been proposed as excluding for the time: the dichotomy between the professionalization of philosophy versus the commitment to social and political reality (Jaksic, I. 1983). Contrary to this characterization, these women are, two examples that question the dichotomy between the academic and the political, and, also jeopardize the distinction between being mere teacher-readers and creative philosophers and researchers (Sánchez, C. 1992).

Keywords: Philosophy; University of Chile; Women; History of women; History of the 60's.

Si la educación general de los varones no fuera un desiderátum entre nosotros ¿concebiríase en efecto la idea de dar instrucción aún elemental a los niños varones y no a las mujeres? ¿Al hermano y no a la hermana? ¿Al que ha de ser esposo y padre y no a la que ha de ser esposa y madre? ¿Por qué perpetuar deliberadamente en uno la barbarie que no quiere perpetuarse en el otro? ¿Por qué hacer lo contrario de lo que aconsejaría la naturaleza, que es instruir a la que ha de ser madre de niños, puesto que está destinada a ser madre y a llevar con ella los gérmenes de la civilización al hogar doméstico, puesto que ella ha de ser plantel de una nueva familia por la unión conyugal?

Domingo Faustino Sarmiento, 1849, 71.

1. La llegada de las mujeres a la Universidad de Chile: el siglo XIX

La historia de la educación formal de las mujeres en todos sus niveles es tan reciente en la región que las palabras de Sarmiento en el epígrafe, abogando por la defensa de un mínimo igualitarismo basado en argumentos conservadores, suenan entre nosotros con una extraña actualidad. Y es que la educación, especialmente la

educación universitaria, es un privilegio al que solo hace muy poco tiempo puede aspirar legítimamente el grupo de las mujeres en Chile.

La primera estudiante mujer matriculada en una universidad en Chile, Dolores Egaña Fabres, fue excepcionalmente matriculada en la antigua Real Universidad de San Felipe, en 1810, en el fragor de la primera independencia y bajo el impulso de su padre Juan Egaña, jurista y catedrático de la misma universidad (Guerín, S. 1928, 414). Casi 70 años más tarde, después de una larga y ardua polémica, se firma en 1877 el decreto que permite a las mujeres realizar estudios superiores en universidades chilenas. Este fue conocido como el decreto Amunátegui, ministro que lo promulgó y, antes de eso, lo defendió públicamente, enfrentando el ataque de los sectores católicos conservadores.

Se trata del primer paso en la entrada e instalación de las mujeres en el ámbito universitario. La polémica que da origen a este decreto se desata años antes, en 1872, con la petición ante el Consejo Universitario de la Universidad de Chile, de Antonia Tarragó, para que los exámenes del colegio Santa Teresa, colegio privado de mujeres que ella dirigía, fuesen válidos para ingresar a la universidad (Ver Sánchez, C. 1992, 3). Luego se sumaría la solicitud de Isabel Le Brun, quien pediría lo mismo para el Colegio de mujeres de la Recoleta (*ibíd.*, 5). Estas peticiones se apoyan en la recientemente conseguida libertad de exámenes, es decir, que los alumnos de instituciones secundarias no tengan que rendir exámenes ante el Instituto Nacional (*ibíd.*, 3 nota 13). Cuestión que es, a su vez, parte de la discusión sobre la libertad de enseñanza, el tutelaje público de la educación, y la polémica entre colegios estatales laicos y colegios privados religiosos.

En su contenido, esta polémica enfrenta, a través la prensa escrita, a republicanos liberales y conservadores católicos por el rol de la mujer en la sociedad. Durante casi una década por los diarios y revistas, se discuten los beneficios o peligros que una formación profesional traería para la mujer, la familia y la sociedad completa

(Ver *ibíd.*, 8 y ss.). Una de las figuras centrales en esta polémica es Valentín Letelier (Ruiz, C. 2006).

Letelier con su clara visión de la necesidad de institucionalizar el estado social y democrático, defiende la posición liberal de Amunátegui y su decreto. Argumentando que: “En abstracto, es un absurdo admitir como normal un estado social en que la cultura de la mujer es en esencia notablemente inferior a la del hombre, y no hay razón alguna para que el Estado se encargue de la instrucción completa del hombre, dejando abandonada la de la mujer al mercantilismo o al sectarismo” (Letelier, V. 1895, 278). Desde una posición racional y modernizadora como la de Letelier resultan inexplicables estas diferencias en la formación de hombres y mujeres, discriminación que no responde tampoco a las nuevas necesidades sociales que el país debe enfrentar, ni reconoce la igualdad moral entre hombres y mujeres que para el autor, ya a fines del siglo XIX, es evidente.

Pero Letelier va más allá y cuestiona el tipo de formación que reciben las mujeres, su calidad y orientación, a nivel básico y secundario. A través de colegios en los que “se descuida por completo el desarrollo sistemático del físico (deportes), no se enseñan ni siquiera los rudimentos de la ciencia y, lo que es peor, se descuida la educación moral porque se la confunde y se la suple con las prácticas externas del culto” (*ibíd.*, 278).

Lo más grave para Letelier es el compromiso del Estado en esta discriminación hacia la mujer. El Estado que debería garantizar cierta igualdad y desarrollo social para todos sus individuos, se ve más bien influido por miradas sectarias, convirtiéndose en un propagador de los prejuicios, mitos y falsas creencias acerca de la instrucción de la mujer. Por el contrario, para el autor el Estado debe dar las garantías a todos: “Nuestro deseo es que el Gobierno, sin perjuicio de la iniciativa individual, se encargue de la instrucción de la mujer, no como empresa de partido, sino como empresa de Estado, sin miradas hostiles ni propósitos sectarios y con el

convencimiento de satisfacer una positiva necesidad social" (*ibíd.*, 283). Este compromiso estatal, abrirá las posibilidades de emancipación económica de la mujer, logro que no sería más que el reflejo de la decisiva emancipación cultural, que podría, a juicio de Letelier, permitirle romper con las ataduras de la dependencia³.

La educación y con ella la emancipación de la mujer es parte de la labor del Estado y en ella está comprometida no solo la mujer y su destino, sino la sociedad completa: "[...] un Estado (concluiremos) no puede desentenderse de los sistemas de educación destinados a formar el espíritu de la mujer, sin dejar en peligro el orden social para lo futuro" (*ibíd.*, 284). Tal como recuerda Sánchez, los argumentos de Letelier, "[...] permitieron exigirle al Estado, una instrucción semejante para los dos sexos y hacer también de la mujer un 'ser social'" (Sánchez, C. 1992, 593). Esto es relevante porque, desde la perspectiva de Letelier, lo más importante es el aporte que la mujer formada en las distintas esferas profesionales puede hacer no solo a su propio destino y emancipación personal, sino al desarrollo y la cultura del país. El orden social depende, en gran medida, del aporte que tanto hombres como mujeres pueden hacer, ensanchando las posibilidades de nuestra cultura.

2. Las primeras mujeres en el Instituto pedagógico: La institucionalización de la filosofía

El Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, es fundado por el mismo Valentín Letelier y por Diego Barros Arana, en 1889,

³ "Lo que las hace esclavas del hombre es el hecho de estar subordinadas a él tanto en el orden económico como en el orden intelectual. Económicamente, no se emanciparán mientras no adiestren sus facultades para bastarse a sí mismas, ni se emanciparán intelectualmente mientras no se ilustren para pensar con criterio propio. Los apóstoles de la esclavitud femenina son lógicos cuando niegan a la mujer aquella educación que desarrolla la razón: mantenerla en ese estado de inferioridad es el medio por excelencia de hacerla aceptar pasivamente el modo de pensar y de sentir que ellos quieran imbuirla" (Letelier, V. 1895, 272).

quienes hace tiempo venían impulsando la idea de un centro de formación universitaria en humanidades, que tuviera a su cargo, la misión de formar nada menos que a los profesores de secundaria de todo Chile. Amanda Labarca será la primera mujer que se gradúe en la nueva institución –como profesora de castellano– y publica en el año 1922 las *Lecciones de Filosofía*, primera obra de Filosofía escrita por una mujer en Chile, que vuelve a publicarse una década más tarde junto a la obra *La razón del caos* de otra mujer, Orfilia Lagunas. En efecto, de acuerdo el estudio realizado por José Santos, de un total de aproximadamente 250 libros de filosofía publicados hasta finales de la década del cuarenta, estos son los dos únicos libros publicados por mujeres⁴.

Como recuerda Sánchez, Amanda Labarca se dedica, sobre todo, a plantear temas de educación y humanismo, identificando en algunos de sus escritos las figuras de la madre y la maestra (*ibíd.*, 294). En esta línea, se comprende su adscripción todavía al mundo de valores en el que la mirada masculina imperante proyecta su propia visión sobre la profesión. En este caso el rol de profesora, es visto bajo la influencia del rol familiar tradicional atribuido a la mujer. Pese a ello, Labarca es una intelectual, que no deja de experimentar el conflicto práctico con ese mismo rol y su contradicción con su condición de mujer. En este sentido, Sánchez concluye: “En una de sus primeras entrevistas reveló ella (Amanda Labarca) la ruptura con su familia, situación que la llevó a cambiar el apellido del padre por el Labarca de su marido. Por lo general, el reciente ingreso de las mujeres al espacio de la cultura y del saber las hacía entrar en conflicto con su familia y con la firma que podía incluirlas en el espacio del libro y la escritura” (*ibíd.*, 593).

⁴ José Santos ha llevado a cabo un estudio acerca de los libros de filosofía que se han publicado en Chile desde la colonia hasta nuestros días. Aunque dicho trabajo aún no ha sido publicado, el autor me ha facilitado sus resultados para incluirlos en este escrito.

En 1935 se crea en el Instituto Pedagógico de la Facultad de Filosofía, el “Curso especial para formación de profesores de filosofía” bajo la dirección de Pedro León Loyola⁵. Este curso marca un importante hito en la especialización en filosofía, pues visibiliza por primera vez de una manera clara la formación específica en los estudios en filosofía. (*ibíd.*, 60). Los profesores que vienen de una malla común en pedagogía y humanidades y que siguen la especialidad en filosofía se titulan de Profesores de Estado con mención en Filosofía. En este curso de Filosofía, se formarán en los años siguientes figuras relevantes en el desarrollo de la disciplina y de la Universidad, como son Jorge Millas⁶ y Luis Oyarzún⁷. A esta misma generación pertenece Carla Cordua, que en 1948 entra a estudiar a la Universidad de Chile (*ibíd.*, 596).

Con la llegada de los años 50 toma fuerza un nuevo impulso en la Universidad de Chile. Se crean importantes instituciones culturales, como la orquesta sinfónica, el teatro experimental de la Universidad de Chile y el coro y ballet de la Universidad, estos últimos surgen de agrupaciones del Instituto Pedagógico. Esencialmente modernizador, este impulso renovador impacta sobre todo en las

⁵ Para una historia de la institucionalización de la filosofía en Chile, ver: Sánchez, C. 1992 y Santos, J. 2012.

⁶ Jorge Millas (1917-1982) fue uno de los principales filósofos de la historia de Chile. Estudió Derecho y Filosofía en la Universidad de Chile, egresando de la Facultad de Filosofía y Educación en el año 1943. Estudió luego en la Universidad de Iowa, donde obtuvo el grado de Master of Arts. Fue influenciado por el pensamiento del filósofo español José Ortega y Gasset y del alemán Martin Heidegger. Desarrolló su labor académica en EEUU, Chile y Puerto Rico. Sus obras más importantes: *Idea de la Individualidad* (1943), *Goethe y el espíritu de Fausto* (1949), *Ensayo sobre la historia espiritual de occidente* (1960), *Idea de Filosofía* (1970), *De la tarea del Intelectual* (1974), *Idea y defensa de la Universidad* (1981).

⁷ Luis Oyarzún (1920-1972) fue filósofo, escritor, poeta y profesor de estética. Estudió Filosofía y Derecho en la Universidad de Chile. Fue profesor y fundador de la Escuela de filosofía de la Universidad Austral de Valdivia. Algunas de sus principales obras fueron: *La infancia* (1940), *Poemas en prosa* (1943), *El pensamiento de Lastarria* (1954), *Mediodía* (1958), *Diario de Oriente* (1960), *Temas de cultura chilena* (1967), *Meditaciones estéticas* (1981).

ciencias exactas y técnicas pero también llega al Instituto Pedagógico (*ibíd.*, 91), poniendo como tema central la “profesionalización” de las humanidades, que deben ahora responder a nuevos criterios de excelencia.

En 1952, bajo este mismo contexto de renovación y apertura, Cordua recibe una beca y parte a estudiar a Alemania, primero Colonia y luego Freiburg, donde asiste a conferencias de Heidegger y estudia a Husserl. Luego vuelve a Chile y se convierte en la primera profesora en ocupar una cátedra en el Departamento de filosofía, la cátedra de Lógica (*ibíd.*, 596). Cordua es probablemente la primera filósofa “profesional” de la Universidad de Chile, instalada completamente en el pensamiento de los grandes filósofos contemporáneos europeos, sobre todo, con una formación de excelencia y un reconocimiento temprano a su labor dentro y fuera de Chile. Dueña de una cátedra en la Universidad de Chile, comenzará una producción intelectual propia. Hay que insistir sí, como ya han señalado otros estudios, en la completa excepcionalidad de la figura de Carla Cordua. Como recuerda Buló, en los años cincuenta, la total escasez de profesoras y producción filosófica femenina es evidente (Buló, V. 2013, 79). Según los datos recopilados por Santos, entre las 111 obras de filosofía de este periodo es publicada solo una escrita por una mujer: una traducción de Magdalena Santa Cruz. En la década de los sesenta las publicaciones en filosofía ya ascienden a 148 e incluyen solo dos obras de mujeres: se publica un texto sobre filosofía cristiana de Beatrice Ávalos y aparece el primer libro de Carla Cordua, titulado: *Mundo Hombre Historia. De la filosofía moderna a la contemporánea* (1969).

Cordua, como suele sucederles a muchas mujeres cuya participación en ciertos ambientes es completamente excepcional, no repara en el hecho de ser una excepción. Como plantea Sánchez, su excepcionalidad coincide con una especie de ceguera acerca de la propia condición de hacer filosofía en Chile siendo mujer. Sánchez recuerda que, en entrevistas, Cordua reconoce que ha enfrentado

dificultades por su condición de mujer, pero al mismo tiempo, que esas dificultades no han sido relevantes. En opinión de Sánchez: “Podría decirse que para ella la filosofía es sin llorar [...] como se sabe la expresión sin llorar es recurrente entre quienes se dedican a la política y deben soportar la dureza que conlleva. Cordua aceptó dicha dureza y ha demostrado estoicamente que es poseedora de un yo filosófico que no se doblega ante la adversidad” (Sánchez, C. 1992, 597). Esto quiere decir que, en definitiva, no pide que su excepcionalidad sea tomada en cuenta a la hora de sopesar su aporte “filosófico”, el cual debería valorarse con independencia de su condición de mujer.

En esa misma década de los 50 surge una figura relevante para el Departamento de Filosofía y el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile. Se trata de Juan Rivano que obtiene su título de Profesor de Estado en Filosofía en el año 1955, luego de estudiar matemáticas, decide estudiar filosofía bajo la tutela de Jorge Millas, de quien es ayudante. En los años que siguen, Rivano se convierte en un importante profesor, con gran influencia sobre las nuevas generaciones de estudiantes. Primero, centra sus estudios en la lógica, para luego hacer uso de los instrumentos críticos de la lógica para leer autores de la tradición hegeliana inglesa como Francis Bradley y Harold Joachim (Jaksic, I. 1989,112).

En 1960 se titula también de profesor de estado en filosofía, Humberto Giannini, quién venía de una estadía en Italia, donde cursó estudios con Enrico Castelli. Giannini también se convertirá en un profesor de gran importancia no solo desde la formación en su cátedra de filosofía medieval, sino en general, en la formación de varias generaciones de estudiantes de la Universidad de Chile y en los nuevos giros que la disciplina irá tomando en la Universidad y en el país.

Hacia 1960, la Facultad de Filosofía y Educación alcanzó un aumento significativo de la matrícula, en gran medida impulsada por el aumento persistente de la población escolar secundaria (Mellafe,

R. y González, M. T. 2007, 189). Esto ejercía una doble presión sobre la Facultad y en especial sobre el Instituto Pedagógico que, por una parte, recibía una mayor demanda por educación universitaria, aunque continuaba siendo proporcionalmente baja frente a la población (Ver *ibid.*, 191) y, por otra, soportaba la presión de los colegios y liceos que requerían un mayor número de profesores, con una escolarización secundaria ya masificada. Desde luego, la presión demográfica, la nueva misión y los cambios sociales instalaron un obstáculo no menor, que hasta hoy se mantiene vigente para las humanidades en la Universidad de Chile: las dificultades para un debido financiamiento.

En la misma época se experimenta una profundización y una diversificación de los estudios de filosofía en la Universidad de Chile. En primer lugar, profundización porque se crea la Licenciatura en Filosofía, cuyo plan de estudios consistía en una serie de seminarios que se sumaban a los cursos ya recibidos en el “Curso especial para profesores de Filosofía”, por lo que los egresados tendrían en adelante una formación más completa.

En segundo lugar, ocurre una diversificación de la filosofía, producto de nuevos intereses y desarrollos disciplinares divergentes. En 1963 se crea el Centro de Estudios Humanísticos (de la sede Occidente) a cargo del profesor Roberto Torretti⁸, en compañía de la misma Carla Cordua. Este Centro busca un acercamiento a la filosofía

⁸ Roberto Torretti Edwards (1930). Estudió filosofía y derecho en la Universidad de Chile a comienzos de la década del 50. Años más tarde se doctoró en Filosofía en la Universidad de Freiburg. Se ha dedicado sobre todo a la filosofía de las ciencias, la física y las matemáticas. Algunas de sus más influyentes publicaciones han sido: *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (1967; cuarta edición 2013), *Filosofía de la Naturaleza. Textos Antiguos y Modernos* (1971), *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* (1978), *Relativity and geometry* (1983), *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics* (1990), *La geometría del universo y otros ensayos de filosofía natural* (1994), *The Philosophy of Physics* (1999), *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia* (2002), *Estudios filosóficos 2007-2009* (2010).

de la ciencia y tiene un marcado acento investigativo a diferencia del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía, marcado por su importante labor docente en el Instituto Pedagógico.

3. Profesionalización de la filosofía y la creciente presencia de la política: Patricia Bonzi y Eliana Dobry

En este ambiente llegan al instituto pedagógico a fines de los años 50, Patricia Bonzi y Eliana Dobry, primero estudiantes, luego ayudantes y finalmente profesoras que marcaron la enseñanza de la filosofía en la Universidad de Chile a partir de los años 60. Eliana Dobry estudia lógica con Carla Cordua, en la cátedra que esta profesora obtiene a la vuelta de su estadía en Alemania. Al parecer las enseñanzas y la figura de Cordua la influyen profundamente y fijan rápidamente su vocación filosófica. De hecho Dobry publicará uno de sus primeros artículos, justamente en lógica formal, en coautoría con Humberto Giannini y Manuel Vallejos (Dobry, E.; Giannini, H. y Vallejos, M. 1958).

El principal impulsor académico de las carreras, tanto de Dobry como también de Bonzi, es justamente Juan Rivano, quien les pedirá expresamente a ambas trabajar con él como ayudantes. Así Eliana Dobry será ayudante de cátedra de Rivano en temas de epistemología y lógica. Con Rivano se acercará al pensamiento de Hegel y de Marx y también, a una visión progresivamente más política de la filosofía. Esto tiene que ver con el contexto de los años 60, durante el ascenso de renovadas ideas de izquierda, socialistas y marxistas, que comienzan a instalarse en las Facultades universitarias de Latinoamérica y consecuentemente también en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Estas ideas provienen también, en alguna medida, al menos de figuras locales influyentes, como el propio Rivano. Dobry al igual que muchos de su generación se ve fuertemente influida por las lecturas y críticas políticas del profesor Rivano.

Para algunos lectores de esta época, lo que vive Rivano es el paso de ser un filósofo profesional durante los años 50 a un filósofo crítico y radical durante los 60 (Jaksic, I. 1989, 126 y ss.). Lo cierto es que la especialización y la preocupación política conviven en el pensamiento de Rivano, hasta en sus épocas más críticas. Y si bien transita hacia un pensamiento cada vez más radical en el campo de la filosofía marxista, no abandona la metodología de trabajo y la mirada sobre la filosofía que en palabras de Jaksic componen la visión “profesional” de la filosofía.

En este sentido recuerda Bonzi acerca de Rivano: "Carismático yo no sé si es la palabra, él era muy buen profesor. Porque su argumentación era ‘perfecta’, pero sobre todo porque hacía clases sobre las materias que él estaba aprendiendo: Entonces su clase era muy fresca, se veían las preguntas, las dudas, los titubeos... Nos hacía pensar junto con él" (Rodríguez, J. 2016).

Volvamos ahora a la trayectoria de Dobry: se titula con una tesis completamente “clásica” sobre Platón en 1969, titulada *Menon: una introducción y un comentario*, dirigida obviamente por Rivano. Más tarde comienza a publicar y hace ayudantías para los estudiantes de filosofía en diferentes asignaturas. Traduce textos que no estaban disponibles en castellano, escribe y comenta el pensamiento de Hegel y Marx y los textos de su maestro Rivano. Luego de su ruptura con Rivano, hacia fines de los años 60, llega a ser profesora de la recientemente fundada Facultad de Ciencias Sociales. Esto dura solo hasta los primeros años de la dictadura, pues en el año 1976 debe salir al exilio en Inglaterra, luego de ser detenida por los organismos de seguridad del régimen. Muere pocos meses después de su partida sin haber podido terminar los estudios doctorales que ya había iniciado en Inglaterra.

Paralelamente, Patricia Bonzi, contemporánea y amiga de Dobry, también se convertiría prontamente en ayudante de Rivano, aunque también trabajó con Francisco Soler y Armando Cassigoli. Sus intereses estarán primero orientados hacia temas de teoría del

conocimiento y a autores de filosofía moderna, especialmente Descartes, Hegel y, más tarde, Husserl. Ganará una beca para una estadía en Italia a comienzo de los años 60 y a mediados de esta década presenta su tesis titulada *Apariencia y realidad en Bradley*, desarrollada junto a Rivano y centrada en este pensador hegeliano inglés que había traducido y difundido el mismo Rivano en Chile.

Bonzi traduce a Maquiavelo, lee y estudia a Descartes en francés y comienza con sus escritos propios, como aquel que ella misma recuerda en torno al tema de la libertad en la modernidad. Llegó a ser profesora de Departamento de Filosofía a fines de los años 60, donde siguió trabajando con Bradley, Hegel, Husserl y la filosofía moderna. En el año 1971 parte del Departamento de Filosofía del Instituto Pedagógico, junto a Humberto Giannini, a la Sede Norte de la Universidad, donde fundan junto a otros profesores, un nuevo Departamento de Filosofía. En esta escuela de filosofía, bastante experimental para la época, Bonzi comienza a ampliar sus temas de trabajo hacia otros ámbitos como el pensamiento latinoamericano, el pensamiento chileno del siglo XIX, e incluso del siglo XX, y junto a Carlos Ruiz y Renato Cristi realizan un recordado curso: “Taller de filosofía chilena”. En 1974 es exonerada junto a la mayoría de sus compañeros de la Sede Norte, y parte exiliada a París, donde cursó un DEA en filosofía. Vuelve a la Universidad de Chile solo en el año 1990 luego de la vuelta a la democracia.

La condición de excepción de estas dos mujeres en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile de los años 60 resulta bastante evidente. Si bien Bonzi recuerda a varias de sus compañeras de la época, reconoce la presencia antes que ella de Magdalena Cassigoli y luego de ella de Sonia Sáez, solo recuerda a Eliana Dobry como su estrictamente contemporánea, siendo ellas las únicas dos mujeres de su generación que llegaron a ser ayudantes y luego profesoras. En esa Universidad de los años 60 muy convulsionada y de rápidos cambios modernizadores, la situación de las mujeres no parece haber cambiado significativamente. Todavía su

presencia sigue siendo la de “representantes excepcionales del género” (Bulo, V. 2013, 81).

A Bonzi le sucede un poco como a Cordua, parece haber vivido ese período con las dificultades y desafíos propios que aquella excepcionalidad sin haber sido completamente consciente de la misma en esa época. Cuando le pregunto insistentemente por “otras mujeres” ella me confiesa que le resulta ahora increíble pensar que Eliana y ella misma eran las únicas mujeres ayudantes o profesoras de esa época, algo en lo que no había realmente reparado. Reconoce, que no tenía real conciencia de que en esa época, tan importante en su desarrollo como filósofa y para la institución de la filosofía en la Universidad de Chile, seguían siendo en realidad tan pocas las mujeres en su misma situación.

4. El ascenso del conflicto: ¿filosofía profesional o filosofía comprometida?

Dos procesos políticos decisivos marcarán este período de los años 60 para la filosofía en la Universidad de Chile y las vidas de estas dos académicas, dos procesos que además están entrelazados: el ascenso político y social de la izquierda y sus ideas, y el proceso de la reforma universitaria.

Por una parte, el ascenso de las fuerzas de izquierda y más tarde su unión en un frente común, que desde comienzos de los 60 viene desarrollándose en el país, a partir sin duda del ejemplo de la revolución cubana y del desarrollo y conflicto entre una vieja y una nueva izquierda. Fuerzas diversas de una izquierda en expansión, que primero se oponen al gobierno demócratacristiano de Eduardo Frei y luego se instalan como una alternativa de gobierno que logra ganar las elecciones de 1970 con Salvador Allende a la cabeza de la Unidad Popular, pero que terminarán fraccionadas en grupos incluso contrarios a Allende y a su “revolución en democracia”. Este proceso genera un nuevo escenario para los procesos de la

institucionalización de la filosofía en Chile que se ve, en cierto sentido, tironeada y presionada por nuevos actores, intereses y proyectos políticos que comienzan a hacerse protagónicos del espacio universitario.

Por otra parte, la reforma de la Universidad de Chile asume, en especial en la Facultad de Filosofía y Educación, un rol de catalizador político, que alimenta y apura los procesos de división y radicalización ya en curso en la sociedad chilena y en la misma Facultad. En el año 1967, en la Facultad de Filosofía logra abrirse paso la propuesta de reformar el gobierno universitario, incluyendo en él a estudiantes y funcionarios. Se trata del ansiado y discutido cogobierno universitario, una de las demandas más anheladas por estudiantes y por académicos afines a la reforma. Antes de esperar la resolución del Consejo Universitario que terminaría aprobando la reforma pero excluyendo la medida del co-gobierno, la Facultad, bajo el decanato de Ramírez Necochea y con el apoyo del Consejo de Facultad, comenzó a implementar la medida (Mellafe, R. y González, M. T. 2007, 214), lo que provocó una fuerte reacción del Consejo Universitario, que declaró la necesidad de intervenir la Facultad, lo que a su vez provocó la renuncia del Rector Eugenio González. Esto profundizó la crisis que se hizo estructural, dividiendo a la universidad, a sus Facultades, académicos y alumnos en dos bandos irreconciliables. Como dice Mellafe, estos hechos impondrán "...una línea de demarcación en todo el proceso de reforma de la Universidad de Chile. A un lado se alinearán los que estaban por el cogobierno y al otro, los que se oponían. Así el cogobierno pasó a ser el principio ordenador de todas las posiciones relativas a la Reforma Universitaria (*ibíd.*, 218).

En el año 1968 esta crisis encuentra un camino de posible solución a partir del funcionamiento de los Claustros Reformados en todas las facultades de la Universidad. Producto de este proceso altamente participativo se elabora una propuesta conjunta recogida en un documento llamado *Acta de Acuerdo*, que plantea la necesidad

de una nueva estructura académica para la Universidad, la necesidad de descentralización y de desarrollo a nivel nacional de la Universidad. Al mismo tiempo señala la necesidad de una reforma del gobierno universitario (*ibíd.*, 223). A pesar de los conflictos, en el año 1971 se promulga un nuevo Estatuto Orgánico (decreto n° 4.513) que cristaliza toda la discusión y el proceso anterior de reforma en dos orientaciones fundamentales: la comprensión de la Universidad de Chile como *una comunidad democrática*, que sume su responsabilidad en la formación de una conciencia objetiva y crítica de la sociedad chilena, y su *carácter de Universidad Nacional* (*ibíd.*, 231).

En el convulsionado contexto de esta época, Patricia Bonzi y Eliana Dobry van abriéndose un lugar en la Facultad y el Departamento. Ambas alumnas y ayudantes de Rivano lo acompañan, hasta cierto punto al menos, en el proceso de “descubrimiento” de una filosofía comprometida con la realidad y con el cambio social, como lo hace en general toda una generación, la de los 60, que se ve movilizada por el cambio social y los cambios ocurridos en Cuba en el 59 y en París y otras universidades del mundo en el 68. Pero a diferencia de otros muchos seguidores de Rivano, ninguna de las dos cae en el maniqueísmo de oponer academia y compromiso político o social. No hay que olvidar que Rivano fue un activo participante de la reforma, uno de los pocos profesores del Departamento de Filosofía que casi hasta el final apoyaron las reformas, a diferencia de figuras emblemáticas como Jorge Millas o el mismo Giannini.

Hacia finales de década de los 60 Rivano se fue convirtiendo en una especie de mito, como acentúa Sánchez (1992, 165), “el mito del eterno crítico: siempre más allá o más acá del resto de las posiciones, como una máquina de argumentar, cuya fascinación era comprobable en el número de sus seguidores”. Esto lo llevo finalmente a volverse también crítico del proyecto de reforma que salió del proceso participativo, como también sería luego un severo

crítico de la conformación del frente común de izquierda, la Unidad Popular, una vez ya producido el triunfo de Allende. A fines de los 60 Rivano, fiel solo a su impulso crítico, reconocía que: “La reforma en realidad no ha cambiado la estructura de poder de la universidad que sigue siendo jerárquica y clasista, y donde los partidos políticos del país, han instrumentalizado el conflicto y se lo han apropiado” (Jaksic, I. 1989, 147).

En este contexto, Bonzi y Dobry toman un camino diferente. Conservan sus intereses académicos al mismo tiempo que van sumando intereses políticos. Ambas se alejan de las posiciones más radicales y se hacen críticas de las visiones más sectarias y excluyentes. La distancia con el maestro Rivano se hace evidente, quien ya se encuentra imbuido en un proceso político, en cierto sentido propio. Progresivamente estas dos profesoras jóvenes discípulas de Rivano, pero no rivanistas, no participarán ni de la perspectiva ni del tono de las críticas del grupo de los rivanistas (Sánchez, C. 1992, 166).

También hacia fines de los 60 y comienzo de los 70 se alejan de los grupos de “políticos militantes” de la Facultad, facciones que querían supeditar el estudio y la organización de la filosofía en la Universidad a las concepciones del pensamiento marxista. De hecho, a comienzos de los años 70 un grupo de profesores y alumnos, con el apoyo del decano Ramírez Necochea, hacen una propuesta de un nuevo plan de estudios para la Licenciatura en Filosofía, que respondía a los estrictos parámetros de una filosofía marxista (Sánchez, 1992, 168 y ss).

Lo que resulta interesante, desde la perspectiva de esta primera generación de mujeres profesionales de la filosofía y políticamente comprometidas, encarnadas en Patricia Bonzi y Eliana Dobry, es que la hostilidad que recogen Jaksic y Sánchez entre dos formas incompatibles de concebir la filosofía durante los años 60 y comienzos de los 70 no se dan en ellas. Estas nóveles profesoras, no tuvieron la necesidad de elegir entre el compromiso con la realidad

política y la vocación académica especializada (Jaksic, I. 1989, 108). No tuvieron tampoco, o no quisieron más bien, elegir entre ser profesoras “lectoras” y ser profesoras investigadoras y creativas, sino que abrieron un camino propio, importante también, para las futuras generaciones, sobre todo de mujeres.

Es innegable que como muchos de su generación vivieron de manera cada vez más intensa el compromiso político con un mundo de izquierda de fines de los 60 y comienzos de los 70. Eliana Dobry como militante del partido socialista y Patricia Bonzi que, aunque no militó, estuvo ligada también al socialismo. En este sentido, se trata de académicas que “se reconocen en las marcas políticas de las que la filosofía se hace cargo a partir de los años 50” (Sánchez, C. 1992, 598). De hecho, con la llegada de la dictadura ambas sufrieron de manera dramática la represión y vieron sus vidas personales y profesionales quebradas, por esta “catástrofe” como la llama Bonzi, siguiendo a Marchant. Es decir, ambas sufrieron las trágicas consecuencias que el compromiso político podía asumir a comienzo de los años '70, perdiendo sus trabajos, siendo perseguidas y reprimidas por la feroz dictadura de esos años.

Pero este compromiso no les restó vocación académica, ni búsqueda de la especialización y menos la realización de un camino académico propio. La ruptura profesional con Rivano en este punto puede ser clave. Ambas representaron visiones donde la Facultad y la filosofía no se sometían a la política partidaria, ni a la reducción de la pluralidad y la crítica filosófica. En este sentido, puede resultar clave la importancia de Giannini, sobre todo en la trayectoria de Bonzi. Hay que recordar que acompaña y apoya a Giannini en su proyecto de una nueva escuela de filosofía en la Sede Norte, un proyecto, que como ella misma ha declarado es una “iniciativa (que) nace en medio de la crisis y agitación institucional y política que en esa época vive la universidad” (Bonzi, P. 2013, 69). Se trata de un proyecto en cierto sentido libertario, que busca ampliar las posibilidades de la filosofía y salir de las imposiciones sectarias que la

limitan en ese momento, ya antes del golpe de estado, en la Facultad de Filosofía y Educación.

Liderado por Giannini, pero llevado adelante por un grupo de profesores en su mayoría jóvenes, surge la iniciativa de renovar el Departamento de Filosofía para transformar la docencia y la investigación. Si no hubiera sido por la dictadura, probablemente habría tenido una importante proyección a la hora de ampliar y diversificar la filosofía en la Universidad de Chile, siguiendo el proyecto, ya implícito en las discusiones de la reforma universitaria, de hacer de la Universidad de Chile una verdadera universidad nacional (*ibíd.*,70). Es, entonces, este Departamento de Filosofía de la Sede Santiago Norte el que emprende la tarea de hacer filosofía, primero en condiciones de crisis y luego bajo opresión (*ibíd.*, 72). En este proyecto innovador y completamente fuera de los sectarismos de la época, Bonzi es una parte fundamental, cooperando en la formación de algunas de las líneas de investigación más notables que ha producido ese grupo académico, como aquella que hace surgir junto a Ruiz y Cristi, acerca de la filosofía chilena.

Por otro lado, este camino propio de Dobry y Bonzi, también está marcado por una manera de comprender la labor profesional y un especial interés en la labor académica de profesoras formadoras. El carácter de formadoras, especialmente dedicadas a la docencia universitaria, resulta muy importante en el impacto que ellas tienen en las nuevas generaciones. Esto se inicia con la labor de estas mujeres como ayudantes en los años 60. Hay que recordar que como señala Sánchez, es justamente en los años 60 cuando “en el ámbito de los estudios filosóficos, la ayudantía llegó a adquirir un peso y una importancia que antes no tenía y ello porque ahora se podía ejercer de un modo más objetivo y menos comprometido con la autoridad del profesor del que se era ayudante” (Sánchez, C. 1992, 159). Se puede decir que en esta década los ayudantes se institucionalizan, se hacen un espacio y ganan una cierta autonomía. Ambas son parte de este proceso, el que las orienta y les permite desarrollar una vasta

experiencia primero como ayudantes, luego como profesoras. Muchas de sus ex estudiantes en distintos períodos, recuerdan la especial capacidad de estas mujeres en su trabajo de ayudantes y luego de profesoras.

En el caso de Bonzi esto tiene al menos dos períodos, ya que retoma su labor de profesora universitaria después de su exilio. Así, a partir de 1990 comienza un segundo período de formación de estudiantes e instala líneas de trabajo en el Departamento de Filosofía con cursos, seminarios de grado, investigaciones que resultan altamente habilitantes para los estudiantes en los ámbitos de filosofía francesa contemporánea, fenomenología y filosofía política contemporánea. Solo para recordar un punto donde Bonzi es completamente indispensable: el rescate y revitalización de la preocupación por la filosofía chilena, que Bonzi, siguiendo la línea de lo esbozado en la Sede Norte, pero ahora en los años 90, desarrolla en vistas a recuperar y dar a conocer figuras emblemáticas del Departamento de Filosofía como: Luis Oyarzún, Jorge Millas, Bogwml Jasnovski, Felix Schwartzmann, presenta estos autores a las nuevas generaciones. Justamente algunos de *sus* grandes maestros.

Esto nos lleva a otra dicotomía que las figuras de Bonzi y Dobry, sobre todo instaladas en esa primera etapa de la institucionalización de la filosofía de mujeres en Chile en los años 60, nos pueden ayudar a desbaratar. Para algunos habría una cierta incompatibilidad entre el quehacer académico de formación de nuevas generaciones como profesor y la labor del filósofo puro, o investigador creativo. Sin duda tanto Dobry como Bonzi ejercieron temprana y decididamente la docencia universitaria, pero eso no las convierte en meras profesoras de filosofía, o “repetidoras” de los pensamientos de otros y no filósofas. Podemos rescatar aquí la oposición que fijarían ya a fines de los 70 la polémica entre Barceló y Giannini acerca de la existencia o inexistencia de la filosofía en Chile. Según Barceló en Chile no habría verdaderos filósofos, ya que no hay una verdadera tradición filosófica. Para Giannini en cambio la

filosofía no es solo un conjunto de autores clásicos, sino más bien una conversación viva, un ejercicio, basando en nuestra experiencia y nuestra vida con ellos, que por supuesto va inserta en una o mejor en unas tradiciones desde las que se conversa⁹. Desde la perspectiva de Barceló que sería la predominante en los filósofos chilenos los años 70 y 80 en Chile, es posible preguntarse como hace la misma Sánchez: “¿No será que la historia de la filosofía, tal como la aprendemos, nos obliga a mantenernos en el plano de la docencia, imposibilitándonos para la creación?” (*ibíd.*, 190).

La verdad es que en el caso de Bonzi y Dobry, resulta evidente que su creatividad y su capacidad de abrir nuevos pensamientos y preguntas es indesligable de su labor formadora como profesoras de generaciones, profesoras formadoras y lectoras, pero no repetidoras. La introducción de nuevos autores y temas a la discusión nacional y el pensamiento propio desde esas conquistas, son cuestiones que involucran necesariamente creatividad y altas cuotas de investigación de primera línea. Ejemplo de ello, en el caso de Bonzi, es la incorporación entre sus lecturas de los todavía desconocidos escritos de Hannah Arendt, de cuya introducción a Chile es responsable junto con Cristina Hurtado (*ibíd.*, 598). En la misma línea, está la introducción del pensamiento de Emanuel Levinas en Chile que también es obra en gran medida de Bonzi a la vuelta de su exilio en Francia. En definitiva, como plantea Fuentes:

La trayectoria intelectual y vital de Bonzi marcaron en ella un itinerario filosófico propio: de ser una experta en el pensamiento moderno y en autores posthegelianos ligados a la lógica, como Bradley y Joachim, deriva prontamente hacia un interés cada vez mayor hacia el patrimonio intelectual chileno y al examen del presente político del país, más tarde y ya una vez en Francia se

⁹ Para ver una referencia a la polémica: Sánchez, C. 1992, 143 y ss. Para consultar los textos originales de la polémica Giannini-Barceló: Friz, C. 2011.

interesa por el pensamiento francés contemporáneo probablemente encontrando en los pensamientos de Arendt y Lévinas, desde la política una, y la ética el otro, respuestas para sus propias paradojas y utopías intelectuales y personales. ¿Qué paradojas? La violencia, la indiferencia política, el totalitarismo, la dictadura, el exilio, la exclusión. ¿Qué utopías? El privilegio del otro, la fraternidad, la libertad. Su ejercicio filosófico tiene que ver con buscar en los autores que estudia respuestas a sus propias preguntas y en formar para que otros encuentren también en ese diálogo las suyas. Esa autonomía intelectual es su principal legado¹⁰.

En el caso de Dobry, desgraciadamente su prematura muerte nos impidió conocer los futuros desarrollos de sus temas e investigaciones. Ligada hasta el final al estudio y la lectura rigurosa, cabe preguntarse qué interesantes caminos habría tomado su pensamiento y obra, si hubiera tenido el tiempo de desarrollarlos.

Lo interesante, a nuestro juicio es que ambas figuras, quizás por su excepcionalidad, quizás porque presentan un perfil diferente que habría que estudiar a fondo en tanto filósofas, nos abren la posibilidad de pensar ligadas la profesionalización y el compromiso social y político. En este sentido, coincidieron en ellas la enseñanza y formación de nuevas generaciones con la investigación y creatividad filosóficas. Partes de una vocación integral que reúne orgánicamente aspectos de una pasión y un trabajo filosófico, poco conocido aún para nosotras y nosotros, que somos, de alguna manera, inevitables aspirantes a su herencia.

¹⁰ Entrevista a Juan José Fuentes, alumno y luego ayudante y colaborador de Patricia Bonzi. Hoy profesor del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Bibliografía

- Bonzi, Patricia. 2013. El lenguaje de la Filosofía en tiempos de opresión. *Revista La Cañada. Pensamiento filosófico chileno*, 4: 67-79. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4541240>
- Bonzi, Patricia. 2019. Entrevista sobre su trayectoria académica durante los años 60'. Santiago de Chile, 29 de enero de 2019.
- Bulo, Valentina. 2013. Nosotros y nosotras: filosofía hecha por mujeres en Chile. *Paralaje. Revista de Filosofía*, 10: 74-82. Disponible en: <http://www.paralaje.cl/wp-content/uploads/2014/10/5-BULO-10-ENSAYOS-276-942-3-PB.pdf>
- Cordua, Carla. 1969. *Mundo, hombre, historia. De la filosofía moderna a la contemporánea*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Dobry, Eliana; Humberto Giannini y Manuel Vallejos. 1958. Exposición Moderna de la Lógica Formal. *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago, nº 112, año 116, series 4, oct-dic.
- Fuentes, Juan José. 2019. Entrevista sobre el legado de Patricia Bonzi. Santiago de Chile, 7 de febrero 2019.
- Friz, Cristóbal (ed.). 2011. [Giannini/Barceló. El debate sobre la filosofía latinoamericana](#). *Revista La Cañada. Pensamiento filosófico chileno*, 2: 219-267.
- Guerín, Sara. 1928. *La mujer y las escuelas universitarias*. Santiago: Editorial Litografía.
- Jaksic, Iván. 1989. *Academic Rebels in Chile: The Role of Philosophy in Higher Education and Politics*. New York: State University of New York Press.
- Letelier, Valentín. 1895. La instrucción de la mujer. En *La crisis de la cultura*. Santiago: Imprenta Encuadernación Barcelona.
- Mellafe, R. Rolando y María Teresa González. 2007. *El instituto Pedagógico de la Universidad de Chile (1889-1981)*. Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Rodríguez, Juan. 2015. Juan Rivano, el maestro exiliado de la filosofía chilena. *El Mercurio*, domingo 15 de mayo de 2015. Disponible en: <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=251965>
- Ruiz Schneider, Carlos. 2006. Notas sobre Valentín Letelier y la fundación de Instituto pedagógico. *Anales de la Universidad de Chile*, Santiago, Séptima Serie, 4: 91-102.
- Sánchez, Cecilia. 1992. *Una disciplina a la distancia. Institucionalización*

- universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago: CERC.
- Sánchez Manríquez, Karin. 2006. El ingreso de la mujer chilena a la Universidad y los cambios en la costumbre por medio de la ley 1872-1877. *Historia*. Santiago, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, nº 39, vol. 2, julio-diciembre, 497-529.
- Santos Herceg, José. 2012. Uniforme, eurocéntrica y conservadora. Un perfil de la enseñanza Universitaria de la filosofía en Chile. *Cuadernos de Pensamiento Latinoamericano*, Valparaíso, UPLA, 19: 92-135.
- Sarmiento, Domingo F. 1849. *La educación popular*. Santiago: Imprenta Julio Belin y Cía. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/de-la-educacion-popular--0/>

Filosofía sin llorar. Algunas constataciones sobre ser filósofa en Chile¹

**Philosophy without crying.
Some findings about being a woman philosopher in Chile**

Lorena Zuchel Lovera²

Resumen

A partir de los atributos de género que se presentan en un estudio sobre la investigación en filosofía en Chile, de los relatos de algunas filósofas chilenas, y de un análisis de textos filosóficos sobre el lugar de la mujer en la filosofía, se realizará una problematización de las ideas de ausencia e invisibilización que allí se manifiestan. Con todo, se expondrá la posibilidad de una "filosofía otra", o de lo que se pudiera llamar una antifilosofía, desde esas mismas categorías.

Palabras clave: Filosofía; Mujeres; Chile; Invisibilidad; Antifilosofía.

Abstract

From the attributes of gender that are presented in a study on research in philosophy in Chile, the stories of some Chilean philosophers and an analysis of philosophical texts on the place of women in philosophy, a problematization will be made of the ideas of absence and invisibility that are manifested there. However, the possibility of an "other philosophy", or what could be called an antiphilosophy, from those same categories will be exposed.

Keywords: Philosophy; Woman; Chile; Invisibility; Anti-philosophy.

¹ Una primera versión de este artículo fue presentada en las Segunda Jornada de Filosofía Latinoamericana "Sergio Vuskovic Rojo" del 2 de octubre de 2013, en la Universidad de Playa Ancha, con el título de "Filosofía sin llorar".

² Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso, Chile. Doctora en Filosofía por la Universidad de Deusto, España. Licencia en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado, Chile. Contacto: <lzuchel@gmail.com>

Es la meditación masculina la única aprovechada hasta ahora en la labor filosófica.

Francisco Romero, "La mujer en la filosofía".

Cuando se cumplieron treinta años del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, Fondecyt, del Gobierno de Chile (año 2012), el profesor José Santos presentó un estudio sobre la investigación filosófica en Chile en un artículo titulado "Treinta años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de un patrón investigativo" (Santos, J. 2012a). En él, Santos nos muestra qué, cuánto y a quiénes se ha beneficiado con dicho fondo; pero sobre todo, nos invita a reflexionar críticamente sobre distintos asuntos que subyacen a la elección de los candidatos y las distintas temáticas. En este artículo se discutirá sobre un atributo en particular: la cuestión de género, desde la constatación de la ausencia de mujeres en la academia filosófica chilena, y de la posibilidad de una situación problemática entre mujer y filosofía.

En el apartado 3.2 del texto citado, luego de haber mostrado que en comparación a la totalidad de las adjudicaciones de Fondecyt las investigaciones en filosofía son parte de una minoría (solo 243 investigaciones adjudicadas de un total de 10.809 proyectos, al año 2011), y que esa minoría es verdaderamente mínima si consideramos que hay reincidencia en esas adjudicaciones, pues solo 90 investigadores han sido beneficiados. Santos trata las cualidades de esas minorías mínimas, y devela, entre otros, que este pequeño grupo es primordialmente masculino. Y es que de los 243 proyectos adjudicados en esos treinta años, solo 32 investigaciones fueron lideradas por mujeres; que no escapan tampoco a la reincidencia, por lo tanto el número es aún menor, solo 15. En resumen: 75 hombres y 15 mujeres se adjudicaron, en Chile, este importante fondo de investigación; lo que en porcentaje las mujeres representan el 16,7 % del universo.

Si bien la “baja productividad” en investigación filosófica de las mujeres en Chile se pudiera explicar desde una estructura “sexista” de la cultura iberoamericana (Fornet Betancourt, R. 2009, 13), que normaliza la situación “sujeto/tema” de la filosofía (siendo el sujeto/tema filosófico lo masculino), entre otros campos, es menester considerar que en el ámbito de la investigación filosófica chilena pasa una cuestión que exacerba la masculinización en esta disciplina. Me refiero a una interesante constatación que incorpora Valentina Buló (2013) en su escrito “Nosotros y nosotras: filosofía hecha por mujeres en Chile”. Pues si bien se pueda argüir que la anomalía se debe a la poca cantidad de mujeres que postula a Fondecyt, los datos que nos invita a revisar Buló son claros: En el año 2013, 47,7% de los proyectos postulados al Fondecyt Regular por mujeres fue adjudicado; en cambio en Filosofía, solo un 22,2 % de las filósofas que postularon fueron beneficiadas. No solo eso, como comenta Buló, “si miramos con atención las bases de datos publicadas por Fondecyt vemos claramente que Filosofía es con distancia la disciplina más masculina de todas, superando a las que cotidianamente pensamos como ‘de varones’, como lo son algunas ingenierías” (Buló, V. 2013, 80)³.

En la introducción a su artículo, José Santos habla del Fondecyt como aquel organismo que no solo ha financiado la mayoría de las investigaciones de nuestro país, sino que también ha perfilado

³ Es justo decir que los datos considerados fueron los de 2013, pero que si bien se mantiene la disparidad en los resultados, la brecha ha disminuido desde entonces hasta la fecha. Asimismo se debe reconocer que ha ido dejando ese perfil de “la más masculina”, desde esa lectura cuantitativa. Con todo, habrá que esperar por lo menos una década para volver a evaluar y corroborar si se trata de una cuestión regular o una dificultad en evidente disminución. Ahora bien, esta constatación delata otro problema, y es que si bien hay mujeres doctoradas en filosofía en Chile que pudieran pertenecer a esta elite, o aumente, según sea el caso evidenciable, no cambia el hecho de que esa elite deba ajustarse a ciertos cánones que tradicionalmente han sido impuesto por varones. Esta cuestión es tan problemática por lo que la revisaremos más adelante, pues se produciría una escisión entre filósofas y su realidad.

la investigación en Chile, entregando las pautas de lo que se puede hacer y omitir en las investigaciones. A lo que a aquí respecta, se quisiera refrendar esta hipótesis de Santos, y hablar de ella desde aquella “omisión” que alienta Fondecyt –aunque no solo él–, haciendo lectura de dos posibles constataciones.

Carla Cordua y una primera constatación: omitiendo el llanto

En el escrito de Cecilia Sánchez sobre el ingreso de las mujeres en la filosofía chilena, en *Mujeres chilenas, fragmento de una historia*, se puede encontrar una alusión a una entrevista a la filósofa chilena Carla Cordua, en la que esta presenta la dificultad de ejercitar la profesión filosófica en territorio que “es exclusivo de los hombres” (Sánchez, C. 2008, 355). Con seguridad muchos estudiosos de la filosofía se han encontrado con textos de Cordua y saben lo importante que ha sido su carrera para la profesionalización de la filosofía en Chile. Se trata de esas pocas mujeres de la “élite” –que menciona Santos en su artículo–, unas de las “mejores conocedoras de la filosofía europea en América Latina” (Fornet-Betancourt, R. 2009, 159) –destaca Raúl Fornet Betancourt en *Mujeres y filosofía en el pensamiento Iberoamericano*–, miembro de la Academia Chilena de la Lengua, desde el año 2000, y además ha sido homenajeada con el Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales año 2011. Al recibir este último, Cordua lo dedica a “las mujeres que estudian, investigan, meditan, critican y sobre todo enseñan las humanidades en Chile [e insiste] son muchas, pero tienen la extraña virtud o defecto de ser invisibles” (Universidad de Chile, 2012).

Invisibilidad, ya sea virtud o defecto –claramente en sentido irónico– viene a reafirmar la tesis de Santos sobre la “omisión” en los catastros de académicos chilenos, pero también viene a poner sobre la palestra otro problema que va de la mano con los resultados del Fondecyt; y es que –según Cordua– entre los problemas que afectan a una mujer que estudia y ejerce profesionalmente la filosofía, se

encuentren la dificultad para obtener un puesto de trabajo, a la que se añade la de ser aislada por su grupo de colegas y la de efectuar una labor que no interesa a nadie (Sánchez, C. 2008, 356); Esto es lo que Cordua llama invisibilidad; “El trabajo de una mujer en esta profesión será, en general, invisible” (*ibíd.*) –reitera en aquella entrevista.

Dolorosas parecen esas constataciones, y ya sea por rabia o por tristeza, justo parecería soltar alguna lágrima. Pero Cordua es clara con respecto a ese punto: no se debe llorar. Y lo indica parafraseando a Spinoza: “ni llorar ni reír mas comprender” (Sánchez, C. 2008, 356). No se debe llorar porque el hecho de que cueste encontrar trabajo, de que una vez conseguido sean aisladas por sus colegas, y de que lo que digan no le interese a nadie, no son razones suficientes para adoptar una posición ideológica o emocional, porque, por lo demás, es natural que así sea, se trataría de su – comenta– “condición natural” (*ibíd.*).

Podríamos desde aquí reprochar a Cordua mostrando la contradicción entre los pensamientos crítico y naturalista que parece sostener⁴; sin embargo, se puede pensar que lo que está ocurriendo es la puesta en escena de una problematización o dificultad que Sánchez postula en el artículo comentado, a saber: la dificultad que se le presenta a la mujer-filósofa para decidir entre supuestas dos posibilidades: llorar, aunque con esto se mantenga una versión emocional o sentimental de lo femenino, o endurecernos, para mostrar que la dicotomía (hombre-mujer, logos-doxa, por ejemplo) es errónea. En el caso de Cordua, pareciera que opta por la segunda, omitiendo el llanto y confrontando lejos del dolor de sus heridas, los grandes temas del “universo”.

⁴ Sobre la naturalización del escenario filosófico recomiendo: Santos, J. 2012b.

Cecilia Sánchez y una segunda constatación: filosofar desde las marcas

En el artículo ya citado sobre el ingreso de las mujeres chilenas en la filosofía, de Cecilia Sánchez la filósofa nos relata su experiencia. Ella se refiere a su trabajo de escritura, y nos habla del episodio en el que publica su primer libro:

el momento preciso en que comprendí que había ingresado en un terreno masculino fue con ocasión de la publicación de mi primer libro, *Una disciplina de la distancia* (1992). A modo de una ruidosa confesión de esas que no se acostumbran en filosofía, puedo decir que en ese momento experimenté la indiferencia con la que se recibe usualmente el trabajo intelectual de una mujer, además de constatar de cerca el juego de poder y el tono usado por el discurso que concita aprobación. A su vez, comprendí cuán comprometido se encuentra este saber con un arjé, suerte de padre cuya voz única propicia un saber carente de marcas, asexuado e intemporal (Sánchez, C. 2008, 361).

A propósito de marcas, Sánchez refresca la metáfora hegeliana de las heridas en su trabajo “Género y filosofía. La irreductibilidad de las cicatrices” (1999), mostrando la debilidad del argumento hegeliano, que pretende elevar la absolución de conflictos racionales a tal estatus que haría desaparecer toda marca o cicatriz tras la reasunción del Espíritu en sí mismo. Empero, ¿qué pasa con las heridas del género? Allí el Espíritu es ciego, comenta Sánchez, pues lo que acontece es como una *trizadura*, que, como el refrán, “habla por la herida” (*ibíd.*); es decir, es imposible no tener cicatrices, no quedar con alguna marca, aunque no se vean, aunque tengan que ocultarlas. De ahí que los vendajes con los que las mujeres tratan su sanación son significativos para la enunciación, pues configuran un hablar *pulsante*. En efecto, no se trata de

cualquier marca o cicatriz, se trata de una que permite mantenerse *en ella*.

Por esto, se ha hecho necesario para esta autora exhibir – como lo ha descrito en otro artículo– la *escena*, en la que el discurso filosófico, y el académico, en general, se re-viste extrañamente, para ocultar nada más ni nada menos que al cuerpo; sobre esto dice:

En la esfera de los saberes llamados humanos, en donde cabe incluir la filosofía, muchas mujeres comparecen bajo el disfraz abstracto de lo humano. El disfraz de los saberes femeninos, en cambio, apela a cuerpos rehechos que admiten los residuos de lo doméstico y los pliegues de múltiples deseos y temores que los espacios de la palabra pública por lo general excluyen por superfluos e inútiles (Sánchez, C. 2005, 361).

Por tanto, es voluntad de la autora mantenerse en el escenario filosófico, tratando de evitar aquellos espacios de no poder, escenarios anónimos e invisibles asignados tradicionalmente a las mujeres, pero queriendo evitar los discursos asexuados, como también aquellas lecturas del género que se mantienen prisioneras a naturalizaciones o a la oposición metafísica que asigna lo femenino a los sensible y lo masculino a lo inteligible (*ibíd.*, 362).

Bajo un escenario de cuerpo escindido, cercenado, paradójico, las escenas del saber, y de la palabra, más allá que de la sola filosofía, circulan, para Sánchez, al menos, por dos bifurcaciones:

O bien actúa *vampíricamente* como lo hace el Hombre, especialmente en la esfera de la ciencia y la tecnología, intentando recuperar mediante una *racionalidad fantasmática* una *integridad perdida* para mantenerse a distancia de la muerte con los consiguientes sometimientos. O bien acepta habitar en el *corte cicatricial* señalado por los *velos y vendas* de la energía femenina. Bajo esta última posibilidad, se puede establecer un *modus vivendi* o negociación política sin fin con esa trizadura, con conflictos irresueltos ya entre géneros y/o con el Hombre. Este saber es el

hablar de la herida que teje, al modo de Penélope, componiendo y desarmando remiendos provisorios (Sánchez, C. 2005, 131).

Desde aquí, una primera aproximación a lo que llamaremos filosofar paradójico; una filosofía de las pulsaciones de Sánchez, claramente, una antifilosofía.

Algunas otras constataciones

Tener que escribir un ensayo sobre mujer y filosofía en Chile no se hace fácil cuando una está tratando de hacer eso: enseñar filosofía o filosofar, en Chile. Hay mucho pudor, por supuesto. Es decir, es más fácil hablar sobre otros, en abstracto o en neutro, que irrumpir con un “en primera persona”. Es como meterse “bajo las patas de los caballos”. En las Jornadas Sergio Vuskovic del 2013 hice ese “ensayo” por primera vez, y en aquella ocasión les comentaba a los oyentes que en esos días estaba preparando clases de filosofía, y dándole vuelta a una cuestión que me había dicho un estudiante hacía poco: “esta era la primera vez que tenía de profesora a una mujer en sus cursos de filosofía”. Y entonces le pregunté al resto si habían leído a alguna filósofa alguna vez, y me respondieron que no. Y en qué harían sus tesis –continué–, y empezaron a reproducir como una cantinela aquellos apellidos foráneos de filósofos que menciona Santos en su trabajo sobre el Fondecyt⁵.

Ahora bien, ¿es normal que sea así? ¿Es “natural” que así sea? –insistiendo en lo de Cordua.

Una de las constataciones a esta altura más famosa sobre la normalización de la filosofía en Chile viene de la pluma de Francisco

⁵ Ahora, yo misma hago ese ejercicio de preguntarme por aquellas filósofas que conocí en mis estudios de pregrado, en Chile, y la respuesta es la misma de este estudiante.

Romero⁶. Romero, entre otras cosas, escribe una conferencia titulada “La mujer en la filosofía”, a fines de 1945⁷, en la que trata de explicar por qué no ha habido mujeres en la filosofía universal, o europeo occidental (de ahí se explicaría por qué no se lee a filósofas en una universidad chilena, por ejemplo), y cuán significativo sería el ingreso de estas para la disciplina. ¿De qué manera encuentra “significativa” la paridad de género en la filosofía? ¿A qué se refiere con “significativo”? Veamos. Romero empieza su texto por lo que él mismo considera lo más desagradable, a saber, los enemigos de las mujeres en lectura de Schopenhauer y Weininger, para continuar con estudiosos sobre la mujer en la filosofía, y sus teorías sobre la “complementariedad” de los dos sexos, en textos de Simmel y Bergmann. Finaliza con García Morente y Stuart Mill, y una lectura de “reciprocidad” con la mujer, debido a su capacidad y potencialidad creadora que vendría a beneficiar la historia.

Con todo, el primer aporte que realiza para comprender el rol de la mujer en la filosofía es la que manifiesta a través de Simmel, destacando de sus escritos la gran destreza con la que habla de la mujer, a quien procura entender. Con Simmel, Romero reflexiona sobre el paradigma masculino que subyace a la filosofía, y a la cultura, en general, y plantea la necesidad de “entender” a la mujer desde su propio ser, que, según Simmel, es independiente en sí mismo, pues no necesita nada más que a ella misma para existir (como sí sucedería con el hombre, que busca en la praxis su proyección). En efecto, a las mujeres les bastaría incluso reclinarsse sobre ellas mismas para hallar la verdad en cada instante –insiste. Se trataría, entonces, de una identidad cerrada en la mujer, con todo lo que ello significa; en

⁶ Según el profesor José Santos el concepto fue estrenado, al parecer, en un homenaje de Romero a García Morente del año 1934, en Buenos Aires. (Santos, J. 2010, 108).

⁷ O quizá a principio de 1946, según el editor del texto, Juan Carlos Torchia Estrada (1997, 171).

cambio en el hombre, encontraríamos una identidad abierta, creadora, por de pronto de la Historia.

Se puede ver en este texto que las ideas mencionadas acomodan a Romero, y es así en cuanto muestran la necesidad de considerar a la mujer como un ser fundamental para la construcción de un mundo en equilibrio, cuestión que él mismo apoya en el texto, empero desde la hipótesis de su propia antropología filosófica, a saber: la coexistencia de dos principios de distinto orden en el ser de lo humano: uno natural y otro espiritual (Torchia Estrada, J. C. 1997, 194). Para Romero, en la mujer estos dos principios se dan en armonía, pues individuo (el natural) y persona (el espiritual) no estarían en guerra, no estarían en tensión, o por lo menos –indica– convirían pacíficamente. En cambio en el varón,

el individuo y la persona, el foco natural y el espiritual, si no de continuo, en muchos casos viven en arisca separación y aun en agria discordia. Unas veces triunfa y se impone uno, otras veces el otro, y nunca la victoria ocurre sin desgarramiento, sin las protestas de la parte derrotada. De aquí la dualidad de la conducta masculina, el tejer y destejer de la vida del hombre, y aun, acaso, la marcha a saltos de la historia, que ha sido toda ella hasta ahora la historia del sexo viril (*ibíd.*, 196).

Desde aquí se podría entender lo que sería para Romero una antropología primera que distingue los géneros, e incluso explicar la pervivencia de la producción cultural como exclusivamente masculina. Insisto en el tema de la naturalidad, pues, si bien Romero exhorta constatando las diferencias, desestima la posibilidad de un futuro otro. Esto se puede ver en sus comentarios del mismo artículo sobre los escritos de García Morente. Ya que si bien se podría pensar que dada la concepción que tiene de la mujer, y que corrobora con Simmel, la filosofía podría lograr un estado más sublime con un mayor protagonismo femenino, esta corrección del *statu quo* no la considera ni posible ni deseable (*ibíd.*, 202), porque la filosofía sería

para él naturalmente masculina, dada la objetividad que los caracterizaría, *realizante* más en la formas que en la vida (al contrario de la mujer). De ahí que crea que, de producirse un escenario más “equilibrado”, esto no ocurriría porque las mujeres puedan fortalecer la disciplina dando de sí lo que el varón no ha hecho, sino que es la Filosofía la que las alcanzaría. Comenta:

no es que la mujer llegue a aproximarse laboriosamente a la filosofía por un reflexivo designio de intervenir en ella –como parece sugerir García Morente–, sino que la filosofía, tras una crisis que es la crisis de la unilateral masculinidad filosófica de los siglos XVII y XVIII, parece acercarse a la mujer, al abrirse generosamente a todo lo humano, al ensayar una integral utilización de todo el espíritu, y un aprovechamiento, por lo tanto, de aquellas aptitudes o capacidades en que coinciden el varón y la mujer o en que la mujer tiene la primacía” (*ibíd.*, 207).

En Romero, la filosofía podría abrir senda a las mujeres como no lo había hecho antes, pero sin dilatarse, eso sí, hacia un espectro *sujeto/tema* propio de la corriente europea occidental que hemos heredado. Con todo, Romero asigna un papel compensatorio a la mujer en el marco de la tradición cultural, pues integrarla a la cultura sería un aporte de *reposo* y *equilibrio* como su esencia comportaría. Eso lo podemos ver –según arguye– con el Romanticismo, movimiento que describe como corrector del paradigma masculino, paradigma intelectualista y racionalista (*ibíd.*, 205-206) que –aventura– en su estado de “solterones” (sic), los hombres lo concibieron en espacios absolutamente masculinos. Los románticos, en cambio, introducen elementos espirituales, como el sentimiento, la emoción, la afectividad, el calor vital, entre otros que él no duda en proponer como “el desquite de la feminidad” (*ibíd.*, 206). En efecto, no dudemos en considerar este ejemplo como una importante apertura de su tesis: que los filósofos son los que crean las condiciones para el ingreso de las mujeres a la filosofía.

Es normal o natural que sea masculina la labor filosófica, según Romero, y eso también queda escrito en otro texto de mediados del siglo XX donde declara que en Latinoamérica se ha llegado a un estado de normalización filosófica (Romero, F. 1952). Se trataría de una etapa propicia, según su texto; es decir, un momento en que se ha alcanzado una madurez intelectual tal que la pone a la altura de las grandes naciones filosóficas europeas. Desde ahí, la filosofía sería una actividad ordinaria de la vida cultural latinoamericana. Y los filósofos latinoamericanos, solo “hombres”, serían reconocidos como “patriarcas” y como “fundadores” de nuestra filosofía (Silva, M. 2009).

Que esta situación (entre otras que se naturalizan con la declaración de Romero) sea “normal”, muestra claramente, y en palabras de Fernet Betancourt, la “relación difícil entre mujer y filosofía [...] y que lamentablemente no termina con ‘la generación de los patriarcas y de los fundadores’” (Fernet-Betancourt, R. 2009, 47). E insiste Fernet Betancourt, delatando el mismo hecho con la generación de los forjadores, según la periodización de Francisco Miró Quesada, que lamentablemente continúa hasta los filósofos de la liberación, ya en la década de los 70, y que, –a excepción de Dussel que trabaja sobre la liberación de la mujer, pero sin ella, y como objeto silente– podríamos decir que mantienen a la mujer absolutamente invisibilizada.

Cordova y Sánchez son claros ejemplos de estas filósofas invisibilizadas; ambas reconocen las hostilidades del medio filosófico, y eso las hermana; ambas tienen heridas, las reconocen; la primera decide no llorar y acoger una actitud reparadora, ocultar las marcas con *vestimentas* que permitan llevarlas al olvido, trascenderlas; la segunda, no las quiere olvidar, porque sabe que no puede; así lo dice con palabras de Bataille “hay que aprender a vivir en compañía de la muerte”. El sufrimiento, o los síntomas, al que refiere Sánchez en variadas ocasiones, son necesarios para saber de qué va la vida; ocultarlas no detiene la enfermedad; la herida continúa y empeora;

de ahí que “hablar por la herida” devela el hecho de la imposibilidad de la sanación (de esa herida), pero al mismo tiempo el impulso desafiante de sacar la infección y detener su propagación.

He aquí la cuestión paradójica de una filosofía otra, de un hablar pulsante; abierta siempre a nuevas definiciones, y por lo tanto a ser filosofía desgarrada; a reinventar conceptos, preguntas, palabras sexuadas. La plasticidad que requiere esta nueva acción parece riesgosa, ¿Cómo el cuestionar la definición nos pone adentro de ella misma? Y es que de eso se trata, de no estar dentro, o más bien, de que no haya “dentros”, de que no haya “centros duros” o esencias eternas. Pues bien, la “difícil” filosofía que inaugura la “difícil relación” entre mujer y filosofía, es tan significativa para la mujer como para la filosofía, propone nuevos condicionantes e imágenes a los que no se acostumbra tradicionalmente en esta disciplina.

Así es como el ingreso de la mujer a la universidad, a la investigación, a la cultura y a lo público, en general, en algunos aspectos ha venido irrumpiendo la escena dominante que atribuye una normalizada imagen femenina (de cuerpo, de reproductora, de maternal, de complemento) a la mujer, y de lo humano al hombre; y ha permitido ir ampliando, aunque con dificultades ya que violentamente, el sujeto/tema de la disciplina, que como destaca con el arte, Nelly Richard, debe ser capaz de desestructurar críticamente los ideogramas del poder que configuran la trama de la cultura, disentir de las identificaciones hegemónicas “del sentido único, de los discursos y de las identidades regimentadas, de las racionalidades ortodoxas, de las consignas programáticas, de las representaciones unívocas, de los dogmas autoritarios” (Richard, N. 2008, 344). En este artículo de Richard –del mismo libro de Sonia Montecino antes citado–, se exhiben aquellas transgresiones a las que nos hemos referido, desde distintos trabajos de mujeres artistas que fueron capaces de contravenir espacios masculinizados en uno de los momentos más paradigmáticos del falocentrismo en Chile (La

dictadura de 1973). El ensayo⁸ de nuevos escenarios sin duda abre espacios de deconstrucción de los repertorios que acá hemos constatado.

Una filosofía otra

En el libro sobre la mujer y la filosofía, de Raúl Fornet Betancourt, el cubano-alemán no solo teoriza la relación difícil que se ha arriesgado, sino que expone algunos antecedentes de filósofas iberoamericanas (entre ellas Carla Cordua y Cecilia Sánchez) para delatar el patriarcado que las invisibiliza; a su vez presenta la necesidad de comenzar de nuevo, de refundar la filosofía, desde las mujeres. No obstante, siguiendo a Victoria Ocampo, Fornet Betancourt se indica a sí mismo como un “testigo sospechoso” (Ocampo, V. 1935); y no queriendo seguir con el “monólogo masculino” –que pudimos ver en Romero, por ejemplo– insinúa que la más apropiada manera de trocar la realidad pudiera ser la del silencio. Prosigue con esta intención, ya no hablando él, sino mostrando, como “un primer paso de interrupción discursiva en vistas a su enmienda” (Fornet Betancourt, R. 2009, 10), o quizá al perdón, con su auto indicación como “culpable”. Luego de ello, prosigue con la voz sonora de mujeres en la filosofía.

Mas no basta con eso. El 2018 ha sido un año feminista en Chile, y no cabe duda de que pasará a la historia como el año en el que no solo se logró mostrar y molestar con temáticas y conceptos sobre diferencias sexuales y violencias estructurales, sino que se sacaron a la calle y se mostraron en diversos espacios, rostros y cuerpos sostenidamente negados. No bastó solo con la palabra.

No solo fue un año que permitió levantar diversas teorías feministas (cosa buena para el feminismo), voces y textos de mujeres,

⁸ Elijo esta palabra por la provocación que significa tirar líneas sobre una idea no acabada, que se mantiene en construcción de-constructiva a la espera de algo *siempre* más complejo.

sino que se logró levantar cuerpos, heridos, marcados, invisibilizados; destapar cicatrices y mostrarlas, dejarlas sangrar en público, airearlas, como muestra ya de una propuesta nueva, no acostumbrada en Chile (y no solo allí), que abrió la dicotomía clásica (hombre/mujer; masculino/femenino), hacia otras más complejas formas de entender la diferencia sexual. Esto nos saca de cierta manera de la temática sobre las “filósofas” y trastoca con una nueva pregunta sobre la posibilidad de reconocimientos de otras marcas existentes más allá de las producidas por el binarismo de los sexos. Nos interroga por lo que comprendemos por reconocimiento, y sobre las posibilidades de plantearnos más allá de toda pregunta y experiencia. Esta praxis histórica que debiera ser motor de toda filosofía hoy se muestra como una propuesta antifilosófica. Es de esperar, pronto, que la desarticulación, permitirnos la apertura verdadera, sea lo propio de una filosofía otra que venga.

Bibliografía

- Bulo, Valentina. 2013. Nosotros y nosotras: filosofía hecha por mujeres en Chile. *Paralaje. Revista de Filosofía*, 10: 74-82
- Fornet Betancourt, Raúl. 2009. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*. Barcelona: Anthropos.
- Ocampo, Victoria. 1935. La mujer y su expresión. *Revista Sur*, 11: 25-40.
- Richard, Nelly. 2008. Artistas mujeres bajo la dictadura militar en Chile: fugas de identidad y disidencias de códigos. En *Mujeres Chilenas. Fragmentos de una historia*, compilado por Sonia Montecino, 343-352. Santiago de Chile: Catalonia.
- Romero, Francisco. 1952. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- Sánchez, Cecilia. 1999. Género y filosofía. La irreductibilidad de las cicatrices. En *Género y Epistemología. Mujeres y disciplinas*, compilado por Sonia Montecino y Alexandra Obach, 79-86. Santiago de Chile: LOM / Programa Interdisciplinario de Estudios de Género del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.
- Sánchez, Cecilia. 2008. Ingreso de las mujeres chilenas en la filosofía. Problemas de visibilidad y de estilos. En *Mujeres Chilenas. Fragmentos de una historia*, compilado por Sonia Montecino, 353-366. Santiago de

Chile: Catalonia.

- Sánchez, Cecilia. 2005. *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Santiago de Chile: Universidad Arcis / Editorial Cuarto propio.
- Santos, José. 2012a. Treinta años de filosofía-FONDECYT T. Construcción de una elite e instalación de un patrón investigativo. *Revista La Cañada. Pensamiento filosófico chileno*, 3: 76-116.
- Santos, José. 2012b. Uniforme, eurocéntrica y conservadora. Un perfil de la enseñanza universitaria de la filosofía en Chile. *Cuaderno de Pensamiento Latinoamericano*, 19: 92-135.
- Santos, José. 2010. *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Silva, Matías. 2009. Normalización de la filosofía en Chile. Un camino de clausura disciplinar. *Universum*, 24/2: 172-191.
- Torchia Estrada, Juan Carlos. 1997. La mujer en la filosofía: Un texto inédito de Francisco Romero. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana), 14: 171-189.

Otros Recursos:

- Concurso Nacional de Proyectos Fondecyt Regular 2013. Disponible en: <http://www.conicyt.cl/fondecyt/files/2012/10/Proyectos-y-recursos-totales-asignados-por-Disciplina-y-Sexo-Regular-20131.pdf>.
- Universidad de Chile (2012). “Premios nacionales 2011 destacan crucial aporte de la U de Chile en su formación”. Disponible en: <https://www.uchile.cl/noticias/78546/premios-nacionales-destacan-aporte-de-la-u-de-chile-en-su-formacion>.

Insistencias feministas en la filosofía chilena de la postdictadura¹

Feminist insistences in Chilean philosophy during the post-dictatorship

Karen Glavic²

Resumen

Se ha llamado postdictadura a un ejercicio de reescritura sobre el presente, al testimonio de un pensamiento sin categorías ni sentidos profundos, a un desplazamiento entre los “ismos” y el prefijo “post”. El feminismo, por su parte cruzó las reflexiones sobre la violencia y la desaparición durante la dictadura. Escrituras de mujeres se situaron como voces críticas y activas en torno a las exclusiones que la disciplina filosófica ostentaba en complicidad con el orden patriarcal y el régimen autoritario. El cruce entre feminismo y filosofía ha pensado la memoria, los cuerpos ausentes, y la ausencia del cuerpo de las mujeres en la filosofía y la reflexión. En esta “época larga” que llamamos postdictadura, el feminismo se actualiza y provee herramientas para pensar un nosotras crítico en el escenario de la filosofía en Chile.

Palabras clave: Postdictadura; Filosofía chilena; Feminismo; Presente; Memoria.

1 Una versión previa de este texto fue presentada el 19 de mayo de 2015, en la versión nº 23 de los Diálogos Filosóficos organizados por la Red de Investigación en Filosofía Francesa (RIFF), en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Participaron del diálogo comentando el texto las profesoras Olga Grau y Carol Arcos. Originalmente el texto llevó por título «Memoria y postdictadura: voces femeninas de la filosofía en Chile». Para este documento he preferido centrarme en las tensiones que el feminismo instala sobre el quehacer filosófico desde la dictadura hasta la actualidad. La presentación original se encuentra disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=r_nyoYkL5H4.

² Docente universitaria. Feminista. Magister en Filosofía, Universidad de Chile. Doctoranda en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile. Contacto: <karenglavic@gmail.com>

Abstract

Has been called post-dictatorship an exercise of rewriting the present, a thought without categories or deep meanings, a displacement between the "isms" to the prefix "post". Feminism, for its part, crossed reflections on violence and disappearance during the dictatorship. Women's writings were positioned as critical and active voices around the exclusions in the philosophical discipline held in complicity with the patriarchal order and the authoritarian regime. The cross between feminism and philosophy has thought about memory, absent bodies, and the absence of women's bodies in philosophy and reflection. In this "long period" that we call post dictatorship, feminism is updated and provides tools to think a critic of us in the setting of the philosophy in Chile.

Keywords: Post-dictatorship; Chilean philosophy; Feminism; Present; Memory.

El feminismo ha sido un acicate para la ampliación de la democracia en Chile. Es conocido que durante la dictadura chilena, el lema “democracia en el país y en la casa” de Julieta Kirkwood, clamaba por una consideración: que el fin del régimen autoritario no olvidara la escisión histórica entre lo público y lo privado que confinaba a las mujeres a este último y las excluía del lugar de la palabra. La búsqueda de memoria, verdad y justicia también tuvo cuerpo de mujer. Mientras esto ocurría en lo social y en lo político, en el campo de la filosofía, de la escritura, de la letra, reivindicaciones feministas también permeaban los límites impuestos por la razón patriarcal, y llamaban a reconocer las demandas históricas del feminismo en las disciplinas y campos de saber masculinizados. Los años ochenta del siglo pasado, la década previa al retorno a la democracia en Chile, tienen como característica una nueva pregunta por el lugar de las mujeres en la escritura, en la palabra, que tiene la especificidad de instalarse en un particular momento, que autores han llamado “golpe a la palabra”. En este trabajo se busca repasar algunos cruces entre feminismo y filosofía en esta época larga que hemos llamado postdictadura chilena, recogiendo discusiones, voces y plumas que muestran que la escritura feminista ha sido persistente y ha ganado “presencia” en el campo de la filosofía, haciendo sí,

cruces interdisciplinarios que permiten suponer que no solo se trató de discusiones “propiamente” filosóficas, sino que más bien de preguntas que circularon entre el arte, la literatura y también la crítica cultural en diálogo con el campo filosófico.

La filosofía chilena ha impulsado variados debates en torno al pasado reciente. Ya sea a propósito de la noción de memoria, de los cambios del discurso y la actividad filosófica propiciadas por el proceso de privatización que impulsó la instalación del neoliberalismo en las universidades que ocurrieron durante la dictadura, o a través de la interpretación conceptual y política del relato postdictatorial. En los últimos años, además, y motivado, por cierto, porque los feminismos han proliferado discursos y han ganado terreno en lo político, es que la filosofía en Chile, “las filósofas” han incorporado miradas y preguntas feministas sobre su propio quehacer. ¿Por qué entrecruzar filosofía, feminismo y postdictadura? Porque este gesto sitúa un contexto, pero también un panorama de preguntas sobre el propio lugar de las mujeres en la filosofía y el feminismo en la filosofía que es particularmente autorreflexivo. Podríamos afirmar que este tiempo llamado postdictadura, si bien no es homogéneo en sus temáticas, propicia un clima en el que filósofas –pero no solo mujeres, es importante destacarlo– introducen preguntas en la filosofía chilena que podríamos llamar, a grandes rasgos, como feministas. No se trata de un “nosotras”, sino más bien articular la pregunta por ese “nosotras” en la filosofía, que puede leerse desde la interrogación a la filosofía chilena por su manera de incorporar o soslayar la diferencia sexual (o como señala Alejandra Castillo, señalar la “vocación diurna” de la filosofía chilena) tanto en sus preguntas, reflexiones, corpus teóricos; como en su expresión “más concreta”, a saber, cómo finalmente se compone el campo de la filosofía en Chile: cuántas mujeres integran la academia, siguen estudios de postgrado y hacen carrera en filosofía, siguiendo trabajos que han llevado a cabo Cecilia Sánchez y Valentina Buló, por ejemplo.

Posdictadura / Transición: un debate

Delimitar el espacio-tiempo de la postdictadura ha sido un ejercicio merecedor de numerosos debates. Conocido es, por ejemplo, lo propuesto por Willy Thayer en su texto *La crisis no moderna de la universidad moderna. Epílogo del conflicto de las facultades* (1996) que propone, entre otros ofrecimientos, interrogar aquello que comprendemos por transición a la democracia. Durante los años noventa del siglo pasado, y desde el momento en que comienza a gestarse la salida institucional del régimen pinochetista, la palabra transición envuelve los debates que se organizan fundamentalmente desde la sociología. Una suerte de “transitología” proveniente desde otrora pensadores y centros de reflexión crítico que durante los años ochenta y ya instalados los gobiernos civiles, sirvieron de intelectuales orgánicos de los nuevos ajustes políticos para la gobernabilidad neoliberal. Es esta situación, la que en su estilo documenta Thayer, el tránsito no ha ocurrido en el momento en que Pinochet entrega “el gobierno” a Patricio Aylwin, sino que en el desplazamiento ocurrido entre el fin trágico de la Unidad Popular y el golpe de Estado:

Transición nombra propiamente para "nosotros", entonces, no la transferencia de la administración gubernamental de la dictadura a la democracia, sino la transformación de la economía y la política que la dictadura operó: el desplazamiento del Estado como centro-sujeto de la historia nacional, al mercado ex-céntrico post-estatal y post-nacional. Desplazamiento que supone, más en general, el extravío de las categorías articulantes de la historia moderna, a saber: Estado, pueblo, revolución, progreso, democracia, interés, historia, ideología, hegemonía, confrontación, autonomía, localidad, política, pedagogía, nacionalidad, etc. (Thayer, W. 1996, 219)

El tránsito ocurriría, entonces, entre lo que Patricio Marchant llamó nuestra “única gran experiencia ético-política nacional – aquella que se condensa, se revela y se oculta en el misterio de la palabra compañero” (Marchant, P. 1989/90) y el neoliberalismo impuesto en dictadura, volviendo menos relevante la discusión dictadura/democracia, puesto que lo que se jugaría allí son los acomodos de la gobernabilidad que no son más que una muestra del real objeto perdido: el proyecto comunitario allendista. El libro de Thayer abrió para la filosofía nacional un debate que no solo se erigió en respuesta al lenguaje burocratizado de la sociología, sino que también brindó interpretaciones sobre la posdictadura que sostuvieron un clima de duelo (y nihilismo, para algunos) en la propia reflexión filosófica. Es decir, junto con definir el espacio-tiempo posdictadura/transición, este movimiento del pensar significó un clima de época en el terreno de las ideas, propias de un pensamiento de “lo post”, localizable en ciertos autores (Jean-François Lyotard, por ejemplo), o en ciertos movimientos reflexivos (un pensamiento de lo sublime).

No se trata, entonces, de fijar el comienzo y el término de la transición, o de preguntarnos hasta cuándo consideraremos el período de inicio y ejercicio de los gobiernos democráticos como posdictadura, sino más bien de dar cuenta del clima de discusiones y algunas de sus tensiones. Nelly Richard (2013), ha sostenido desde el terreno de la crítica cultural, y en diálogo sostenido con la filosofía, que su opción de lectura y nomenclatura sobre el periodo se dirige hacia el significativo posdictadura. También ha sido crítica de la “transitología” propia, por lo tanto, renuncia a la utilización de este término y denuncia a las ciencias sociales en su “complicidad” neoliberal. Pero aún más, para Richard perseverar en el uso de la noción posdictadura genera una insistencia en la letra, un recordatorio sobre el papel, pues el uso del prefijo no libera del todo el recordatorio sobre la palabra dictadura, que insiste no solo en su pronunciación sino que también en sus efectos: las faltas aún

observables en materia de verdad y justicia, la impunidad, el negacionismo y la exaltación de los crímenes, junto también a lo más dramático, la ausencia sostenida de los cuerpos desaparecidos.

Un punto sin duda importante para los debates de la postdictadura hoy, se establece en un debate entre los mismos Thayer y Richard a partir de la lectura de la neovanguardia chilena y aquello que en el campo de las artes fue conocido como Escena de Avanzada. O más bien, aquello que la misma Nelly Richard, artistas y críticos dieron cuerpo como “Escena de avanzada”. Lecturas y obras conformaron esta escena, artistas como Carlos Leppe, Juan Domingo Dávila, Lotty Rosenfeld, Diamela Eltit, y otros con ganas o no tantas ganas de reconocerse en este entramado algo complejo. Pero lo sustantivo de hacer alusión a este momento, guarda relación con otro motivo: la discusión que a partir de la noción de vanguardia se suscita entre Thayer y Richard: vanguardia fue allí el lugar para una disputa en torno a la lectura del periodo. ¿Qué decimos cuando decimos “avanzada”? ¿Cuánto este significante remite a un imaginario del corte, de lo nuevo, de lo militarizado? Y, finalmente, para Thayer, cuánto de movilizar este gesto vanguardista y, en cierto modo revolucionario no coincidía con el golpe al sentido y la palabra que había propiciado el golpe de estado desfondando todo sentido previo y colectivo.

Miguel Valderrama en su *Prefacio a la postdictadura* (2018) describe a la postdictadura como la lectura de un archivo o libro que se lee hace ya treinta años. Un “análisis interminable” que se inicia en el mismo momento del plebiscito y triunfo del No, que vuelve la vista sobre las lecturas del tiempo presente. Hay en su propuesta un reconocimiento de cierta ilegibilidad del periodo, del “archivo de la postdictadura” (y con esa noción escapa de la cerrazón que podría producir utilizar el vocabulario de la historiografía con la noción de periodización y su afán totalizador), por lo que este archivo remite más bien a una extrañeza. ¿Cómo nombrar este tiempo que sigue a la postdictadura?, se pregunta el autor, cuando no hay un presente

homogéneo y estamos ante la evidente complicación de dar por concluido un trabajo de duelo.

El prefijo *post*, sin duda, refiere a un desplazamiento lingüístico que traslada un “entrevero de ismos” hacia el prefijo “*post*”. Valderrama en esto cita a Pablo Oyarzún y reconoce además su mérito en captar de manera insuperable los signos de esta crisis. De “ismos a lo *post*” asistiríamos, entonces, al predominio de un pensamiento sincategorial que vacía los fundamentos de la modernidad, un gesto de constante reescritura sobre el presente:

Las discusiones que asocian la querrela entre modernos y postmodernos al gran tópico del fin de la historia, a un agotamiento del régimen de historicidad moderno, tienen el mérito de advertir que tras los clichés de la muerte de la historia, de la memoria absoluta o del ojo insomne, es posible reconocer una experiencia de la temporalidad anclada fuertemente a un ahora intransitivo, a una especie de presente absoluto que no es ajeno a la experiencia de un después de un después, a ese tiempo de sobrevida que sigue a la catástrofe (Valderrama, M. 2018, 20).

Esta lectura de la postdictadura que ofrece Valderrama señala un presente de la desaparición, enlaces desconocidos y residuales de un momento inefable que disoció los sentidos de la representación, un enclave críptico. La interrupción de los sentidos, aquel golpe a la palabra y al *continuum* temporal de los metarrelatos “anuncia el fin de la historia como intriga, como trama que dota a los acontecimientos de sentido al inscribirlos en una estructura temporal de significación” (Valderrama, M. 2018, 27). El prefijo “*post*” da paso a una multiplicación de escenas de duelo, desaparición y pérdida que se contraponen a la manía celebratoria de la historia que ostenta un duelo cumplido.

Memorias y cuerpos de mujeres

Es sabido –y no corre solo para el caso de Chile–, que en la memoria de las dictaduras han sido las mujeres como esposas, compañeras, hijas y madres, los rostros visibles de quienes han luchado por restituir los cuerpos de los desaparecidos y su humanidad arrebatada tras el paso por los campos de exterminio. Esta “memoria de mujeres” acusa diversos motivos. Es probable que a consecuencia de que la composición de la militancia política revolucionaria de los sesenta y setenta, estuvo fuertemente marcada por la presencia masculina –no solo en cantidad de militantes, sino que también en los roles, funciones y cargos que cada sexo cumplía en las estructuras sociales y político-partidarias– las mujeres, por su parte, hayan estado más ligadas a roles domésticos y de reproducción de lo privado.

La irrupción política que tuvieron las mujeres durante la dictadura en su demanda por la memoria y los derechos humanos, por la democracia, en la resistencia y la lucha armada, se conjugaron con un panorama de reflexión feminista tanto global como local, que obligaba a pensar una democracia que no olvidara la escisión entre lo público y lo privado, que ha situado históricamente a las mujeres en el ámbito de lo doméstico y en las tareas relativas al cuidado. Junto a esto se hacía necesario, también, pensar en proyectos de cambio que consideraran a la diferencia sexual como una “contradicción” tan importante como la oposición entre capital y trabajo.

El desplazamiento –o su intento– de los conceptos clásicos, abría la posibilidad de repensar nociones e identidades: “mujer”, “familia”, “cuerpo”, “sexualidad” “género”, entre otros significantes, que fueron dislocados y puestos en disputa por el accionar feminista/de mujeres en un contexto en que el tradicionalismo moral comenzaba a hacer dupla con el neoliberalismo:

La pluridimensionalidad de la teoría feminista que cruza la construcción de objetos (producción de conocimientos) con la formación de sujetos (nuevas políticas de la subjetividad que se reinventan en torno a la diferencia), hace que su gesto multiplique sus trayectos de intervención entre teoría y crítica de un modo especialmente provocativo para cualquier debate sobre política, cultura y sociedad (Richard, N. 2001, 236).

La teoría feminista y los estudios de género, permitieron en su diversidad teórica y práctica, que las fronteras de lo posible y lo deseable se expandieran, en medio de una fuerte represión dictatorial que había desmantelado los espacios institucionales de pensamiento, convocando y entrecruzando distintas disciplinas desde lugares alternativos de producción discursiva, que emergidos desde la sociedad civil, dieron vida a nuevos centros de estudios, performance artísticas, revistas de difusión, colectivos políticos, intervenciones en la calle, etc. Los años ochenta en Chile, aun estando cargados de violencia y enfrentamiento, lograron ser también días de creatividad y resistencia, en los que los movimientos de mujeres y la reflexión feminista que los acompañó, sirvieron como una plataforma de acción antidictatorial, haciendo del género una herramienta teórico-política de fuerte cuestionamiento al régimen autoritario gobernante.

Pero estas memorias y luchas feministas, también se vieron “niveladas y aplanadas por los reciclajes de la transición” (*ibíd.*, 228), en la medida en que las retóricas del consenso en su expresión consumista-mercantil, debían cooptar bajo la promesa de los cambios por vía institucional, el pasado de las luchas populares, de los conflictos ideológicos, de la crítica, la rebelión popular, la utopía y las intelectualidades disidentes (*ibíd.*). Esto, como forma de ir consolidando un equilibrio de fuerzas sostenido en la impunidad y la integración de los militares en el ejercicio de los gobiernos democráticos de los años 90. No será quizás hasta la detención de Pinochet en Londres en 1998, que la correlación de fuerzas se verá

en cierto modo mermada, interrogada, por un gesto que sirvió para desocultar la violencia del pacto transicional.

A propósito de la memoria: ¿dónde están las mujeres en la filosofía chilena?

Con motivo de la conmemoración de los 40 años del golpe en 2013³ –y antes de ello también, por cierto–, una serie de encuentros y reflexiones se suscitaron y compartieron desde el campo de la filosofía, abordando no solo diversos análisis sobre el “acontecimiento golpe” o la dictadura, sino que además refirieron al rol que la filosofía, y los filósofos y filósofas asumieron durante el régimen autoritario. Esto, ayudó a constatar, tal vez, una deuda interpretativa, pero también los numerosos aportes individuales y colectivos, que instalaron distintos gestos de resistencia a nivel institucional y de espacios de producción de conocimiento alternativo. Se describieron junto al clima de época, las limitaciones y características que heredó el pensamiento filosófico, siendo muchos textos escritos en primera persona, retratando experiencias y vivencias personales, sin perder de vista la vital importancia de otros que ayudaron a rescatar un cierto pensamiento crítico.

Dentro de los puntos a destacar se encuentra la necesidad de pensar el contexto como un ineludible para nuestras prácticas, y considerar a las infinitas variaciones en la contingencia, como datos innegables para construir el pensamiento. Se invitó además a repasar las memorias traumáticas y reconstruir los acontecimientos que orientaron la filosofía en estos últimos 40 años. Al testimonio de la violencia sobre los cuerpos, se sumó un malestar transversal por la orientación profesionalizante que ha tenido el campo filosófico, con

3 Destacamos el nº 4 de la *Revista La Cañada*, publicada en 2013, que contiene algunos de los textos citados en este trabajo. Actualmente los artículos se encuentran compilados en el sitio web Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/352906>.

su consiguiente pérdida de autonomía. Tal como lo describe Cecilia Sánchez, la libertad coartada por la militarización de los espacios, insiste hoy en día a través de los criterios técnico-económicos del neoliberalismo:

Con la amputación de la dimensión política de la Filosofía en las instituciones académicas, la Dictadura pudo diseñar el rostro de cierto intelectual de Humanidades: aquel que escinde totalmente la disciplina del ejercicio docente, aquel que se mantiene lejos de la contingencia en nombre de la experticia y los resultados. En definitiva, aquel operario obediente a los mandatos del desarrollo que considera neutralmente sus objetivos. Un personaje que hasta hoy domina algunas instancias donde se juega la puesta en forma de la Filosofía y también de otras disciplinas (Sánchez, S. 2013, 84).

En su libro *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, publicado en 1992, Cecilia Sánchez se pregunta como “la Filosofía se buscará a sí misma; ya sea mediante la reposición de su autonomía y la aceptación de nuevas modalidades de trabajo filosófico; o bien ratificando la definición impresa en ella desde el régimen militar” (Sánchez, C. 1992, 213). Sin duda, aunque con matices introducidos por la postdictadura, esta pregunta sigue siendo pertinente, en la medida en que la disputa por el sentido de la educación, de la universidad y los saberes se encuentra en pleno ejercicio.

Este horizonte no puede perder de vista una dimensión feminista. Si el 2011 inauguró en Chile un período de revuelta estudiantil, el 2018 fue el año de la revuelta feminista. Si el cruce entre el feminismo, la memoria y la ampliación de la democracia fue clave durante los años ochenta del siglo pasado, hoy el feminismo es tema de discusión obligada en las universidades chilenas, que presenciaron durante el 2018 luchas feministas dirigidas al fin del acoso sexual y a alcanzar una educación no sexista.

Durante el período dictatorial (y esta larga posdictadura) muchas mujeres han aportado a pensar la filosofía en Chile, y el modo en que esta se ha abierto a los temas de género. Muchas filósofas se reconocen feministas e instalan en diálogo con autores clásicos de la filosofía problemas traídos desde la teoría feminista. Y es que la filosofía es la que se muestra cada vez más abierta (Grau, O. 2013, 236), pues el feminismo se ha visto siempre atento a instalar las preguntas necesarias sobre “la razón patriarcal” en las distintas disciplinas. Es necesario pensar en un “nosotras” dirá Valentina Buló (2013), *con nosotras* y desde nosotras, en ese “*a priori* antropológico” que pensó Arturo Roig.

¿Pero qué es este nosotras? ¿Qué debemos considerar en este nosotras?

La dictadura a través de la violencia, instaló el tema del cuerpo, de los cuerpos ausentes, de los cuerpos torturados, como una clave para la reflexión y la acción. De allí, que sea posible imaginar, que no ha sido solo una “estrategia feminista” la demanda por la visibilización de los cuerpos. El cuerpo como espacio situado y ausente en el discurso filosófico, se exige como *lugar* ineludible para la producción de conocimientos, irrumpe como un llamado a no desconocer las *marcas* de la diferencia sexual que han cruzado la tradición filosófica:

Tal es la modalidad de dominio que llegó a ejercerse en Chile. El *cuerpo de la comunidad* se volvió *vulnerable* frente al poder de un tipo de *vampirismo* que, más que la libertad, vivió de la *nutrición de la sangre* como emblema de la subjetividad alienada [...]. En su dimensión histórica, el cuerpo es portador de signos que la violencia y los deseos colectivos imprimen en él. Signos que dan a leer como *cicatrices* que perduran como *restos* después de un conflicto. De algún modo, toda cicatriz invoca acontecimientos que

en su momento fueron mudos y, aunque se olviden, persisten como *marcas*. (Sánchez, C. 2005, 83)

De las *marcas* de la exclusión de las mujeres del discurso filosófico, de las *marcas* del horror y de la ausencia de los cuerpos, de la revuelta y la necesaria pregunta sobre la diferencia sexual, podemos pensar un nosotros para la filosofía. Estamos ante una serie de textos atentos a su contexto político, a trayectorias de cuerpos escribientes, a experiencias biográficas, y a reflexión sobre las limitaciones y posibilidades que ha dejado la represión a través de memorias traumáticas, el legado neoliberal y su profundización durante los gobiernos democráticos. Estamos ante la profesionalización del ejercicio filosófico que persiste como herencia y profundización neoliberal, que en su matriz competitiva no solo fragmenta la posibilidad de una comunidad de pensamiento, sino que también intensifica el carácter ya masculinizado de la producción de textos filosóficos.

Los aportes en el cruce de la filosofía y el feminismo en Chile han dejado de ser escasos. Más que una vocación por clasificar que es lo que realmente se circunscribió al ámbito de la filosofía (este texto cita a Nelly Richard a quien considero una figura clave en el diálogo y la instalación de preguntas para el campo de la filosofía), es importante destacar como desde ciertos espacios, se establecieron problemáticas perfectamente posibles de inscribir en un “campo filosófico”, y lo hicieron desde distintas disciplinas, como el arte, la literatura, la poesía o la crítica. Esto, sin duda, dio lugar y allanó un camino para las reflexiones que podamos dar hoy, en días que con bastante más soltura, con mucha más adherencia y producción, es posible instalar preguntas, querellas feministas en un campo históricamente esquivo.

Pensar los cuerpos de una querella feminista en la filosofía abre, necesariamente, el espectro hacia la inclusión de *otros* cuerpos y géneros. Aun cuando la memoria no deja de ser un vector de

nuestras reflexiones, la pregunta por la ausencia también se traslada hacia la apertura que el signo mujer debe orientar hacia los cuerpos disidentes. Los resguardos sobre el significante mujer como un vocablo unívoco no deben pasarse por alto. Sin con eso, evidentemente, olvidar que el cuerpo de las mujeres, igualmente, se encuentra sub-representado en el campo de la investigación filosófica. La filosofía es un terreno más masculino que las ingenierías, observa José Santos (2015, 121), citando a Valentina Bulo, en su *Cartografía crítica de la filosofía en Chile*, recordándonos además la repartición de saberes entre mujeres y hombres. Qué autores/as se eligen, qué problemas se tratan. “El género” sigue siendo asunto de mujeres. Un asunto particular dentro del universal filosófico de los grandes problemas y debates.

Un nosotras debe interrogar el cuerpo y sus marcas. El cuerpo situado desde el cual se habla sin escamotear la necesidad que la fragmentación neoliberal impone: hemos de ser capaces de salir de la trampa del individualismo con un pensar que pueda orientarse hacia un en-común. El feminismo, en ese sentido, será siempre pertinente para interrogar los grandes temas de la filosofía y también sus prácticas, tanto aquellas que la han signado históricamente, como aquellas que la disciplinan en el formato de producción indexado de la universidad neoliberal chilena. Una filosofía que desplace el androcentrismo no solo ha de rescatar a autoras o temas provenientes de la teoría feminista, ni tampoco puede mantener una fe ciega en la escritura de mujeres. No hay un *a priori* que garantice que portar determinado cuerpo u órgano sexual invita a una reflexión que supere las camisas de fuerza de un pensamiento androcéntrico. No se trata solamente de pensar a las mujeres en la huella de su ausencia, remitiéndolas una vez más al estatuto de la falta. La diferencia sexual es un hecho político, pero no hemos de acotar nuestras preguntas y demandas solo a la reivindicación de la paridad. El feminismo es también desorganizar las preguntas que han cruzado a la filosofía y reorganizarlas en

función de los cambios a los que la propia universidad neoliberal se ha visto expuesta. Las movilizaciones estudiantiles y feministas de los últimos años en Chile señalan posibles caminos. Hay que aferrarse a lo ya ganado y no permitir que la violencia o el acoso sexual vuelvan a ser sentido y práctica común.

Un nosotras en la filosofía interroga sus grandes relatos, pues a esta altura ya es posible designar así a las discusiones hegemónicas sobre el significante posdictadura⁴ en la filosofía chilena. El tiempo de la movilización, la cada vez más cuantiosa producción filosófica desde las mujeres, la disidencia sexual, y también algunos varones que se consideran feministas, llama a la posibilidad de repensar las tareas pendientes: el cuerpo en su ausencia; y también las que el presente impone: un pensar en común que desafíe la fragmentación neoliberal.

Conclusiones

Comenzamos este trabajo contextualizando una mirada sobre este tiempo largo llamado postdictadura. Referimos en él lecturas que lo califican como un momento de caída del sentido y de grandes relatos que permitan asir el pasado y el futuro en una dirección cierta. ¿Pero cómo termina de concatenarse esto a la reflexión en torno al lugar de las mujeres en la memoria y también a la memoria (inconclusa) de mujeres en la filosofía chilena? Pareciera

4 Al comienzo del texto refería a como las discusiones sobre la posdictadura/transición en la filosofía chilena, podían y han sido leídas desde un pensamiento de “lo sublime”. Pienso que es particularmente interesante la actualización y debate que estas discusiones han tenido en textos como los de Alejandra Castillo, en específico *Ars disyecta*, que si bien es un ensayo que no aborda directamente el pensamiento “posdictatorial” actualiza desde un feminismo posthumanista, la discusión sobre el límite de lo en-común en la política. Esto, a través de metáforas de lo monstruoso que no se ciñen a un relato de la diferencia sexual que remita finalmente a lo materno. Hay aquí una otra forma de pensar “lo sublime” cruzado por la teoría feminista y las prácticas artísticas de la posdictadura.

que la postdictadura ha traído de vuelta ciertas deudas, pero sobre todo ha revuelto escenas inconclusas a través de pequeñas y grandes revueltas animadas por un feminismo que reclama el olvido de los cuerpos no hegemónicos para el pensamiento tradicional de la filosofía en Chile. ¿Pero qué desplazamiento puede haber aquí entre el “ismo” de los feminismos y el prefijo de la postdictadura? Tal vez podríamos ensayar una propuesta a través de lo que intenta fijarse al pensar en un “nosotras” para la filosofía, y en lo abierto que ese gesto debe contener. ¿Cómo considerar a este archivo de reescritura sobre la postdictadura con un sujeto que a la vez insiste en posicionarse como tal? Supongamos entonces que ese nosotras no presume un cierre ni una clausura de sentido, que se dispara en direcciones sin cerrojos biológicos ni identitarios, aun cuando a veces también necesita precisar los episodios en los cuales las mujeres y los cuerpos disidentes son “las otras” de un pensamiento homogéneo y masculinizado. Digamos que en un ejercicio siempre abierto de sobreescritura en el tiempo de la postdictadura, un feminismo para la filosofía implica pensar aquello que entrelaza o des-entrelaza un en-común, dislocando una cooptación del sentido totalizando cuerpos y discursos dominantes sobre el panorama filosófico chileno. Supongamos que el feminismo es aquí una insistencia, un recordatorio molesto de lo no dicho y de lo excluido, pero también de la necesaria apertura a pensar la postdictadura como un tiempo que necesita de un juego de afirmaciones y desplazamientos: un nosotras consciente del peligro de su exclusión, de su enclaustramiento. El feminismo es un invitado molesto para la filosofía y su “vocación diurna” como la llama Alejandra Castillo (2019), pues salir y entrar de un nosotras necesita también de nociones que nos permitan salir del lugar de la diferencia sexual como única articuladora de la disputa entre saberes masculinos hegemónicos y las preguntas feministas que los disputan. Hay, sabemos, en el feminismo una vocación latente por tareas tradicionales que se desprenden de los “ismos” de la modernidad.

Quizás por eso es necesario circular y pensar un tiempo que no presuma la certeza del duelo, pero que pueda trazar vectores que permitan dar lugar a aquellas insistencias propias de un ejercicio del pensar, de un movimiento feminista que busca recuperar voces, situarlas en el espacio público, señalar a los cuerpos que no se consideran como portadores de la palabra filosófica e inscribir en ello trazas para una palabra sin “ismo”, pero que opera como si lo tuviera, para un camino de emancipación.

Referencias

- Bulo, Valentina. 2013. Nosotros y nosotras: Filosofía hecha por mujeres en Chile. *Paralaje. Revista de Filosofía*, 10: 74-82. Disponible en: <http://www.paralaje.cl/wp-content/uploads/2014/10/5-BULO-10-ENSAYOS-276-942-3-PB.pdf>.
- Castillo, Alejandra. 2018. *Ars disyecta. Figuras para una corpo-política*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Castillo, Alejandra. 2019. *Matrix. El género de la filosofía*. Santiago de Chile: Ediciones Macul.
- Glavic, Karen. Materiales para impensar la universidad III: Filosofía. Disponible en: <https://antigonafeminista.wordpress.com/materiales-para-impensar-la-universidad-interrumpiendo-el-androcentrismo-iii-filosofia/>
- González, Patricia *et al.* 2017. *Filósofas en con-texto*. Valparaíso: Ediciones Universidad de Playa Ancha / Editorial Puntangeles.
- Grau, Olga. 2013. Otras voces y lugares en el espacio filosófico. *Paralaje. Revista de Filosofía*, 4: 236-243. Disponible en: <http://www.paralaje.cl/wp-content/uploads/2014/10/4-14-grau-confe.género-93-321-1-PB.pdf>.
- Marchant, Patricio. 1989/90. Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende. Disponible en: <http://www.gabrielamistral.uchile.cl/estudios/pmarchant.html>.
- Oyarzún, Pablo; Nelly Richard y Claudia Zaldívar. 2005. *Arte y política*. Santiago de Chile: Editorial Arcis.
- Richard, Nelly. 2013. *Crítica y política*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Richard, Nelly. 2015. La problemática del feminismo en los años de la transición en Chile. En *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y*

- transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, CLACSO. En: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100914035407/15richard.pdf>.
- Richard, Nelly. 2018. *Feminismo(s), género y diferencia*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Sánchez, Cecilia. 2005. *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Sánchez, Cecilia. 2013. Filosofía, dictadura y sociedad civil. *Revista La Cañada. Pensamiento filosófico chileno*, 4: 80-89. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4541242>.
- Santos, José. 2015. *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Santiago de Chile: Libros de La Cañada.
- Thayer, Willy. 1996. *La crisis no moderna de la Universidad moderna. Epílogo del conflicto de las facultades*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Valderrama, Miguel. 2018. *Prefacio a la postdictadura*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Yuing, Tuillang. 2013. Notas sobre la dictadura chilena y sus efectos sobre la Filosofía. *Revista La Cañada. Pensamiento filosófico chileno*, 4: 90-104. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4541244>.

Las fortunas del concepto feminista de emancipación

Fortunes of feminist emancipation

Nicole Marie Darat¹

Resumen

De acuerdo con Nancy Fraser el neoliberalismo ha cooptado el ideal feminista de la emancipación, pasando este a ser la “criada del capitalismo”. La autora pretende indagar si dicha afirmación se aplica al caso chileno, a través de la revisión de algunos elementos centrales del discurso “de género” de postdictadura, que ocupó el lugar del feminismo en las instituciones. En nuestros días “feminismo” ha dejado de ser una palabra prohibida, y nos enfrentamos a un feminismo neoliberal, donde las nociones de “emprendimiento” y “responsabilidad” reemplazan la emancipación en un contexto de feminización de la precarización y la deuda.

Palabras clave: Teoría feminista; Chile; Postdictadura; Neoliberalismo; Emancipación.

Abstract

According to Nancy Fraser, neoliberalism has co-opted the feminist emancipation ideal, becoming capitalism’s maid. The author here enquires, through the revision of some central elements of the post-dictatorship gender discourse that took the place of feminism in institutions, if that affirmation applies to the Chilean case. In our days, “feminism” has ceased to be a forbidden word, and we confront to a neoliberal feminism, where the notions of “entrepreneurship” and “responsibility” replace emancipation in a context of feminization of precariousness and debt.

Keywords: Feminist theory; Chile; Post-dictatorship; Neoliberalism; Emancipation.

¹ Universidad Adolfo Ibáñez, Chile. Contacto: <nicole.darat@uai.cl>.

A partir de la publicación de *Fortunes of feminism* de Nancy Fraser en 2013, y su posterior traducción al castellano (*Fortunas del feminismo*) en 2015, se han desatado una serie de debates y refutaciones a las principales tesis contenidas en el libro. El libro es una compilación de artículos de Fraser desde los años 70 hasta el presente. La misma Fraser, en el prólogo del libro, define la curatoria de dichos artículos como la exposición de “un drama en tres actos”: la liberación de las mujeres, la política identitaria y el horizonte del anticapitalismo. Un drama que, para ella, definiría el devenir del feminismo. Es en el paso del ideal de liberación de las mujeres a la política identitaria, donde reside la tesis más polémica de Fraser, segundo acto de esta tragedia que en el prólogo de *Fortunas* define con las siguientes palabras:

En el segundo acto, sus impulsos transformadores fueron canalizados hacia un nuevo imaginario político que situaba en primer plano la “diferencia”. Pasando “de la redistribución al reconocimiento”, el movimiento trasladó su atención a la política cultural en el preciso momento en el que el neoliberalismo ascendente declaraba la guerra a la igualdad social (Fraser, N. 2015, 17).

La autora señala que la tercera fase, la de un nuevo radicalismo anti-capitalista, está en curso y que “*podríamos* ver un feminismo revitalizado unirse a otras fuerzas emancipadoras con el objetivo de someter los mercados desbocados al control democrático” (*ibíd.*).

En el presente artículo me propongo abordar (I) la lectura de Fraser sobre la “fortuna “del feminismo de la segunda ola norteamericana, (II) así como las críticas que ha recibido su intento de universalizar el vínculo existente entre el capitalismo y las demandas de reconocimiento, que identifica con el movimiento feminista de los ‘70. Puntualmente, la aplicabilidad de esta tesis a Sudamérica y en particular al caso chileno. Pese las diferencias de

contexto, que hacen poco rigurosa la mera extrapolación de un caso a otro, se concluirá que cierto feminismo acabó siendo funcional a la consolidación del neoliberalismo. (III) La revisión de este devenir histórico permitirá dar cuenta de la relación entre el feminismo y el neoliberalismo en Chile, y la disputa por su “verdadero” significado en el contexto de su creciente masificación en nuestro país.

I. La fortuna de las reivindicaciones de reconocimiento

Uno de los aportes más destacados de Nancy Fraser es la distinción entre redistribución y reconocimiento, entendiendo bajo este último concepto las demandas relacionadas a los nuevos movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX, o de lo que ella misma llama “conflictos post-socialistas”. En estos conflictos “la identidad de grupo suplanta el interés de clase como el principal motivo de movilización política. La dominación cultural suplanta la explotación en cuanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza la redistribución socioeconómica en tanto remedio para la injusticia y meta de la lucha política (Fraser, N. 2012, 68). Los nuevos movimientos sociales, principalmente el feminismo, los movimientos antirracistas y homosexuales, son aquellos que responden a la caracterización que Fraser hace de las demandas de reconocimiento, en tanto que demandas que configuran la injusticia como exclusión y opresión de la diferencia, en lugar de demandar la igualdad.

Este cambio de foco ocurre sin haber resuelto el conflicto propiamente socialista, aquel de la opresión económica. Para Fraser este desplazamiento o bien es una caída del feminismo en la falsa conciencia o bien es una legítima corrección al materialismo de corte marxista y su ceguera cultural. Fraser no tarda en adelantar que la tarea que se propone es la de dar con aquellas demandas de reconocimiento que permitan avanzar políticas redistributivas y no aquellas que las obstruyan. La autora ha defendido esta posición

desde sus respectivos debates a fines de los '90 con Judith Butler (Fraser, N. 1995a; Butler, J. 1998; Fraser, N. 1998) y con Iris Marion Young (Fraser, N. 1995b, 1997; Young, I. 1997).

Fraser mantendrá que el objetivo del feminismo debe ser desesencializar las demandas de reconocimiento, es decir, romper con el enfoque identitario que las ha caracterizado hasta ahora, poniendo en su lugar el enfoque del *status*. De acuerdo a su análisis, este enfoque, permite entender las interacciones entre la redistribución, el reconocimiento y la participación. El enfoque centrado en la identidad cosifica la femineidad y pasa por alto la interacción entre los distintos ejes de subordinación (raza, clase, género). Fraser va más lejos y afirma que este enfoque “recicla” los estereotipos de género dominantes, promoviendo el separatismo y aquello que ha empezado a inundar nuestros oídos en los últimos años, la llamada “corrección política” (Fraser, N. 2015).

El diagnóstico de Fraser es lapidario: la fortuna del feminismo de la tercera ola anglosajona fue haber acabado siendo servil a la expansión del capitalismo. Las demandas feministas fueron cooptadas por el discurso neoliberal, al cual le resultó útil la propia crítica que el feminismo anglosajón le lanzaba al estado de bienestar y la demanda de mayor autonomía que dicha crítica llevaba asociada, así como la de incorporación al mercado laboral en igualdad de condiciones a los varones. Mientras las demandas de reconocimiento planteadas desde la lógica identitaria tuvieron éxito, las demandas de redistribución se estancaron o incluso retrocedieron. ¿Ha sido culpa del feminismo de la tercera ola anglosajona? ¿Cómo ha ocurrido este pacto? Fraser parece dejar entrever que las demandas feministas de la tercera ola han sido *arrastradas* hacia el molino del neoliberalismo, sugiriendo que se trataría de un movimiento impersonal. Ella misma usa el término “astucia de la historia”. Nuestras diferencias con Fraser serán básicamente dos: la primera tiene relación con la diferencia del contexto en que surgen las demandas feministas en Chile en los años 70 y la inoperancia de la distinción

redistribución/reconocimiento para comprenderlas, y la segunda con la propia idea de la “astucia...”, antes bien nos encontramos frente a una concatenación de hechos bien definidos que cimentaron la complicidad de cierto “feminismo” con el capitalismo neoliberal.

II. Feminismo y neoliberalismo: el caso chileno

Verónica Schild, científica política que ha investigado el surgimiento y consolidación del neoliberalismo en Chile y en América Latina en general, sostendrá que el diagnóstico y la tesis de Fraser son difícilmente universalizables a nuestro subcontinente, y esto es así porque la división sexual del trabajo en Latinoamérica era bien distinta de la que predominaba en Estados Unidos. El mismo surgimiento del feminismo en los años 70 tiene, por otra parte, rasgos que lo distinguen de su análogo anglosajón (Schild, V. 2016).

En Latinoamérica el salario familiar que posibilitaba el estereotipo de la ama de casa perfecta y el varón proveedor no fue una realidad más que para la elite y la igualmente reducida clase media. La mayor parte de las mujeres eran trabajadoras asalariadas, ya fuera en la tierra o como empleadas domésticas que liberaban de dicho trabajo a las mujeres acomodadas. Pero no solo la relación de la mujer con el trabajo y con el salario era diferente en Latinoamérica, sino el modo en que se implementa el neoliberalismo difiere diametralmente entre ambos casos. Tal como lo destaca Schild, en nuestro continente el neoliberalismo no se implementó a través de una burocracia despolitizada, sino a través de cruentas dictaduras militares, que tenían entre sus objetivos la eliminación física de los adversarios, convertidos en enemigos a través del uso de la retórica anticomunista de la Guerra Fría. Las dictaduras militares en Bolivia, Brasil, Uruguay, Chile y Argentina, buscaron aplastar la organización social y sindical, a la vez que acorralar toda la vida propia de la sociedad civil que no fuera funcional al régimen.

Tanto en Estados Unidos como en Chile y Argentina, la militancia feminista de la década del '70 surge a partir de la militancia en los grupos radicales de izquierda, pero en el caso de Latinoamérica, tras los golpes de Estado que tuvieron lugar en varios países de la región, dichos grupos eran abiertamente perseguidos por las dictaduras y operaban en la clandestinidad. El feminismo en la Sudamérica de los '70 difícilmente podría considerarse un grupo que demandaba derechos civiles en un espacio público abierto.

En Chile, tras el golpe de estado y el comienzo de la dictadura civil-militar, comienzan a conformarse grupos de mujeres cuya finalidad era la lucha por los derechos humanos; particularmente decidora es la conformación de la Agrupación de Mujeres Democráticas (AMD), que nace tempranamente, en octubre de 1973, con el objetivo de prestar ayuda a familiares de presos políticos, ayuda que iba desde la protección hasta asegurar la subsistencia de las familias de los detenidos. Organización iniciada por Olga Poblete, quien fuera parte también del Movimiento por la Emancipación de la Mujer Chilena (MEMCH) que buscará el sufragio en la primera mitad del siglo XX (y que se rearticulará en los años 80 bajo el nombre de MEMCH 83, actuando como articulador de las organizaciones de mujeres). La búsqueda de los desaparecidos, mayoritariamente varones, fue el núcleo de la lucha de las organizaciones de mujeres en los años inmediatamente posteriores al golpe de Estado en Chile. El movimiento de mujeres durante la dictadura siempre tuvo una particular interpretación y puesta en práctica de la consigna "lo personal es político". En un principio era la reacción frente al ataque que hacía la dictadura al corazón mismo de la familia, al destrozar los núcleos familiares con el asesinato, la desaparición y la tortura de algunos de sus miembros. La política se había ya entrometido en el espacio privado de la familia, por lo que llevar el amor de madre, de hermana, de hija o de abuela, a las calles, parecía inevitable.

Con relación a la particular conformación de los grupos feministas durante la dictadura, Schild destaca que a la base militante

de izquierda (mayoritariamente masculina) habría que sumarle la importancia, muchas veces olvidada, de los grupos católicos cercanos a la teología de la liberación. La atención hacia el mundo popular y las estrategias para la autoeducación fueron elementos que sirvieron a una organización transversal de mujeres en la época. La lectura de Paulo Freire se transformó así en una fuente recurrente. Según Schild:

Mucho más que en Europa y Norteamérica, la agitación feminista en América Latina durante este periodo se caracterizó por la integración de activistas, intelectuales y de clase media en las luchas por los derechos básicos y la igualdad, bajo regímenes represivos. A las feministas socialistas y radicales se les unieron las «feministas populares», mujeres pertenecientes a la clase obrera presentes en asociaciones eclesiásticas o vecinales, que se organizaban contra las dictaduras (Schild, V. 2016, 38).

En Chile la influencia de la iglesia católica fue fundamental en los sectores populares, donde funcionó sosteniendo redes de apoyo que permitían paliar tanto los efectos de la represión, como los de la cesantía. El feminismo de la segunda ola en Chile siempre mezcló reivindicaciones que Fraser calificaría como redistribución con aquellas propias del reconocimiento: las políticas de reajuste neoliberal, junto con la cruda represión política, ponían la conservación de la vida y su reproducción cotidiana en el centro de las preocupaciones de las organizaciones de mujeres. Un ejemplo claro de esto es el surgimiento de la Casa Yela en Talca, la primera casa de acogida para mujeres sobrevivientes de violencia de género, documentado por la historiadora feminista Hillari Hiner quien da cuenta del paso de estas mujeres de ser católicas que hacían ollas comunes, a ser una agrupación con una consciencia feminista. Sobre la Casa escribe:

Si bien esta organización respondió, en un principio, a la urgente necesidad de conseguir los recursos básicos para la sobrevivencia (pan, techo y abrigo), en el curso del proceso fueron forjando un sentido de “comunidad activa”, en el que pudieron problematizar nuevos temas sociales como los derechos humanos, el neoliberalismo y la violencia contra la mujer (Hiner, H. 2019, 132).

Para Kirkwood (1986), ya a partir del año 78, las organizaciones de mujeres comenzaban a elaborar un discurso propiamente feminista; comienza a emerger una conciencia particular, como algo distinto del discurso global de rechazo a la violencia dictatorial y es ahí cuando la atención puesta al autoritarismo como trasfondo del quehacer político comienza a contrastarse con la propia posición subordinada de las mujeres dentro de los partidos, y en sus propias relaciones íntimas. Kirkwood define este momento como un momento de “negatividad”, donde la conciencia feminista niega aquello que la niega, a saber, la opresión patriarcal, incluso dentro de los mismos movimientos de izquierda. Es en esta fase de conflicto, donde los grupos de mujeres militantes comienzan a tensionar la incontestada centralidad de la lucha de clases.

Es entonces a partir de la década del 80 que el movimiento de mujeres comienza a abrazar reivindicaciones que cabe denominar como propiamente de reconocimiento, es decir, reivindicaciones independientes de la redistribución económica, o de exigencia de respeto de los derechos humanos dirigidas contra la dictadura. En “Ser política en Chile”, a estas alturas un texto de referencia, publicado póstumamente en 1986, Julieta Kirkwood lo define del siguiente modo:

Aunque pueda parecer paradójico, a partir de la experiencia sufrida bajo el sistema autoritario dictatorial hoy se ha hecho más evidente para muchos sectores, que el autoritarismo es algo más que un problema económico o político; que tiene raíces y cauces

profundos en toda la estructura social; que hay que cuestionar y rechazar muchos elementos y contenidos antes no considerados políticos, porque eran atribuidos a la vida cotidiana-privada. Se ha comenzado a decir que la familia es autoritaria; que la socialización de los niños es autoritaria y rígida en la asignación de los roles sexuales; que la educación, las fábricas, las organizaciones intermedias, los partidos políticos, se hallan constituidos autoritariamente (Kirkwood, J. 1986, 180).

Distinguimos aquí una segunda fase de la interpretación de la consigna “lo personal es político”, que podríamos identificar como una en que la movilización en contra de la forma autoritaria de lo político comienza a revelar el propio autoritarismo del espacio privado. La consigna de la época fue “Democracia en el país y en la casa”. Las feministas que formaban parte de los partidos de izquierda contaban con mayor experiencia, pero también estaban más limitadas por la forma de organizarse propia del partido y por las jerarquías de los partidos a los que pertenecían, donde la demanda de democratizar las relaciones íntimas aparecía declaradamente como una contradicción secundaria frente a la lucha de clases, y más veladamente como una amenaza a la unidad del partido y de la propia clase obrera que el partido pretendía representar. Esta tensión claramente era (y sigue siendo) de difícil solución y significó que muchas feministas tomaran distancia de los partidos y movimientos de izquierda, y se organizaran en colectivos autónomos, donde la sospecha frente a las feministas de los partidos fue creciendo y lo que en un principio fue una colectividad que agrupaba a pobladoras, profesionales, intelectuales, militantes de partidos de izquierda, mujeres sin ninguna experiencia política, etcétera, paulatinamente, de la mano de la diferenciación de las propias demandas feministas, fue dando paso a una polarización entre las feministas y las políticas, polarización que se mantiene hasta el día de hoy y que rara vez da tregua.

El fin de la dictadura en Chile se encuentra con un movimiento de mujeres que tiene unas demandas ya propiamente feministas, diferenciadas de las demandas de la oposición democrática, pero también con un movimiento altamente fragmentado. Con el retorno a la democracia –al menos en sus aspectos formales–, la fortuna de las organizaciones de mujeres fue dispar. El discurso tradicional de la izquierda en torno a la lucha de clases estaba ampliamente deslegitimado y, aún más, se comenzaba a construir una imagen de la política del consenso donde todo aquello que aludiera al conflicto aparecía como una amenaza para un orden aun frágil, en Chile principalmente, con un ex-dictador sentado en el senado, esto era especialmente visible. Pero esta deslegitimación del discurso tradicional no necesariamente significó que el discurso feminista, crítico del sesgo economicista de la izquierda de la primera mitad del siglo XX, pudiera dar el paso adelante y se constituyera, tal cual, en la nueva vanguardia.

De acuerdo con Jaquette (1996, 340), las pobladoras no organizadas, acostumbradas a transar con la administración en orden a asegurar las condiciones de subsistencia para ellas y sus familias, fueron capturadas por las políticas clientelares durante la dictadura, y poco de eso cambió con la transición a la democracia. Esta captura tuvo un efecto despolitizador de las bases populares que ha sido difícil revertir y que continúa siendo un desafío para la izquierda en general y para el movimiento feminista en particular. Por su parte, las feministas que permanecieron en los partidos vieron cómo su participación en la reactivada competencia partidaria era marginal. Su lugar en los gobiernos de los años 90 en Chile fue bastante limitado, solo el 5,3% en 1989 (SERVEL 2018). El surgimiento del Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) y las políticas en torno a la denominada violencia intrafamiliar, y posteriormente las políticas de equidad de género, fueron los reductos que quedaron para las feministas de los partidos. Las autónomas, por su parte, quedaron

aisladas de la decisión política que tenía lugar fundamentalmente a través de los partidos políticos.

Las políticas de reconocimiento, más que responder a las demandas del movimiento feminista y lejos de cuestionar un estado de bienestar aquí inexistente, provinieron de las políticas públicas de los gobiernos llamados de centro-izquierda en los años de transición a la democracia y de consolidación del neoliberalismo. De acuerdo con Alejandra Castillo:

En primer lugar, las políticas llevadas a cabo por los gobiernos de la Concertación y, luego, por el de la Nueva Mayoría, se han hecho en nombre de políticas de género, lo que quiere decir: “política de mujeres”. ¿Son estas políticas feministas? No, no creo. Y si lo fueran, es necesaria la definición. En este sentido, se podría decir que el feminismo institucional en Chile, si es que hay algo de eso (algo de feminismo), es “liberal” y de marco heteronormativo. Distinto a ello, me parece más pertinente evidenciar la genealogía del feminismo liberal cuya matriz diferencial, descrita en el par “mujeres-madres” –desarrollada a partir de mediados del siglo XIX– terminará coincidiendo con los argumentos de las éticas y políticas del cuidado de los años noventa del siglo pasado. Esta coincidencia, más los insumos de las teorías del desarrollo humano, terminarán por describir lo que hoy es reconocido como “políticas de género” (Castillo, A. 2016, 94-95).

Castillo distingue aquí entre las “políticas de género” y el feminismo. Las políticas de género son políticas centradas en las mujeres a partir de una definición dada de qué significa ser mujer y qué necesidades se tienen a partir de ese hecho. El feminismo, por otro lado, es algo que excede las políticas de género. A lo largo de su libro de 2016, *Disensos feministas*, Alejandra Castillo dejará en claro la diferencia entre las políticas de género y lo que sería una política feminista. Las políticas de mujeres, principalmente durante el primer gobierno de Bachelet, fueron políticas que reforzaron el rol de mujer-madre y, en ese sentido, políticas que otorgaron ciertos beneficios,

pero al costo de reforzar los estereotipos. El feminismo institucional, que es el feminismo triunfante tras el término de la dictadura, es identificado por la autora como un feminismo “liberal” y “heteronormado”.

El feminismo liberal, que podríamos decir es la forma más intuitiva de feminismo, es el feminismo de la “inclusión” o de la participación de las mujeres, donde por participación debemos entender precisamente el “tomar parte”, es decir, tomar parte en aquello que ya está definido dentro del estrecho marco institucional de la transición. La retórica del SERNAM en esos años será la de la “equidad de género” que rápidamente será traducida como “igualdad de oportunidades”. Un discurso funcional a la despolitización en cuanto es una forma de igualdad que se entiende estrictamente desde el provecho individual. Promover la igualdad a nivel de oportunidades supone remover las barreras formales para el acceso a ciertas ventajas sociales. La igualdad de género leída en esta clave, supone que las barreras específicamente relacionadas con la diferencia sexual, deben ser eliminadas en orden a permitir el acceso de las mujeres, de modo individual, a la variedad de posibilidades disponibles en el tablero neoliberal. Los años 90 fueron los años de la gestación de la institucionalidad y de la institucionalización del trabajo de las “feministas políticas” que se incorporan a SERNAM o participan de la creación de políticas públicas en calidad de expertas, ya sea directamente o a través de ONG que se relacionan con SERNAM a través de asesorías. Lo que paulatinamente va desapareciendo es la participación no mediada de las pobladoras y en general de las mujeres organizadas por fuera de la institucionalidad y la academia.

Durante la década del 2000 una de las principales líneas de acción del entonces SERNAM era la equidad de género. Para impulsar dicha línea se elaboró un plan de acción a implementarse entre los años 2001 y 2010. En la evaluación de la primera fase, que comprendía hasta el año 2005, se identifican cuatro ejes

fundamentales de acción de este plan, que a su vez coinciden con los planes de acción del propio SERNAM. Estas líneas son: “el campo legislativo, la instalación y difusión de los derechos de las mujeres, la violencia intrafamiliar y la autonomía económica de las mujeres que refiere a los temas de capacitación, empleo, ingresos y pobreza” (SERNAM 2005, 9). La equidad de género como estrategia de desarrollo y principalmente como herramienta para la superación de la pobreza fue uno de los ejes fundamentales de las políticas de género que se implementaron a principios del pasado siglo. De hecho, la equidad de género es uno de los Objetivos del Milenio según la ONU y, de acuerdo con el Banco Mundial (que incluye una carta en la evaluación del Plan de equidad de género del SERNAM), es una de las estrategias para la superación de la pobreza. Así, el Banco Mundial otorga su venia (y asesoría técnica) a la implementación de este plan de igualdad de oportunidades, que reforzaría la participación política de las mujeres, pero principalmente su participación económica. Siguiendo a Carmen Gloria Godoy Ramos:

Los sentidos que el capitalismo tardío le ha otorgado a la idea de la “igualdad de género” vaciaron el concepto de su componente emancipatorio toda vez que demanda el reconocimiento de ciertas diferencias para reorganizar sus nuevas formas productivas, pero sin cuestionar sus postulados y, ciertamente, sin alterar sus formas distributivas, al punto que la aceptación de idea de “igualdad de género” ha servido más para incorporar mano de obra femenina al sistema productivo, que para cambiar en lo sustantivo las relaciones sociales de género (Godoy Ramos, C. 2016, 873).

Habría entonces una cierta complicidad entre el feminismo y el neoliberalismo, pero en Latinoamérica, y en Chile en particular, esta complicidad no es del movimiento feminista, sino del discurso institucional de género, a través de las políticas de equidad impulsadas durante la década del 90. Por tanto, es preciso hacer dos

distinciones entre lo aquí expuesto y la lectura de Fraser; la primera es una cuestión relativa a la explicación que elige Fraser: “la astucia de la historia”, que hace ver como si las feministas hubiesen sido arrastradas por la fuerza irrefrenable del capitalismo hacia la subsunción de sus demandas en el reajuste capitalista. De acuerdo con Schild, esta captura capitalista de la agenda feminista no ocurre sin el consentimiento de una parte de ellas, de aquellas que pactaron su participación en la institucionalidad. Como sea, es preciso notar que las trabas propias de una institucionalidad frágil y conservadora (dominada por demócratacristianos), dejaron poco espacio para la disputa de un sentido feminista en las políticas de género. En segundo lugar, la tesis de Alejandra Castillo cobra relevancia en este punto: la agenda de género de los gobiernos postdictatoriales no es propiamente una agenda feminista. En suma, lo que es capturado por el capitalismo no es una ola feminista, no son las demandas de una determinada ola feminista, sino la lectura interesada de estas en una clave “liberal y heteronormada” y, en consecuencia, su vaciamiento.

En lo que sigue analizaremos cómo la lectura liberal y heteronormada del género, ha contribuido a traducir la agenda feminista en una agenda neoliberal de precarización.

III. Feminismo y neoliberalismo en la postdictadura

La agenda de la transición fue la de la equidad de género, respaldada por el Banco Mundial como una estrategia para el desarrollo. Estrategia que iba de la mano con el surgimiento de la retórica de la autonomía entendida como ingreso de la mujer al mercado del trabajo. El potencial político del ideal de emancipación era releído en clave neoliberal como responsabilidad individual, y ahí es donde el discurso de género, tal como Alejandra Castillo lo define en cuanto un feminismo liberal y heteronormado, comienza a poner en circulación, a través de campañas, charlas y múltiples eventos “para mujeres”, los conceptos de “autonomía”, “empoderamiento” y

“emprendimiento”. En lo que sigue, intentaremos dar cuenta de cómo estos conceptos son funcionales a la precarización de las mujeres y con ello consolidan, de alguna manera, la “fortuna del feminismo” tal como la entiende Fraser, aunque mediada por acciones intencionadas de ciertos grupos feministas y no meramente como un devenir impersonal de los hechos. La fortuna del feminismo de nuestra segunda ola fue la de dejar de ser feminismo para ser política de género, y posteriormente retornar como “feminismo neoliberal”.

III.a. Autonomía y precariedad

Durante la dictadura, producto de la destrucción del empleo y las altas tasas de cesantía masculina, comienza a gestarse una crisis de la masculinidad tradicional, basada en la figura del padre proveedor único. Esto trastoca la organización tradicional de la familia, convirtiendo a la mujer en una obrera también. La entrada de las mujeres al trabajo como co-proveedoras se dio, no obstante, bajo las reglas neoliberales de la precarización. El estudio de las condiciones laborales de las temporeras, realizado por Valdés, Godoy y Mendoza, nos permite echar luces sobre lo que la incorporación de las mujeres al trabajo, trae consigo.

el salario de las mujeres, aunque logrado bajo deficientes condiciones laborales y largas jornadas, las dota de autonomía y libertad, lo que produce cambios en los patrones de autoridad en la familia, tensionando los fundamentos del patriarcado: el control masculino sobre las mujeres. Los costos de tales transformaciones son altos: extenuantes jornadas laborales, migraciones para “hacerse el salario”, padecimientos laborales que a menudo se traducen en una forma de “ganarse la vida para perderla”. Es lo que hemos llamado “emancipación precaria”, atendiendo a la precarización del empleo agrícola temporal, pero a la vez a los grados de independencia que logran las mujeres con el salario obtenido a costa de la intensificación del trabajo y la extensión de

la jornada laboral en contextos de “flexibilidad salvaje” (Valdés, X.; Godoy, C. y Mendoza, A. 2017, 173).

La tan anhelada autonomía es alcanzada por las mujeres populares por vía de lo que las autoras denominan “emancipación precaria”; una emancipación que se da en el contexto de la “flexibilidad salvaje” y que implica la intensificación del trabajo y extensión de la jornada laboral, sumado a bajos salarios e inestabilidad laboral. Desde los años 90 hasta ahora la participación femenina ha pasado de ser solo el 28.1% a ser un 48.5% en 2017, de acuerdo con el Instituto nacional de estadísticas (INE). Según el mismo estudio, un 37.1% de las mujeres ocupadas lo hacían en el mercado informal de trabajo. Fuera de ese importante porcentaje empleado, la emancipación por vía de incorporación al mercado laboral tiene una cara diferente para las mujeres de clase media profesional en los centros urbanos. Es esta cara la que suele tomarse como modelo de éxito a la hora de evaluar el vínculo entre “mujeres y trabajo” desde el feminismo liberal que ha copado el discurso institucional y empresarial tras el fin de la dictadura.

Carmen Gloria Godoy (2016) acuñará el concepto “mujer económica” para referirse a la reflexión de la “inclusión de las mujeres” en el mundo empresarial, un mundo que históricamente ha sido un mundo masculino. Una vez más encontramos al feminismo liberal y heteronormado dando forma a los conceptos que guiarán la discusión sobre la inclusión de las mujeres en el mundo del trabajo. Godoy sitúa los antecedentes de la “mujer económica” en el Primer encuentro mujer-empresa, organizado por FINAM (Finanzas nacionales e internacionales para la mujer) en 1991. En dicho encuentro, afirma Godoy, destacan dos preocupaciones o más bien, dos ejes reflexivos que atraviesan la relación mujer-empresa: la primera es el reconocimiento de la reciente incorporación de la mujer al mundo de la empresa y, tal vez más importante, las transformaciones de las lógicas organizacionales de las mismas

empresas, donde destacan los cambios en el ejercicio del liderazgo que dan paso a un liderazgo identificado como “femenino”, que privilegia el trabajo en equipo frente a la organización tradicional jerárquica y autoritaria. Coincide entonces esta especie de democratización/feminización de los liderazgos en los equipos de trabajo, con la democratización del propio país, donde el autoritarismo va difuminándose –que no desapareciendo– de la esfera pública.

Las virtudes democráticas de la femineidad son exaltadas por las organizadoras del encuentro, virtudes que provendrían de lo doméstico, del mando que “naturalmente” ejerce la mujer sobre el servicio doméstico y sobre los hijos e hijas. La casa, más que ser un lugar por democratizar, es el modelo de democracia o el modelo de liderazgo que se desea impulsar. No es necesario liberar las relaciones domésticas, pues ellas no son *locus* de dominación, al menos no para la mujer a la cual consideran como sujeto de sus afirmaciones. La empresa, el espacio semi público en el cual se desea incluir a las mujeres, debe ser más como la casa, con el mando femenino de la mujer heterosexual de clase media-alta.

Un segundo eje, es la negación del feminismo. Se trata de feminización de la empresa, tanto en la presencia de mujeres dentro del personal, como en el privilegio de las prácticas femeninas. Godoy resaltaré las afirmaciones antifeministas de las organizadoras del encuentro, para las cuales el feminismo ha errado el blanco al pretender erradicar los roles de género tradicionales:

La “feminización del poder en las empresas” no es equivalente a una posición feminista. Al contrario, los “vientos de cambio” no se respiran “detrás de las barricadas, como las integrantes del feminismo”, cuyo gran error fue “poner los roles al revés”, en lugar de buscar la armonía entre esposo, hijos y trabajo, “la gran tontera del feminismo” (Godoy Ramos, C. 2016, 877).

Este discurso antifeminista será parte de la retórica del SERNAM durante los años 90 y principios del 2000. Un servicio para “mujeres” implementando políticas de igualdad de género. Del fenómeno que dan cuenta las defensoras de la “mujer económica” es de la feminización de la sociedad civil, más que el de la inclusión de las mujeres en la esfera pública, una preocupación más recurrente en el discurso del SERNAM. Esta feminización de la sociedad civil, celebrada por las mujeres empresarias, entiende la importancia de fortalecer los valores de la maternidad en el espacio del intercambio económico, mas no de, por ejemplo, transformar la esfera del trabajo en una que sea más amigable para las mujeres que son madres. Para las mujeres empresarias la entrada en el mundo del trabajo se traduce en una doble jornada bastante aliviada por el trabajo doméstico realizado por mujeres trabajadoras con menos suerte. Esas otras mujeres que sostienen el cuidado en la oscuridad. El rechazo del feminismo, y la consiguiente adopción de la perspectiva de la mera “inclusión”, tiene como objetivo desactivar la potencia política del feminismo de la segunda ola y su carácter confrontacional, desechándolo por considerarlo masculinizante.

La feminización de la sociedad civil, y en particular del ámbito económico, responde al crecimiento de la importancia del sector servicios en la productividad y el consiguiente auge de las habilidades “blandas”, es decir, de aquellas habilidades desarrolladas en el ámbito de las relaciones íntimas, como el trato afectuoso y personalizado, la atención a los detalles, la capacidad para identificar las necesidades de las otras y los otros, lo afectivo en general (Morini, C. 2014; Lorey, I. 2018). Pero también la gratuidad del trabajo, la precariedad, la ausencia de horarios y la ilimitación del mismo, todo aquello que puede ser comprendido bajo el concepto de la “flexibilidad”, tan valorada por el mercado laboral contemporáneo. Desde fines de la década del 70 hasta ahora, la precarización ha sido el sello de las transformaciones del mercado del trabajo. Estas habilidades blandas no son habilidades “de las mujeres”, de las de

más arriba o las de más abajo, sino que son habilidades “feminizadas”, quienes las poseen, quienes las emplean a diario, son considerados sujetos feminizados, sean mujeres o no. Cristina Morini llamará la atención sobre la transformación de la economía y del trabajo a partir de la centralidad de lo reproductivo frente a lo productivo. La feminización del trabajo no solo tiene que ver la masiva entrada de mujeres al ámbito productivo, sino con la feminización de las condiciones de todo el trabajo asalariado. Las mujeres, acostumbradas a trabajar gratis, por muy poco y/o esporádicamente, son el modelo del trabajo precario. Para Morini “si existe una modalidad histórica que pueda encarnar la explotación total de la persona por parte del capitalismo, esta figura es femenina” (Morini, C. 2014, 83).

Morini señala que la lisonja a las cualidades femeninas (y ahí buena parte de ese marco teórico lo puede haber dado el feminismo maternal) ha sido una estrategia discursiva para profundizar la explotación del trabajo femenino. Las defensoras de la “mujer económica” frente a este escenario aparecen romantizando la expansión de la explotación, pero esta *romantización* no es casual, pues se explica en buena parte por la universalización de su experiencia como mujeres de clase media-alta.

La mujer económica es la mujer de la sociedad civil, que se mueve a través de ella transitando por el eje del liderazgo femenino y el emprendimiento. De acuerdo con Godoy esto se proyecta de dos formas:

Por un lado, encontramos este tipo de seminarios, foros y debates relativos a la posición de la mujer profesional, y por otro, el impulso a la micro y mediana empresa (PYMES), más cercano a la economía informal y actividades productivas realizadas por mujeres sin calificación, de sectores populares. Durante la década siguiente, podríamos decir que ambas dimensiones confluyen en el impulso al emprendimiento femenino no solo como medio para conseguir

la autonomía económica, sino también como forma de subjetivación (Godoy Ramos, C. 2016, 878).

Nos interesa en esta última parte del artículo analizar cómo la “mujer económica” se ha convertido en una forma de subjetivación, aún más, en la forma de subjetivación dominante, y por ende, en objeto de deseo, en el contexto del neoliberalismo. Este análisis debería permitirnos probar la hipótesis de Verónica Schild de que no ha sido el feminismo el que ha sido funcional al neoliberalismo, sino *cierto* feminismo. Un feminismo que es liberal y heteronormado, siguiendo a Alejandra Castillo.

La universalización de la experiencia de las mujeres de clase media-alta ha servido para consolidar este discurso a través de las políticas públicas y de las organizaciones más influyentes de la sociedad civil. Aquello que asegura la emancipación abstracta de la mujer económica ha legitimado la precarización de la mayor parte de las mujeres. Emancipación abstracta y emancipación precaria son las dos caras que ha tomado el ideal feminista de la emancipación en la posdictadura. Habría que volver a Marx y preguntarse por las condiciones para que tenga lugar la emancipación propiamente humana, aquella que ocurre cuando no separamos nuestras fuerzas del resto, sino que las consideramos como fuerzas sociales, como fuerzas colectivas (Marx, K. 2004, 38-39). El emprendimiento, en cambio, considera la fuerza del individuo como una fuerza y una capacidad aisladas, al servicio de su propio proyecto de vida. Está en las manos de cada quien optimizar sus recursos materiales, cognitivos, afectivos, etcétera, para conseguir sus metas.

Siguiendo a Raúl Rodríguez Freire

Lo que hace la ficción del emprendimiento entonces es transformar en pequeños capitalistas a quienes no pudieron comprar una educación, o bien, capitalizar el saber de aquellos que sí lo hicieron, pero que no tienen trabajo. En otras palabras, esto tiene que ver con la política de capital humano, porque este no se relaciona

únicamente con el saber, sino con los talentos y habilidades para gestionar una empresa privada [...]. Incluso se podría decir que la noción de emprendimiento lleva a que uno mismo se trate como una empresa privada, mientras todo aquel que nos rodea se transforma en nuestro competidor, en nuestro enemigo, lo cual da cuenta de la locura del mundo que día a día sostenemos (Rodríguez Freire, R. 2018, 85).

En el concepto de emprendimiento la empresa está desbordada, el emprendedor no es el empresario, entendido como el dueño de una empresa, sino todo aquel que tenga unas ciertas características subjetivas que lo impulsan a desarrollar un negocio. De acuerdo con el autor dichas características que definen al emprendedor son la “autoridad” y la “iniciativa”.

La autoridad y la iniciativa son, no obstante, características tradicionalmente relacionadas con lo masculino. Nos encontramos frente a un mercado de servicios que parece requerir cada vez más características feminizadas, que garanticen la flexibilidad y la *comodificación* de lo relacional, mientras que el emprendimiento se reviste de las características heroicas que arroparan a la masculinidad en otra época. El emprendimiento aparece entonces como una paradoja donde se busca revivir las antiguas virtudes masculinas de la gran “empresa”, de la conquista, con la flexibilidad y precariedad, a las que está expuesto constantemente el “empresario de sí”. La clave para entender esta aparente paradoja está en la comprensión del riesgo en el contexto neoliberal.

Siguiendo a Débora Ávila y a Sergio García,

Se nos invita a creer en nosotras mismas, a imaginarnos como una especie de superhéroes [...] cuyos únicos límites son los que una misma se impone. Con esfuerzo, positividad, trabajo, y mucho afán de superación, nada se nos resistirá. Los riesgos que entraña el camino, se nos dice, no deberían ser más que un acicate para seguir adelante. Así es el tipo de sujeto que necesita el neoliberalismo. Y así es como suena la música que escuchamos por doquier (en las

escuelas, entre los amigos, en los centros de trabajo, en la televisión...) (Ávila, D. y García, S. 2018, 23).

El riesgo no se presenta igualmente para todo el mundo. La loa al riesgo, tal como la loa a las “virtudes de mando femeninas”, ocultan que este tiene dos caras. La versión del riesgo que nos venden los libros de *coaching* muestra una cara amable, según la cual el resultado de la competencia es el triunfo y, si se fracasa, el resultado del fracaso es el aprendizaje. Pero ocultan la auténtica cara del fracaso para quienes carecen de soporte, ya sea en forma de medios económicos, redes de amistades, familiares, contactos, de conocimientos y habilidades bien valoradas por el mercado. Desde este otro lado, el riesgo es el riesgo de perder lo mínimo para sobrevivir; “Estructuras sociales de desigualdad invisibilizadas por el neoliberalismo desmienten el carácter supuestamente igualitario de la experiencia riesgosa” (Ávila, D. y García, S. 2018, 25). El emprendimiento aparece como estrategia privilegiada para promover la independencia económica de las mujeres pobres, pero dentro de las reglas del neoliberalismo, es decir, desde la competencia y la asunción individual del riesgo y de sus consecuencias, que acaba engrosando las cifras del endeudamiento y la pobreza que, en nuestro país, son mayoritariamente femeninas.

III.b. De la negación del feminismo al rescate del “verdadero feminismo”

La última ola feminista chilena que rompió en mayo de 2018 hizo eco de las movilizaciones de mujeres en distintas partes del globo, pero tuvo su particular expresión en las universidades, donde las estudiantes movilizadas levantaron demandas en torno a la inexistencia de protocolos para hacerle frente a los casos de acoso de los profesores hacia las estudiantes, así como también entre estudiantes. La irrupción del movimiento feminista en los medios

vino a consolidar lo que había comenzado en 2016 con la aparición de *Ni Una Menos*². Esta ola feminista, en la que todavía estamos, puso en la agenda mediática la historia del feminismo, que permitiría comprender por qué se trataba de una “ola” y cómo se relacionaba con su historia precedente. Pero también puso en escena la disputa por el “verdadero significado del feminismo”.

El feminismo había logrado instalarse en la agenda mediática y las demandas contra el acoso (acompañadas del revuelo causado por las denuncias hechas por estrellas de Hollywood) se ganaban buena parte de la simpatía popular. En este contexto el feminismo, y no meramente las políticas con enfoque de género, se convertía en un botín a disputar. Tanto los partidos políticos como los *think tanks* trataban de sacar su tajada de este. Es de particular interés para este texto analizar la jugada realizada por la Fundación Para el Progreso (FPP). La FPP es un *think tank* vinculado a la derecha más liberal en lo valórico, y fuertemente comprometido con la defensa del capitalismo y el neoliberalismo en lo económico. Lo interesante de su estrategia es el intento de recuperar el feminismo liberal como el “verdadero feminismo”, descartando por falsas aquellas versiones consideradas más radicales.

Es así como la FPP reedita bajo su sello editorial el libro de la economista María Blanco, *Afrodita desenmascarada*, subtítulo expresivamente “Una defensa del feminismo liberal”. El libro es reseñado en la propia página de la FPP donde se exaltan las virtudes de la publicación:

Frente a las actuales posturas feministas cuyo discurso se centra esencialmente en el victimismo de la mujer, basado en una perspectiva conflictiva con respecto a los hombres, existe un matiz

² El movimiento Ni Una Menos, surge en Argentina en 2015, para visibilizar los feminicidios y exigir que la sociedad se haga cargo del tema. Durante 2016 se extiende a varios países de Sudamérica y ya hacia 2017 comienza a tornarse un movimiento global.

liberal del feminismo que ha sido olvidado [...]. Así, la economista española María Blanco, de manera clara y dinámica, intenta mostrar las bases liberales que impulsaron al feminismo en sus orígenes para, con ello, rescatarlo del secuestro ideológico al que este ha sido sometido por parte de movimientos radicales y extremistas que, en nombre del propio feminismo, desdeñan de los fundamentos que lo motivaron en sus inicios. (Zaror, Y. y Gómez, J. 2018).

Dos ideas expresadas en este párrafo, permiten caracterizar la estrategia del FPP a través del feminismo: primero, el uso del término “victimismo” para referirse a las posturas feministas que apuntan hacia la condición de oprimidas de las mujeres y señalan la existencia de un patriarcado como explicación estructural de dicha opresión; y segundo, el objetivo de rescatar al feminismo del “secuestro ideológico” por parte del radicalismo y el “extremismo”. No deja de llamar la atención el retorno al epíteto de “extremista” para identificar al adversario ideológico. Si antes lo fue el marxismo, hoy es el feminismo no liberal. Este feminismo aparece entonces como “victimista” y “extremista” a la vez, en tanto que la victimización autorizaría ciertas formas de violencia hacia los hombres y hacia las mismas instituciones de la democracia liberal.

La oposición que se hace entonces es entre la “victimización”, por un lado, y la “responsabilidad” y la “autonomía”, por otro. Quien se victimiza es quien culpa al resto –la sociedad, el patriarcado, los hombres, el capitalismo, etc.–, en lugar de tomar las riendas de su propia situación. Este mismo año la FPP lanzó un documento de difusión, denominado *El decálogo del feminismo liberal*, cuya intención clara es la de definir los principios del “verdadero feminismo”. El decálogo vuelve sobre la cuestión de la victimización, particularmente en el punto 3, donde se afirma que “el feminismo liberal fomenta una cultura de la autonomía y responsabilidad por sobre una cultura de la victimización” (FPP, 2018). Tal como analizábamos más arriba, la postdictadura capturó el significado de

la autonomía, convirtiéndolo en una herramienta útil para promover las políticas neoliberales, que toman la “capitalización individual” como modelo. De ser un sinónimo de la emancipación como liberación, la autonomía pasó a ser la puerta de entrada para la consolidación del desmantelamiento de los derechos sociales.

Isabell Lorey analizará la relación entre la economía de la deuda y la promoción de la figura de un sujeto auto-responsable. Es la responsabilidad individual, de un individuo aislado (que no reconoce identidades colectivas), la que se traduce en culpa ante la imposibilidad de dar cumplimiento a la obligación adquirida o impuesta:

En la economía de la deuda se necesita una figura subjetiva que asuma la (auto) responsabilidad, que asuma deuda y que internalice los riesgos como culpa y como deuda: una personalidad que está doblemente endeudada y es responsable por sí misma. Esta personalidad juega un rol decisivo en la habilitación y en la estabilización del gobierno neoliberal a través de la precarización y de la inseguridad, porque ya no hay un más allá de la deuda, todos están endeudados de una forma u otra (Lorey, I. 2018, 20).

La disputa en torno al “verdadero feminismo” es la disputa por el contenido de un discurso político que ha mostrado una creciente capacidad de movilizar a la población, con las mujeres y disidencias sexuales a la cabeza.

Conclusiones

La complicidad entre feminismo y neoliberalismo en Chile no se daría a causa del desplazamiento de las demandas de redistribución por las demandas de reconocimiento. En el contexto de la dictadura ambas demandas siempre se dieron juntas, antes bien este pacto se selló con el retorno de la democracia, en dos fases. La primera en los noventa con la *oenegeización* y *academización* del

movimiento, donde el feminismo entra a la institucionalidad como “perspectiva de género”, que obtura la potencia política del feminismo, tanto en términos de redistribución, como de reconocimiento. La segunda fase, donde reaparece la palabra feminismo, pero como estrategia de justificación del libre mercado. Si esta nueva complicidad del feminismo con el neoliberalismo falsea el ideal de emancipación para la gran mayoría de las mujeres y en general para la gran mayoría de la población mundial, es preciso repensar los anclajes prácticos de nuestras categorías.

En uno de sus textos más recientes, *Feminismo para el 99%*. *Un manifiesto* (2018), Nancy Fraser junto a Cinzia Arruzza y Tithi Bhattacharya se propone de manera didáctica mostrar cómo un feminismo, que no sea cómplice con la explotación de la mayor parte de la población, debe ser anticapitalista, fijando clara distancia con los objetivos de inclusión corporativa, propios del feminismo liberal.

Bibliografía

- Arruzza, Cinzia; Nancy Fraser y Tithi Bhattacharya. 2019. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder.
- Ávila, Débora y Sergio García. 2018. Riesgo. En *El ABC Del Neoliberalismo 2*, editado por Nicole Darat y Hugo Sir, 17-31. Viña del Mar: Communes.
- Butler, Judith. 1998. Merely Cultural. *Social Text*, 15: 265-277.
- Castillo, Alejandra. 2016. *Disensos feministas*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Fraser, Nancy. 1995a. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'post-Socialist' Age. *New Left Review*, 212: 68-93.
- Fraser, Nancy 1995b. Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's "Justice and the Politics of Difference". *Journal of Political Philosophy*, 3, 2: 166-180.
- Fraser, Nancy. 1997. A Rejoinder to Iris Young. *New Left Review*, 223: 126-129.
- Fraser, Nancy 1998. Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler. *New Left Review*, 228: 140-150.
- Fraser, Nancy. 2015. *Fortunas del feminismo: del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*. Madrid; Quito: Traficantes de Sueños / IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

- Fundación para el progreso. 2018. Decálogo Del Feminismo Liberal. Disponible en <http://fppchile.org/wp-content/uploads/2018/07/decalogo-del-feminismo-liberal-fpp.pdf>
- Galindo, María. 2018. Inclusión. (Manifiesto de sedición feminista o manifiesto feminista de sedición). En *El ABC Del Neoliberalismo 2*, editado por Nicole Darat y Hugo Sir, 217-239. Viña del Mar: Communes.
- Godoy Ramos, Carmen Gloria. 2016. "No Somos Feministas". Género, Igualdad y Neoliberalismo en Chile. *Revista Estudios Feministas*, 24 (3): 871-889.
- Hiner, Hillary. 2019. *Violencia de género, pobladoras y feminismo popular*. Santiago de Chile: Tiempo robado editoras.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). 2017. Mujeres en Chile y Mercado del Trabajo. Participación laboral femenina y brechas salariales.
- Jaquette, Jane. 1996. Los Movimientos de Mujeres y las Transiciones Democráticas en América Latina. En *Estudios Básicos de Derechos Humanos*, editado por Sonia Picado, 329-349. San José (Costa Rica): Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Kirkwood, Julieta. 1986. *Ser política en Chile: las feministas y los partidos*. Santiago (Chile): Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Lorey, Isabell. 2018. Preservar la condición precaria, *queerizar* la deuda. En *Los feminismos ante el neoliberalismo*, compilado por Malena Nijensohn, 13-26. Buenos Aires: La Cebra.
- Marx, Karl. 2004. *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.
- Morini, Cristina. 2014. *Por amor o a la fuerza: feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Traducido por Joan Miquel Gual Bergas. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rodríguez Freire, Raúl. 2018. Emprendimiento. En *El ABC Del Neoliberalismo 2*, editado por Nicole Darat y Hugo Sir, 73-91. Viña del Mar: Communes.
- Schild, Verónica. 2016. Feminismo y neoliberalismo en América Latina. *Nueva Sociedad*, 265: 32-49.
- Servicio Electoral (SERVEL). 2018. Participación de las mujeres en política. Algunos pasos históricos. Disponible en: https://www.servel.cl/wp-content/uploads/2018/12/2018_Participacion_de_mujeres_en_politica_Segunda_edicion.pdf
- Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM). 2005. Plan de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres 2000-2010. Evaluación primera fase 2000-2005. Disponible en:

http://estudios.sernam.cl/documentos/?eMTIzMDkwMA==Plan_de_lgu_aldad_entre_hombres_y_mujeres_2000-2010

- Valdés, Ximena; Carmen Godoy y Angie Mendoza. 2017. Acción colectiva y resistencia: asalariadas agrícolas en Chile frente a la precarización laboral. *Revista Izquierdas*, 35: 167-198.
- Young, Iris Marion. 1997. Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory. *New Left Review*, 222: 147-160.
- Zaror, Yasmín, y Jorge Gómez Arismendi. 2018. El Feminismo Olvidado: 'Book Review' *Afrodita Desenmascarada*. Fundación para el progreso. Disponible en <http://fppchile.org/publicaciones/el-feminismo-olvidado-book-review-afrodita-desenmascarada/>

Acerca de la violencia epistémica: el caso de la experiencia académica¹

About epistemic violence: the case of academic experience

Giannina Burlando²

Resumen

Cierta ética feminista propone incluir la experiencia moral de la mujer en la filosofía y en este contexto se abordará el tema de la violencia epistémica. En la sección I se propone un marco teórico desde fuentes contemporáneas sobre la ética del conocer; en la sección II se contextualizan formas particulares de violencia epistémica en el espacio laboral académico. Finalmente, se plantean las virtudes y acciones de resistencia que permiten incluso ampliar los horizontes del contextualismo en filosofía.

Palabras Clave: Ética feminista del conocer; Violencia epistémica; Contexto; Experiencia académica.

Abstract

A certain feminist ethic proposes to include the moral experience of women in philosophy and in this context the issue of epistemic violence will be addressed. In section I a theoretical framework from contemporary sources on the ethics of knowledge is proposed; in section II particular forms of epistemic violence are contextualized in the academic work space. Finally, the virtues and actions of resistance that allow even broadening the horizons of contextualism in philosophy are raised.

Keywords: Epistemic Feminist Ethics; Epistemic Violence; Context; Academic Experience.

¹ Este artículo se basa en un capítulo de libro, titulado *Violencia epistémica en con-texto*. Cfr. Burlando, G. 2016, 149-169.

² P. Universidad Católica de Chile. Contacto: <gianniburlando@gmail.com>

Mi actividad filosófica, como enseñante e investigadora, se ha caracterizado en general por *hacer una filosofía* vinculada a lo que se reconoce como el clásico estudio de la “Historia de las ideas”. Este tipo de estudio se distingue por ahondar en el conocimiento de una determinada historia del pensamiento más que una historia de la acción humana. Las directrices que guían esta forma de hacer filosofía y de interpretar el pensamiento, ya sea metafísico, epistemológico o político, son las de revisar un *corpus* bibliográfico determinado identificando y examinando los contenidos centrales abordados por un pensador, o la relación entre varios, a lo largo de escritos escogidos. El método de esta corriente tradicional consiste en hacer exégesis interpretativas de textos considerados canónicos y oficiales, para dar con el sentido y significado de dichas obras. El presupuesto que late con fuerza detrás de esta historia de las ideas es la creencia de que en los textos filosóficos de ciertos autores se lleva a cabo un desarrollo temático de grandes ideas universales, sempiternas y neutras. Estas ideas se estudian en abstracto, inarticuladas del contexto de enunciación que las engendra y con independencia de los sujetos que las piensan, puesto que el contenido de las grandes obras puede reducirse a ideas y postulados *sub specie eternitatis*, presentes en diversos autores, principalmente masculinos, con leves variaciones.

¿De qué trata entonces la violencia epistémica y su contexto en el espacio academicista? Ciertamente mi investigación del tema da un giro y se aleja de la línea de estudio de la historia de las ideas, para más bien tener como horizonte la filosofía que intenta acercar el conocimiento teórico a la praxis de liberación de las mujeres y de otros colectivos socialmente marginados; para dar cabida a la corriente de pensamiento que se ocupa de la experiencia cognitiva vital del sujeto, o mejor aún, a una que se enmarca en el tipo de investigación ética que propone incluir la experiencia moral de la

mujer en la filosofía³. De tal modo, primeramente, se abordará este tema de una manera extrínseca: desde el marco teórico de fuentes feministas contemporáneas sobre ética del conocer; en segundo lugar, de manera intrínseca: contextualizando formas particulares de la experiencia laboral de enseñanza superior, poniéndolas en relación con la violencia epistémica situada en la institución académica. Por último, la coda final plantea valores y acciones de resistencia, que permiten exceder los límites de la pura historia de las ideas, ya sea recurriendo al contextualismo filosófico, *nueva* historia crítica de las ideas, o a la ética feminista, cuyo alcance, como se verá, implica al sujeto en su experiencia social.

I. Del con-texto de la violencia epistémica

Las publicaciones acerca de conductas conscientes y sistemáticas de hostigamiento dentro del ámbito laboral –sean en psicología del trabajo o en el mundo jurídico– son tipificadas bajo los léxicos de “*mobbing* laboral”⁴ o de “acoso moral laboral”⁵, en cambio

³ En Chile aún se está en deuda con la investigación empírica sobre estereotipos de género y filosofía. Unas significativas indagaciones estadísticas sobre el sesgo en filosofía son realizadas sucesivamente por Santos, J. 2012, 76-116; 2015, 112-113, 120, 130, 146.

⁴ H. Leymann (1990) apela al verbo inglés “*to mob*”, que significa “atacar con violencia”, para hablar por primera vez de “*mobbing* laboral”. Describe esta acción como una conducta consciente, sistemática y repetitiva de hostigamiento; de presión negativa dentro del espacio laboral de una persona. Se trata de una práctica que se realiza: “de un modo muy cuidadoso, sofisticado (para no dejar pruebas tangibles); lo que no disminuye, al contrario, multiplica, su efecto estigmatizador”. “El *mobbing* es un proceso de destrucción; se compone de una serie de actuaciones hostiles que, tomadas de manera aislada, podrían parecer anodinas, pero cuya repetición constante tiene efectos perniciosos con el fin de destruir las redes de comunicación o reputación de las víctimas y de perturbar el ejercicio de sus labores hasta que finalmente acaben por abandonar el lugar de trabajo.” Véase también: Brodsky, C. M. 1976.

⁵ En Chile el acoso laboral está sancionado por la ley N° 20.607 (cfr. De Ferrari, F. 2012). En 2014 se solicitó al gobierno incluir el fin de todas las formas de discriminación contra la mujer: En ese sentido, y de cara al aumento de casos de femicidio, la diputada Álvarez dijo que es imperativo que el gobierno impulse la aprobación de este instrumento jurídico internacional,

las abundantes publicaciones del feminismo angloparlante proponen los conceptos de: “injusticia epistémica”, “injusticia hermenéutica”, “parcialidad hermenéutica”, “ignorancia activa” y “resistencia epistémica”. Esto demuestra que las autoras feministas eligen un vocabulario conceptual bien definido para identificar y analizar el fenómeno complejo de un tipo de injusticia, la injusticia epistémica. En este caso particular, se trata de una forma de injusticia manifiesta en las prácticas en que desconsideran las elocuciones, declaraciones y relatos de sujetos percibidos como diferentes. Se trata del tipo de injusticia que se hace al sujeto en su capacidad de conocimiento: cuando su credibilidad llega a ser dañada y degradada por prejuicios⁶. Denomino la ‘injusticia epistémica’ indistintamente como ‘violencia epistémica’, dado que ambas categorías, como se verá, comprometen la destrucción de la vida del sujeto⁷. La forma de

relativo a los derechos de las mujeres (Diario Clarín, 5/11/14). En tanto, en el Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH), se denunció que: “Las mujeres en Chile son discriminadas en su salario, pensión y salud”, por lo que la organización recomendó revisar las normativas actuales con el fin de resguardar el derecho a la igualdad, sin que el sexo sea un factor de exclusión (cf. Diario cooperativa.cl; febrero de 2018).

⁶ Según M. Fricker, el prejuicio se hace manifiesto en: “las exclusiones epistémicas que se caracterizan por impedir la entrada a la comunidad de informadores, es algo central a las políticas de la vida epistémica real. La exclusión de hecho marca una forma común de injusticia testimonial: aquellos grupos sociales que están sujetos a prejuicios de identidad y, por tanto, son susceptibles de déficit de credibilidad injusta, por lo mismo, también tenderán simplemente a no ser consultados para que participen con sus ideas, opiniones y juicios de valor. Este tipo de injusticia testimonial ocurre en el silencio. Ocurre cuando el prejuicio del auditor funciona por adelantado al potencial intercambio de información y pre-viene cualquier tipo de intercambio. Llamémosle –dice Fricker– injusticia testimonial preventiva. La credibilidad de tal persona sobre una materia determinada está ya suficientemente en déficit prejuicioso, por lo cual su potencial testimonio nunca es solicitado; así que el hablante es silenciado por el prejuicio de identidad, que minimiza su credibilidad por adelantado [...]. El silenciamiento de aquellos que están sujetos a injusticia testimonial preventiva, como otras formas de injusticia testimonial, es altamente dependiente del contexto” (Fricker, M. 2007, 130. Traducción de la autora).

⁷ Dado que desde enfoques distintos se puede afirmar, por una parte, que: la injusticia no es violencia, porque la violencia tiene que ver con daño, golpes y perjuicios físicos a las vidas; sin

violencia epistémica se sitúa como objeto de estudio fronterizo de la ética y la epistemología, y las expresiones aquí reunidas son usadas efectivamente como categorías de la ética, pero más particularmente, como categorías de la ética del saber. Se refieren a lo que en la práctica es un saber; aunque ciertamente se trata de un *saber-ignorar*, pues se trata de un *saber-desconocer*, en actitud de desconfianza, las capacidades del conocedor/a en tanto conocedor/a⁸, en particular dentro de los espacios laborales académicos donde los sujetos participan en la educación y comunican su conocer a otros.

Este particular objeto de análisis en el feminismo de Latinoamérica lleva aún cierto retraso⁹, puesto que las categorías

embargo, por otra parte, la delimitación lógica entre injusticia y violencia se atenúa, cuando se considera que la injusticia, o injusticias, son causa principal de violencia. Desde la perspectiva antigua, que define la injusticia como *no dar, ni devolver* lo que es debido a cada cual, se sostendrá que no hay distinción real entre injusticia y violencia, solo grados conceptuales de separación o influencia, siendo su denominador común el que ambos fenómenos dañan y destruyen, física o moralmente, las vidas de los sujetos. La discusión filosófica sobre estos conceptos es amplia. Cfr. Butler, J. 2016, distinciones sobre violencia y no violencia, inspirada en la noción de biopolítica de Foucault; El Glosario de género (2007), entradas sobre: Violencia; Violencia contra la mujer, Violencia institucional, Violencia laboral y docente. O también, desde el pensamiento crítico latinoamericano, Pulido, G. 2009, 173–201; o la visión de la teórica feminista antirracista descolonial, Espinoza-Miñoso, Y. 2014, 7–12. Para la violencia del derecho, cfr. Benjamin, W. 1974–1982; Agamben, G., 2017, 69–82.

⁸ A. Sen demuestra su preocupación por la habilidad de las personas para vivir la clase de vida que tienen razones para valorar, e incluye también las influencias sociales: “Resulta difícil entonces, representarse de manera convincente cómo las personas en la sociedad pueden pensar, elegir o actuar sin ser influidas, en una u otra forma, por la naturaleza y el funcionamiento del mundo a su alrededor” (Sen, A. 2010, 274–75).

⁹ Los objetos de análisis del feminismo latinoamericano se enfocan preferentemente en: la igualdad jurídica, la dominación, el orden sexista, la interculturalidad, la descolonización, el patriarcado, los femicidios, la violencia de género. En tanto, las investigadoras del colectivo feminista chileno contribuyen al dinamismo interpelante y al *kairós* transformador de esta filosofía feminista latinoamericana. Los relatos aportan a la discusión de temas del cuerpo, la subjetividad, la diferencia sexual, la identidad y la escritura de mujeres (donde destacan a María Zambrano, Hannah Arendt, Luce Irigaray, Simone de Beauvoir, Marilena Chaui, Diana de Vallescar, entre otras). En la publicación de *Filósofas en contexto* (2016), cuyas colaboradoras

conceptuales aludidas han sido más utilizadas en la literatura feminista internacional. Desde publicaciones como: Miranda Fricker y Jennifer Hornsby, *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*; o en las apariciones regulares de *Feminist Studies*, *Feminist Review*, y con mayor desarrollo metodológico e intensidad en la Revista *Hypatia*. También en la creciente corriente de publicación de libros de autores tales como: Lisa Tessman, Miranda Fricker, Marije Altorf, Alison Wylie, Elizabeth Anderson, José Medina, y más recientemente de estudiosos de lengua castellana que, han discutido implícita o explícitamente el fenómeno desde la antropología política, la historiografía y la sociología¹⁰. Todos los autores mencionados ofrecen modelos teóricos para facilitar la comprensión de un fenómeno que limita con las esferas del poder, del conocer y de la administración de justicia, y que ofrecen herramientas de análisis testimonial y hermenéutico, en los

se sitúan inter-académicamente, se evidencia: (I) Un vívido ejercicio crítico a los cánones de enseñanza y de prácticas en el espacio de la experiencia filosófica en Chile. Sacando a luz, por medio ya sea de categorías decodificadoras del psicoanálisis, la literatura, la ética epistemológica, o la filosofía nuestromundista, la clase de presunciones, sobre qué tipos de indiscutidos, irreflexivos, modos totalizantes de pensamiento descansan las prácticas vigentes en el orden pedagógico, político y cultural; (II) La no repetición con afán de preservar los métodos y sistemas de la *philosophia perennis*, tampoco circundan en los problemas filosóficos perpetuos inconducentes, sino que denuncian y redimensionan hábitos y creencias (utilizando testimonios existenciales, literarios y morales), y las acciones derivadas de un tipo de filosofía masculinizada y eurocéntrica; (III) Un propósito transversal, de plasmar otra sensibilidad moral, abierta a nuevas enseñanzas de filosofías *interculturales*, *liberadoras* o *contextualizadoras* que, bajo parámetros del colectivo social funcionen idealmente según la normativa de nuestra era post-derechos civiles y sociales. Sobre todo destaca el trabajo, en materias de filosofía sociopolítica, de Alejandra Castillo, *Disensos feministas* (2016), cuyos planteamientos disienten no solo del canon patriarcal de los filósofos de la modernidad, sino con las clases del feminismo tibio, derivados del neoliberalismo y de las éticas del cuidado, lo que se transforma en superficiales acciones afirmativas, en políticas de mujeres cifradas en su propio cuerpo, que no hacen sino subordinarse a la “reproducción de un orden sexista y de exclusión social de las mujeres” (106).

¹⁰ Cfr. Ansión, J. 2014, 91–106.

procedimientos de evaluación de colectivos minoritarios, incluyendo la presencia de mujeres en el espacio de experiencia académica¹¹.

En el libro *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (2007), la filósofa feminista de Oxford, Miranda Fricker, analiza el fenómeno de la injusticia epistémica. Clasifica dos grandes tipos de injusticias epistémicas: la injusticia testimonial (IT) y la injusticia hermenéutica (IH). La injusticia testimonial, por una parte:

Excluye al sujeto de la conversación confiada. Por tanto, lo margina de la participación en una actividad estabilizadora de la mente y además falsifica un aspecto esencial de su identidad. Esta injusticia testimonial, además, no es meramente un momento de exclusión (de esa doblemente valiosa actividad psicológica), sino que es un tipo de exclusión prejuiciosa (Fricker, M. 2007, 54).

Se entiende que algunos prejuicios son locales, como el prejuicio racial o de clases sociales, haciendo surgir injusticias testimoniales incidentales. Pero otros, como los prejuicios de identidad, son sistemáticos. Bernard Williams (1995, 9) ha hecho ver que, aquellos prejuicios que funcionan en contra de un hablante, en un intercambio discursivo dado, pueden concernir a la categoría de la identidad social (i.e., a los factores raciales, religiosos, sexuales, políticos o de clase social). Es decir, todo lo que es esencial a la identidad como identidad *inter-seccional*¹²: la relativa a los rasgos entrecruzados de un sujeto, por ejemplo, mujer/divorciada/católica; hombre/homosexual/mestizo— para crear situaciones de marginalización. De tal manera, cuando la injusticia epistémica

¹¹ Se hace referencia a la literatura de la segunda Ola feminista de los años 80 hasta hoy, incluyendo a: Mohanty, Ch. 1988. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. *Feminist Review*, 61–88; Longino, H. 1990. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. (Princeton: Princeton University Press) 30; Tessman, L. 2005. *Burdened Virtues, Virtue Ethics for Liberation Struggles*. (Oxford: Oxford U. P).

¹² Salem, S. 2016, 142.

acontece al sujeto, lo afecta transversalmente, pues no solo lo degrada en su capacidad de conocedor, sino en sus características esenciales, en tanto que *ser social*.

El análisis de Fricker considera que la IT:

De hecho no se confina al intercambio testimonial, permitiendo incluso que entendamos el testimonio en su sentido más amplio, el cual incluye todos los casos del habla. El déficit de la credibilidad prejuiciosa puede ocurrir cuando un hablante expresa simplemente una opinión personal a un auditor, o emite un juicio de valor, incluyendo discursos de injusticia testimonial a una audiencia determinada. Sin embargo, el habla *es* el foco principal de la injusticia testimonial, ya que el daño básico de la injusticia testimonial es el acallamiento del hablante *qua* conocedor, mientras que otros tipos de elocuciones pueden comunicar conocimiento (Fricker, M. 2007, 60).

Esta originaria obra de Fricker aporta un desarrollo a la epistemología testimonial; la cual es considerada como marco teórico adecuado para situar todos los casos de déficit de credibilidad prejuiciosa¹³. La innovación en el aspecto de la justicia testimonial – iniciada por C. A. J. Coady, en su libro *Testimony. A Philosophical Study* (1992)– es la emisión de puntos elocutivos del testimonio, no

¹³ Cf. Otros significados políticos a partir del daño que produce la injusticia epistémica son desarrollados críticamente por Fricker en “Epistemic justice as a condition of political freedom?”, *Synthese*, 2013, 1317–1332. Según la feminista del Wolfson College la justicia epistémica es una condición constitutiva de no dominación y por tanto central al ideal de libertad en la política liberal. Por el contrario, el daño de la injusticia epistémica tiene significado político en relación a la dominación y la libertad. Argumenta que la no dominación se entiende mejor como un ideal liberal de libertad completamente genérico, al cual incluso los libertarios están comprometidos implícitamente, porque *la no dominación es Libertad negativa* desde el derecho –en tanto garantiza *la no interferencia*. En esta perspectiva política Fricker piensa que la no dominación requiere que el ciudadano pueda impugnar las *interferencias*. Siendo tres las condiciones de impugnación, donde cada una de las cuales protege contra un riesgo importante de que los posibles contendientes no obtengan una “audiencia adecuada”.

en términos de comunicación de conocimiento, sino más específicamente como *evidencias léxicas*. Parte del capítulo sobre descripciones del testimonio, está dedicado al análisis de la justificación dentro de la epistemología del testimonio, la cual es clasificada en dos variedades: la inferencista y no-inferencista. La discusión aclara que, una motivación clave será la inclinación del autor por cualquiera de esos modelos, inferencista o no-inferencista; además involucra las obligaciones que tiene el auditor si se trata de la adquisición de conocimiento. No se atiende aquí al desarrollo de los argumentos a favor y en contra de las variedades teóricas de la epistemología del testimonio; no obstante, se acepta un tipo de cognitivismo cuya fuente es la tradición ética de la virtud, donde la percepción virtuosa depende tanto de las condiciones morales como epistémicas del sujeto¹⁴.

Importa notar aquí la analogía construida por Fricker, entre la capacidad perceptual del agente moral y la capacidad perceptual testimonial del auditor virtuoso, que depende de al menos cinco factores interrelacionados, estos son: 1) que el testimonio en la esfera moral siga el modelo perceptual para los juicios y, por tanto, es de tipo no-inferencial; 2) que en ambas esferas, del agente y auditor, el buen juicio es in-codificable¹⁵; 3) que en ambas esferas, el

¹⁴ Montmarquet (1993) categoriza y describe algunas *virtudes epistémicas* tales como: (I) La imparcialidad; (II) La sobriedad intelectual; y (III) El coraje intelectual. Esta última incluye el deseo de concebir y examinar alternativas a las creencias sostenidas generalmente; esto implica perseverancia frente a la oposición de otros, hasta que se haya convencido de que uno esté equivocado (citado en Fricker, 2007: 49).

¹⁵ Fricker anota que: “la idea de que el conocimiento moral es in-codificable se hace clara, si uno mantiene que la capacidad perceptual moral virtuosa, es una sensibilidad a patrones de carácter moral, una sensibilidad a como los diferentes tipos de valores configuran, a una nueva situación, a una acción, o ciertamente a una persona [...]. Una percepción virtuosa nos da una comprensión moral de las experiencias, de la gente, de las situaciones y los eventos —es una visión del mundo en colores morales, como digo— y es parte y parcela de esta manera de ver, que incluso la persona más sabia moralmente permanece abierta a las sorpresas. O, mejor dicho, el factor de que ella sea una persona suficientemente abierta mentalmente, como para resistir la seguridad deshonesto de entendimientos morales fijos, es lo que corona su sabiduría

juicio es intrínsecamente motivado; 4) que ambos polos aportan razones; y 5) que en ambos sujetos, el juicio moral contiene un aspecto emocional, aceptado como parte esencial y propia de la cognición (Fricker, M. 2007, 72).

Como parte de la discusión sobre justicia epistémica, aparece el tipo de injusticia hermenéutica (IH). La formulación genérica que mejor capta los sentidos de lo que Fricker denomina “injusticia hermenéutica *per se*”, es que: “La injusticia de tener obscurecida un área significativa de la experiencia social de un sujeto, para la comprensión colectiva, debido a la marginalización hermenéutica”¹⁶. Esta definición cubre dos tipos de casos, incidentales y sistemáticos, de injusticia hermenéutica. Para Fricker, la IH sistemática es central en su exposición, lo que no significa que casos de IH incidentales no sean éticamente graves. En uno de los casos incidentales que la autora presenta: “es vitalmente desintegrador para Jeanne que su experiencia no sea bien entendida desde un comienzo, ya que esto permite que el acoso de Joe escale hasta los últimos niveles de amenaza [...]. Por lo mismo, casos de IH incidental, pueden ser destructivos para la vida de un sujeto” (Fricker, M. 2007, 158). Lo que distingue los casos sistemáticos de IH no es la gravedad del daño singular, sino condiciones más generales, ya que estas ayudan a revelar el lugar de la injusticia hermenéutica en el complejo campo de las injusticias sociales.

moral. Iris Murdoch había notado que: “las tareas morales son típicamente sin fin, porque en tanto nos movemos, y miramos a nuestros mismos conceptos, ellos están cambiando” (cita de Fricker, M. 2007, 74).

¹⁶ “The injustice of having some significant area of one’s social experience obscured from collective understanding owing to hermeneutical marginalization” (Fricker, M. 2007, 158). La definición de Medina sobre injusticia hermenéutica especifica que es: “el tipo de injusticia epistémica que ocurre cuando un sujeto es desfavorecido injustamente en sus capacidades al dar sentido a una experiencia” (Medina, J. 2013, 90).

A modo de resumen y siguiendo a Fricker (2007, 159), las condiciones necesarias y suficientes para la injusticia incidental o hermenéutica sistemática, son las siguientes:

- I. Que un sujeto sea desfavorecido porque su experiencia se deja en la oscuridad, debido a una laguna en el recurso hermenéutico colectivo; esto es suficiente para afirmar que se trata de una IH incidental, incluso si la marginalización es localizada o única en su tipo.
- II. Que un sujeto sea desfavorecido porque su experiencia se deja en la oscuridad. Debido a un vacío en el recurso hermenéutico colectivo, tal laguna es mantenida por un amplio y persistente rango de marginalización hermenéutica: entonces la injusticia hermenéutica es sistemática.
- III. La condición necesaria para la IH es la marginalización hermenéutica del sujeto. Pero el momento crucial de la IH se revela sólo cuando, la condición de exclusión se manifiesta en un intento de parte del sujeto para verbalizar y socializar su experiencia, ya sea a sí mismo u otro interlocutor.
- IV. La desigualdad hermenéutica que existe como latente en una situación de marginalización, estalla como injusticia hermenéutica, especialmente cuando alguna evidencia inteligible ha quedado silenciada por esa marginalización.
- V. La característica típica de la IH, se manifiesta en la lucha del hablante por hacer inteligible su caso en un intercambio testimonial, lo que hace surgir la sombría posibilidad de que la IH esté compuesta a menudo por una injusticia testimonial (IT).
- VI. Esto último tiende a ser el caso cada vez que la IH es sistemática, porque los miembros de grupos marginalizados siempre tenderán a estar sujetos a prejuicios de identidad.

En esta perspectiva, ningún agente comete *injusticia hermenéutica*, sea incidental o sistemática, pues esta viene a ser una noción puramente estructural. Ahora bien, lo hasta aquí investigado sobre injusticias epistémicas, se complementará con la contribución crítica al tema de José Medina. Efectivamente en su reciente publicación: *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations* (2013), puede incluirse en el área de la epistemología social, normativa no-idealista.

Pues en ese texto Medina parte del hecho distintivo de la violencia epistémica, pero añade un aspecto central, el de nuestras obligaciones morales. De ahí que se agregará al análisis presente las categorías de: “ignorancia activa” y de “resistencia epistémica”, defendiendo así—en línea con Elizabeth Andersen— un *Imperativo de Interacción Epistémica* (IIE)¹⁷. El imperativo de interacción epistémica: “llama al desarrollo de hábitos reactivos y comunicativos, que hace operacional nuestra capacidad de respuesta a los múltiples y diversos otros, no importando cuán diferentes sean. Se convoca al cultivo de sensibilidades sociales que nos abran a los otros diversos, cognitiva, afectiva y comunicativamente, que nos permitan compartir espacios responsablemente y comprometernos en actividades en conjunto” (Medina, J. 2013, 9). Ciertamente, este imperativo ético normativo (IIE) es concebido como manera habitual de confrontar y resistir la violencia epistémica.

En tanto que, por el lado de la violencia epistémica, Medina destaca la actitud de *ignorancia activa* del sujeto, cuyo carácter se define como: “un estado mental culpable que surge de un conjunto de vicios epistémicos, tales como: la arrogancia, la pereza, la indiferencia y sobre todo, la mentalidad cerrada (*closed-mindedness*)” (Medina, J. 2013, 39). Medina ofrece así una acuciosa

¹⁷ Cfr. Andersen, E. 2010, 43.

investigación sobre cómo estos vicios del carácter tienden a manifestarse en los sujetos privilegiados de los ambientes institucionales. Aunque aquellos en posiciones jerárquicas privilegiadas tienden a estar mejor de muchas maneras, de hecho se encuentran epistémicamente en desventaja debido a su autolimitación y complicidad con situaciones de opresión. Por otro lado, según destaca la teoría feminista, los que en este escenario son desfavorecidos, tienden a sostener virtudes epistémicas opuestas a los vicios alentados por el privilegio, es decir: humildad, diligencia, sensibilidad social, curiosidad intelectual, lucidez crítica y apertura de espíritu.

En cuanto a los vicios y virtudes epistémicas, que tienden a manifestarse entre sujetos privilegiados y desfavorecidos respectivamente, Medina considera que los vicios tienden a producir una meta-insensibilidad. Esto quiere decir que, quienes adolecen de vicios epistémicos, (o agentes jerárquicamente privilegiados) desarrollarán insensibilidad en la forma de ignorancia activa, pero también desarrollarán insensibilidad a su propia insensibilidad. Estos sujetos son incapaces de reconocer sus propias limitaciones intelectuales (Medina, J. 2013, 39). En este punto, el profesor Medina relaciona el análisis de la injusticia testimonial con lo que Fricker llama injusticia hermenéutica, ya que, según el autor, la meta-insensibilidad surge, en parte, debido a opacidades interpretativas en nuestros recursos conceptuales colectivos. Estas verdaderas lagunas retroalimentan nuestras evaluaciones de credibilidad, que se basan en parte, en lo que parece ser inteligible o plausible. Lo importante en esta investigación de epistemología social del profesor de la Vanderbilt University es la consideración de que los casos de injusticia testimonial son siempre sistemáticos, ya que la credibilidad esta evaluada *en el contexto del poder social*.

Por otra parte, Medina propone desarrollar la noción de “resistencia epistémica” (Medina, J. 2013, 48-52), cuyas consideraciones se han basado en el trabajo de Charles Mills, quien

acuñó la importante noción de “espacio de experiencia” y cuyo campo se define como:

El espacio en el que un sujeto conduce su vida cognitiva y desarrolla hábitos, actitudes, y un carácter epistémico; este no es un espacio homogéneo, igual para todos, sino distintivamente un espacio social lleno de heterogeneidades y discontinuidades estructuradas (Mills, Ch. 1998, 27).

Según Mills, podemos hablar de un grupo de *experiencia diferenciada*. Este se contrasta al espacio de experiencia sin fricción, propio del sujeto abstracto y universal de la epistemología tradicional. Esta perspectiva de experiencia diferencial de los sujetos socialmente situados, se explica en términos de *resistencia*:

Así, mientras el conocedor cartesiano asocial, puede moverse libremente en todos los puntos axiales del espacio, ciertas resistencias relacionadas específicamente a las características sociales y a la membresía del grupo, determinan al menos tendencialmente, los tipos de experiencia que uno probablemente tenga (Mills, Ch. 1998, 28).

A propósito de la palabra resistir (del latín *resistere*), el diccionario la define como: 1. el ejercicio que uno hace para oponerse a una fuerza o a la acción violenta de otra; 2. puede incluir el ejercicio de repugnar, contrariar, rechazar, contradecir el efecto violento de otro. Pero ¿Qué quiere decir resistir en relación a creencias o sistemas de creencias? Medina elabora un significado especial para la *resistencia epistémica*. En tal caso la resistencia no se entiende simplemente como el ejercicio que uno hace para oponerse a una fuerza –a la acción violenta de otra. Ya que en la *resistencia epistémica*:

- I. Es necesario hablar de fuerzas *en plural*, i.e., de la interacción de fuerzas contendoras; por consiguiente, hablar de resistencia es hablar de fuerzas opuestas.
- II. Cuando se habla del sujeto que resiste o hace resistencia de modo *pasivo*, se trata de un enfoque en las fuerzas que operan sobre el sujeto, pero solo indirectamente, entonces se habla de la fuerza reactiva del sujeto.
- III. Cuando se habla del sujeto que resiste de manera *activa*, se está llamando la atención sobre la fuerza que impulsa la trayectoria cognitiva del sujeto, pero solo indirectamente, entonces se está mentando fuerzas externas de telón de fondo, en contra del cual el sujeto cambia su curso y formas de creencias; así las fuerzas externas ahora aparecen como reactivas, reactivas a la trayectoria del sujeto.
- IV. Por tanto, la resistencia epistémica tiene un significado fuerte¹⁸.

En suma, en este contexto epistémico del espacio de experiencia, la resistencia comprende un intercambio de fuerzas, reaccionando unas frente a otras, y a diferencia de su significado biológico, donde el término se refiere a “la inherente habilidad de un organismo para resistir las influencias dañinas [presentes en el ambiente natural] como: enfermedades, agentes tóxicos o infecciones”¹⁹, Medina destaca la resistencia epistémica, que ejercen o soportan los sujetos en sus vidas cognitivas. Distingue entre resistencia epistémica interna, externa, y ambas pueden ser positivas

¹⁸ Mi traducción de Medina, J. 2013, 48–52.

¹⁹ Según definición del Diccionario Merriam–Webster, el significado físico de *resistencia* refiere a la durabilidad de un cuerpo; su significado político refiere a los grupos encubiertos que resisten la ocupación armada de un país. En tanto, E. Sábato reflexiona sobre la capacidad humana de resistencia cuando declara que: “nos salvaremos por los afectos” (2014, 145).

o negativas. Por ejemplo, una fuerza interna opositora que se defiende de la influencia epistémica externa, puede ser positiva en tanto crítica, pues desenmascara prejuicios y parcialidades, reacciona frente a los cuerpos de ignorancia; o también puede ser negativa en tanto se rehúsa a creer en un tipo de mentalidad que cierra el camino al reconocimiento de lo otro.

Dentro de las consideraciones normativas, Medina propone que, tanto los individuos como los grupos comunitarios, asuman su responsabilidad por sus propios ambientes epistémicos y por las formas de resistencia que tales grupos ayudan a crear y a perpetuar. Los principios guías de esta epistemología de la resistencia –los cuales facilitan el análisis de las fuerzas cognitivas y sus interacciones– permiten evaluar las diferentes formas de fricciones epistémicas y así conducir nuestras vidas a través de ellos.

Estos principios son: 1º El principio de Reconocimiento y de Conexión (PRC), y 2º el Principio de Equilibrio Epistémico (PEE). El PRC dicta que, todas las fuerzas cognitivas que encontramos en el espacio laboral deben ser reconocidas, y en la medida de lo posible contactadas. El segundo PEE, establece el *desideratum* de la búsqueda de equilibrio entre las fuerzas cognitivas interconectadas, sin que unas fuerzas se superpongan, dominen y se empoderen sobre otras; sin que unas influencias cognitivas queden fuera de evaluación y fuera de balance, particularmente en la relación y perspectivas entre el sujeto individual y el grupo social en el que está embebido (Medina, J. 2013, 50).

Otro matiz de diferencia con Fricker –quien propone la virtud epistémica como manera de mitigar y enmendar el prejuicio que silencia al hablante– es que Medina propone hacer frente al prejuicio epistémico con la metodología del *contextualismo polifónico*. Este contextualismo no acepta la noción de que haya un solo contexto de actividad epistémica de evaluación. Más bien, considera que hay contextos sociales múltiples, yuxtapuestos, en los cuales evaluar las injusticias epistémicas. En verdad, vemos que Medina parte del

análisis de Fricker, pero va más allá cuando se propone corregir las injusticias hermenéuticas, argumentando en el sentido de que “cada uno de nosotros *posee responsabilidad compartida*, dados nuestros recursos hermenéuticos pluralistas y polifónicos” (Medina, J. 2013, 116- 17).

Esta línea argumentativa desarrolla la noción de *responsabilidad epistémica*, la cual previsiblemente apunta y alerta sobre el contexto del poder social. Se aborda, de este modo, la controvertida relación entre agencia y responsabilidad. El autor propone que la agencia requiere autoconocimiento mínimo; conocimiento social mínimo de los otros; y un mínimo conocimiento empírico del mundo, conocida así, como la *tesis de los mínimos cognitivos* (Medina, J. 2013, 127). El innovador resultado de esta tesis es que las fallas epistémicas no se deben cargar solamente al agente moral individual, sin tener en cuenta su relación con el contexto social. En lo que sigue se ilustrará este complejo asunto.

II. De la violencia epistémica en el espacio de experiencia académica y el método contextual

El enfoque de esta sección sobrepasa la lexicografía en uso, en el conjunto de expresiones que han acuñado los varios autores, para la descripción y análisis del fenómeno ético-epistémico, pues se remite concretamente a prácticas del habla, situadas en contextos y formas de vida particulares especialmente académicas, de modo que, como anunciamos al comienzo, esta sección tiene en perspectiva no la tradicional historia de las ideas, profundamente antisocial por lo que pierde de vista su auténtico objeto de estudio, sino la Nueva Historia Intelectual o el método contextual que prioriza los modos en los cuales los pensamientos se inscriben, se reproducen y mutan socialmente en un horizonte espacio-temporal determinado. Por tanto, intenta recuperar el objeto de estudio histórico, estableciendo modelos teóricos que proyectan distintos niveles de análisis en las

construcciones, sentidos y pensamientos del ser humano. Por cierto, el hilo conductor que guía este método es el lenguaje y sus formas, que el investigador estudiará como zona central de construcción de significados, arraigados en un contexto particular. Esta concepción descansa en la idea de que el sujeto y su conducta están inmersos en una red de significados, previamente establecidos y codificados de modo que estos últimos constituyen su horizonte de sentido²⁰. A continuación, entonces, se consigna primero un emblemático episodio de la biografía intelectual de la autora Edith Stein:

Justo después de la II Guerra Mundial, cuando la tarea de reunir, editar e imprimir, las Obras de E. Stein era auspiciada por los Archivos de Louvain de Husserl, surgió un problema con respecto a la publicación de *Endliches und Ewiges Sein (Ser Eterno y Ser Finito)*. Los entonces editores de las Obras recolectadas, encontraron adjuntas a la *Habilitationsschrift* de Stein dos Apéndices. El primero se titulaba *Die Seelennburg (El Castillo del Alma)*, el segundo *Martin Heideggers Existentialphilosophie (La Filosofía Existencial de Martin*

²⁰ Se toma en cuenta a los autores de la *Nueva Historia Intelectual*, críticos de la escuela de la Historia de las ideas, quienes creen que mediante el análisis lingüístico se puede iluminar la historia de la filosofía y del pensamiento político en particular. Los autores más reconocidos provienen de la Escuela de Cambridge, tales como: J. G. A. Pocock (1962), Quentin Skinner (1969), John Dunn (1968), Giuseppe Duso (1998) y otros. Sobre esta Nueva Historia Intelectual, ya mencionada en la Introducción del texto, hay que decir que se emprende como un tránsito desde la tradicional Historia de las ideas, cifrada en contenidos intelectuales, estables, incambiables, hacia una Nueva Historia Intelectual, que prioriza los modos en los cuales los pensamientos se inscriben, se reproducen y mutan socialmente en un horizonte espacio-temporal determinado. Es de interés notar que este método contextual influye en autores de la epistemología contemporánea, por ejemplo: la tesis de que el vocabulario es contextualmente sensitivo ha sido adoptada por importantes epistemólogos. (Cfr. Las discusiones sobre las construcciones lingüísticas contextualmente sensibles, en el libro de Preyer, G. y Peter, G. eds., 2014). Desde luego, el método contextualista o Nueva Historia Intelectual, coincide con los aspectos historicistas del análisis crítico de la filosofía latinoamericana que, desde su examen del eurocentrismo filosófico, como nota José Santos, toma distancia de aquella “Historia de la Filosofía [...] que ha normalizado y naturalizado— del decurso de la tradición europeo-occidental de pensamiento filosófico” (2015, 58). Véase también Paladines, C. 2013 y Santos, J. 2010.

Heidegger). Estos Apéndices conformaban el último capítulo de *Endliches und Ewiges Sein*. Sin embargo, cuando en 1950 la obra fue publicada, los dos Apéndices fueron excluidos. Eventualmente aparecieron en otro volumen, *Welt und Person (El mundo y la Persona)*, publicado doce años después²¹.

Si los escritos de esta mujer filósofa, de origen judío y católica conversa, en los años 50 fueron marginalizados por un asalto de injusticia hermenéutica. Hoy en día podemos determinar, por el análisis lógico de la investigación, que ese tipo de injusticia hermenéutica estructural pudo sumarse a otro acto de violencia sistemática, sostenido por el prejuicio de identidad social e interseccional que se cometió contra Stein en la época del nazismo, lo que finalmente destruyó su vida al destinarla a morir incinerada junto a su hermana Rosa y otros religiosos, en el campo de exterminio de Auschwitz.

No obstante, para el colectivo feminista, que hoy día ocupa excepcionales espacios de la experiencia académica chilena la cuestión sería: ¿Por qué es necesario relatar y denunciar –en vez de permanecer en silencio, como de hecho ha comandado cierta agencia funcionaria que apoya las estrategias hegemónicas machistas del “no hablar ni preguntar”– las diversas experiencias de injusticia testimonial o hermenéutica sobrellevadas por sujetos que han sido subordinados en el espacio laboral de la institución académica? ¿Podrá ser un error acercar las dimensiones del conocer a las del poder? Ciertamente no puede tratarse de un proceder éticamente errado. Pues, lo que se busca es reflexionar, y a su vez, llegar a modificar las actuales políticas de inclusión-exclusión en el campo laboral-social-institucional, insertas en todas las relaciones de poder

²¹ Mi traducción de Calcagno, A. 2000, 269. La actitud de los editores cercenó de manera arbitraria el cuerpo de la obra.

y que llevan a reconsiderar nuevas “relaciones de poder justo” (Cfr. Ansión, J. 2014, 91).

Dicho todo esto y considerando la historia biográfica de Stein, los casos de violencia epistémica en la vida académica chilena no resultan insignificantes. No es posible omitir la existencia de violencia epistémica en la propia república de Letras, cuyos efectos son deletéreos para el sujeto en el espacio de experiencia cognitiva (véase nota a pie)²².

²² En un caso típico de violencia epistémica, el prejuicio del auditor funcionó por adelantado y quedó registrado por el sistema de información de Evaluación Docente de un período relevante. Cuando, por ejemplo, hubo alumnos que opinaban así: “las clases son buenas a pesar de lo que se diga al respecto; es una lástima eso sí que el curso tenga una composición con tantos alumnos de otras carreras, lo que afecta el nivel de las discusiones.” U otro testimonio, que afirmó: “me gustó mucho este curso y la forma de exponer del docente, lo que en un principio me sorprendió pues hay un prejuicio grande en contra de este ramo”. Estos comentarios connotan que la credibilidad de quien enseña sobre la materia está ya en déficit prejuicioso; se trata, por ende, de un tipo de injusticia testimonial preventiva (cfr. nota 5). Sin embargo, el mismo déficit prejuicioso se puede derivar del hecho, públicamente reconocido, que en el espacio de la sala de clases haya alumnos que asistan con mandato de calificar mal al docente, realizando así un tipo de favor para figuras de la jerarquía administrativa institucional. En otra situación, dos editores encargados, excluyeron el artículo de una docente, previamente aceptado para su publicación en una monografía sobre antropología filosófica de la Facultad; uno de los editores se excusó de tal omisión expresando literalmente haber olvidado incluirlo (13 de junio, 2011). El hecho indica un dejar de hacer, un incumplimiento a los procesos editoriales y a los mínimos cognitivos. Otro registrado evento de injusticia epistémica ocurre durante un período académico de doctorado, en el cual un alumno comunicó por e-mail: “Le escribo para hacerle una consulta. Yo inscribí para este semestre dos cursos: uno con el profesor x, y otro con el profesor y. Acaba de terminar el proceso de inscripción normal y comencé el ajuste de inscripción, y resulta que solo me dieron 1 de los 2 cursos que solicité. Estoy revisando el sistema para ver qué pasó, y me dicen que con el curso del profesor x: *No cumple los requisitos*. No entiendo eso. Aún tengo plazo para hacer el ajuste de inscripción y me interesa tomar el seminario con el profesor x ¿Qué habrá sucedido que no me dieron el curso en primera instancia? ¿Puedo inscribirlo ahora en segunda instancia?”. El mismo alumno insiste en otro e-mail: “Le escribo a propósito de un problema en que me encuentro yo y otros varios compañeros. Nos ha sucedido que, después del primer período de inscripción de ramos, nos encontramos con la sorpresa de que, de los dos ramos que hemos inscrito, solo nos han dado el del profesor y, no el del profesor x, quedando así con un solo curso. [...]. Esto claramente es un error. Una copia de este mail se lo envié ayer a mis compañeros que se encuentran en la misma situación, para informarles y tranquilizarlos. Se lo envío hoy a Ud. en caso de que no se encuentre al tanto. Le comento esto para confirmar dicha información y saber si efectivamente

Volviendo al caso de injusticia hermenéutica en contra de la autora de *Ser finito, Ser eterno*, una academia de Letras ucrónica podría apelar a la ignorancia del significado social, que está en la base del acto discriminatorio de los editores, como un intento por aminorar la reacción emocional de justa indignación. Una defensa tal puede sostener que, la ignorancia o negligencia de los editores es exculpatoria, pero desde la perspectiva que aquí se expone, se hace notar que la ignorancia en el acto de esos editores se debe, tanto a una falla epistémica individual como también colectiva. Porque: “La

podemos tranquilizarnos, especialmente aquellos que están estudiando con becas y que cualquier irregularidad en su inscripción podría significar el riesgo de perderla. Espero haber sido de ayuda”. Hay exactitud en el diagnóstico del alumno: “Ha sido un problema con los requisitos”. El error detectado en la larga argumentación del alumno es sofisticado, tiene poder causal para impedir la inscripción de varios alumnos a un determinado curso, por exigirles pre-requisitos, siendo que ciertas asignaturas por normativa universitaria no tienen pre-requisitos. La eficacia de este error conduce a dejar desierto de alumnos el curso registrado a nombre del docente x. A su vez, de inducirlos a inscribir otro curso registrado a nombre de otro docente, cuya asignatura aparecía libre de la sanción: “No cumple los requisitos”. Si los errores y prácticas de esta índole son de carácter frecuente y transcurren de modo constante en el tiempo, entonces constituyen instancias de marginalización hermenéutica sistemática. Conllevan, por cierto, paulatina pero persistentemente a la destrucción de la vida laboral del docente x. A la marginalización hermenéutica sistemática se suman irregularidades administrativas bajo responsabilidad de agentes que traban la carrera académica de algunas mujeres. Tal como la situación de un retraso de tres años, de los consejos del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, para comunicar a una investigadora de sostenida trayectoria la aprobación de su proyecto regular, cuyo informe de aprobación final databa de 2016. Retraso que se llegó a explicar por correo electrónico aludiendo a razones de “los cambios implementados en el sistema de Informes académicos en línea”, a lo cual se agregaron corteses palabras de lamento por “los inconvenientes generados” (8 de mayo, 2019). Esta patente instancia de violencia epistémica e ignorancia activa, significó un impedimento formal, sostenido en el tiempo, para que la investigadora mujer concursara proyectos regulares a la institución estatal que los financia, en detrimento de su profesión académica. A la lista de este tipo de prácticas institucionalizadas que llega a ser incontable y los datos testimoniales de injusticia epistémica que se suman hasta el presente, se agrega el acertado juicio de que: “Fondecyt ha alterado definitivamente la forma en que se entiende el trabajar profesionalmente en ciencia y lo ha hecho en múltiples sentidos. Uno de ellos sin duda es el haber introducido la competencia como una variable central de dicha labor. Su consecuencia, sin embargo, ha sido la instalación de una manera de trabajar profesionalmente en la academia muy cercana al modo en que se gestiona un emprendimiento económico” (Santos, J. 2015, 40).

participación individual, en los órganos colectivos de ignorancia que uno ha heredado, se *activa* justamente porque uno actúa *con* ellos y falla en actuar en contra de ellos” (Medina, J. 2013 140-41).

Por tanto, es evidente que el análisis de Fricker y Medina aplicado aquí a espacios de experiencias académicas, transfiere el peso de la responsabilidad en la lucha contra la ignorancia, a la comunidad científica y sus miembros, más particularmente, a aquellos funcionarios académicos que manifiestan los rasgos típicos de una ignorancia activa como la antes descrita.

III. Coda: la filosofía moral en contexto institucional

Se han escogido textos que analizan diversas perspectivas sobre la injusticia epistémica. Por una parte, el texto feminista de Fricker representa dos tipos de injusticia: testimonial y hermenéutica, y frente a tales fenómenos, a manera de prevención y resistencia, dos virtudes respectivas: la justicia testimonial y la justicia hermenéutica. Tal perspectiva de filosofía feminista ha sido elaborada dentro de una ética del poder, como parte del espacio de experiencia de *conocedores*, en el que se incluyen experiencias de mujeres académicas y se presentan articuladamente en un léxico de epistemología de la virtud. El método explorado, por una parte, pertenece al área de la ética feminista de primer orden y se revela en la práctica epistemológica. La sola idea de que exista una ética feminista de primer orden, de impronta epistémica, indicaría una nueva manera viable en la que nuestras discusiones, sobre lo que es ser *conocedora/e*, puedan reflejar más ajustadamente el hecho de que la condición humana, es necesariamente una condición socialmente contextualizada.

Por otro lado, esta elaboración de la ética epistémica feminista nos recuerda de la distancia histórico cultural que nos separa de otra larga tradición filosófica, transmitida a través del dispositivo de la Historia de las Ideas, a la que también interesaron

temas valóricos del conocimiento, pero cuyo método se fundó en una suerte de naturalismo cósmico. Efectivamente, por ejemplo, en el estoicismo ortodoxo la resistencia y el peso de las fallas, como el de la ignorancia activa, las soportaba la solitaria fuerza del individuo, como responsabilidad única del ciudadano y por eso requería de un arte de vida, para la propia transformación individual y así *seguir* la naturaleza divinizada²³.

Se ha considerado que las perspectivas y métodos de la ética epistémica feminista y la ética epistémica social de Fricker y Medina, respectivamente, promueven un camino de resistencia epistémica alternativo al desolado camino antisocial del estoico antiguo. Miranda Fricker identificó las virtudes de la justicia epistémica por parte del auditor para aclarar y ampliar nuestra concepción filosófica sobre lo que constituye la actitud epistémica correcta, en *el contexto socialmente situado*. El alcance profundo de esta corriente del feminismo es haber entrelazado conceptualmente los ámbitos del conocer y del poder que conforman la identidad de los sujetos, sentando relaciones de poder justo sobre bases éticas de virtudes, aquellas correlativas para el buen vivir de las instituciones, tales como: las judiciales, gubernamentales, eclesiásticas, policiales o, en el caso apuntado, las academias universitarias: espacio de experiencia social privilegiada, donde los sujetos conducen su vida cognitiva y desarrollan hábitos y actitudes epistémicas.

El segundo aporte a la discusión es el *Imperativo de Interacción Epistémica*, como manera de resistir y confrontar las diversas formas de violencia epistémica. Esta categorización es una

²³ “Me encontré con un [...], un insolente, un mentiroso, un envidioso, un insociable. Todo eso les acontece *por ignorancia de los bienes y de los males*. Pero yo, que he observado que la naturaleza del bien es lo bello, y que la del mal es lo vergonzoso, y que la naturaleza del pecador mismo es pariente de la mía, porque participa, no de la misma sangre o de la misma semilla, sino de la inteligencia, y de una porción de la divinidad, no puedo recibir daño de ninguno de ellos, pues ninguno me cubrirá de vergüenza” (Marco Aurelio, *Meditaciones*, I. II. 69).

toma de conciencia crítica o una *re*-contextualización: Primero, de interrelaciones cruciales entre las violencias o injusticias epistémicas, y las violencias o injusticias sociopolíticas. En segundo lugar, de las concepciones que han sido insuficientes para la promoción de responsabilidades, con respecto a la justicia como fenómeno moral. Ya sean puramente individualistas, o puramente colectivistas, dando lugar a una concepción híbrida de responsabilidad compartida. Por tanto, quedará en evidencia que la obligación de resistir y oponerse a las parcialidades y sesgos de género tiene una dimensión epistémica central, la cual demanda que críticamente examinemos y asumamos responsabilidades con respecto a lo que somos capaces de comunicar, interpretar y conocer.

Junto a lo anterior, está la necesidad de abordar la violencia epistémica respecto a la ignorancia activa, los silencios, los daños explícitos en el ámbito laboral académico, el establecimiento de lagunas hermenéuticas, poniendo limitaciones a nuestras habilidades para escuchar o para interpretar adecuadamente, los actos de habla y actitudes de silenciamiento activo.

Por último, el modelo de interconexión social, sobre la base de una noción de *acción-en-cadena* con responsabilidad compartida, es clave para tratar de resolver los temas de la violencia epistémica frecuentemente dados en los espacios de experiencia cognitiva jerarquizados y hegemónicamente masculinizados. En este aspecto se puede insistir que, el colectivo feminista tiene la obligación compartida de ejercer modos de resistencia epistémica y de imaginar qué nos hace sensible a las exclusiones simbólicas, a los daños explícitos y a los asaltos de violencia epistémica, llevando a la práctica una noción de *solidaridad en red*, fundada en un tipo de imaginación social caleidoscópica. Abreviadamente y en palabras de Medina:

Los agentes y las comunidades epistémicamente responsables, deben interactuar y cooperar para estar a la altura de sus responsabilidades compartidas con respecto a la justicia: deben

ejercitar resistencia en sus interacciones epistémicas, para identificar e interrogar silencios, cuerpos de ignorancia y marginalizaciones epistémicas de todo tipo (por ej. testimoniales y hermenéuticas); deben comprometerse en acciones en cadena, para mitigar las injusticias epistémicas que toleran las relaciones de opresión y subordinación; ellos deben en conjunto, pluralizar las maneras de imaginar para mejor resistir aquellas imaginaciones hegemónicas. (Medina, J. 2013, 313)

Así pues, la ética epistémica normativa de Medina –en sintonía con el arte político de autores tales como: John Dewey, Chantal Mouffe, o de feministas analíticas y otras pensadoras y activistas latinoamericanas– nos propone que, sobrepasemos la Historia de las Ideas y usemos tanto el método contextual, como nuestra propia imaginación creativa a modo de instrumentos para asegurarnos que los relatos dominantes no queden sin desafíos. La misma resistencia solidaria y la interacción epistémica son métodos para fomentar y construir colectivos pluralistas, donde varios puntos de vista –sin tolerar la maldad que deshumaniza– son invitados al diálogo de unos con otros. Por otra parte, políticamente hablando, el pluralismo propuesto en los trabajos de feministas chilenas como Olga Grau no implica necesariamente una colectividad fragmentaria y en continua confrontación, sino que normativamente debiera alcanzar la solidaridad defendida. Es necesario, sin embargo, promover una solidaridad en red, considerando las disidencias y el desacuerdo. Así vista, la relación normativa central que nos convoca es la de una sensibilidad moral radical y la consecuente máxima epistémica, para colectividades inclusivas, debiera ser: por el reconocimiento y la conectividad, más que por el acuerdo y desacuerdo (Cfr. Medina, J. 2013, 280).

Bibliografía

Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino:

- Fabián Lebenglik. Trad. castellana. 2017. *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Altorf, Marije. 2011. After Cursing the Library: Iris Murdoch and the (In)visibility of Women in Philosophy. *Hypatia*, 26: 384-402.
- Andersen, Elisabeth. 2010. *The Imperative of Integration*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ansión, Jean. 2014. Poder y Enfoque de Capacidades. Una Mirada Socioantropológica. En *Inclusiones y Desarrollo Humano: Relaciones, Agencia, Poder*, editado por Fidel Tubino, 91-116. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Beebee, Helen, and Jenny Saul. 2011. Women in Philosophy in the UK. A Report of the British Philosophical Association and the Society for Women in Philosophy. Society for Women in Philosophy (SWIP UK).
- Benjamin, Walter. 1974–1982. Zur Kritik der Gewalt. En *Gesammelte Schriften*, vol II, 1 (1977). Fráncfort del Meno: Suhrkamp. Trad. Castellana. 1991. Para una crítica de la violencia, En *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Buenos Aires: Taurus.
- Brodsky, Carroll M. 1976. *The Harassed Worker*. Lexington, Mass.: Lexington Books.
- Burlando, Giannina. 2016. Violencia epistémica en con-texto. En *Filósofas en con-texto*, editado por P. González; P. Soto; C. Sánchez; V. Buló; M. Peña y G. Burlando, 149-169. Valparaíso: Editorial Puntángelos / Universidad de Playa Ancha.
- Butler, Judith. 2016. Distinctions on violence and nonviolence. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=3sSFCqzvTEI&t=18s>
- Castillo, Alejandra. 2016. *Disensos feministas*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Calcagno, Antonio. 2000. Die Fülle oder das Nichts? Edith Stein and Martin Heidegger on the Question of Being. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 74 (2): 269-285.
- Coady, Cecil Anthony. 1992. *Testimony. A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- De Ferrari, Francesca. 2012. Acoso laboral ley N° 20.607. Santiago de Chile: Legal publishing Thomson Reuter Training.
- Dunn, John. 1968. The identity of the history of ideas. *Philosophy*, 43 (164): 85-104.
- Duso, Giuseppe. 1998. Historia conceptual como filosofía política, *Res publica*, 1 (1).
- Espinoza-Miñoso, Yuderkis. 2014. Una crítica descolonial a la epistemología

- feminista crítica. *El cotidiano*, 184, 7-12.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, Miranda. 2013. Epistemic justice as a condition of political freedom? *Synthese*, 190: 1317-1332.
- Glosario de género. 2007. México: Inmujeres, Instituto Nacional de las Mujeres.
- González, Patricia; Pamela Soto; Cecilia Sánchez; Valentina Buló; María I. Peña; Giannina Burlando (eds.). 2016. *Filósofas en con-texto*. Valparaíso: Editorial Puntángeles / Universidad de Playa Ancha.
- Grau, Olga. 2013. La paridad como forma política. La paridad como fórmula de aritmética política y como forma política de injerto. Conferencia, 3 de Junio.
- Haslanger, Sally. 2008. Changing the Ideology and Culture of Philosophy: Not by Reason (Alone), *Hypatia*, 23, 2: 210-223.
- Jamieson, Christine. 2013. *Christian Ethics and the Crisis of Gender Violence: Exploring Kristeva's Reading of Religion, Culture and the Human Psyche*. New Delhi: Christian World Imprints.
- Leymann, Heinz. 1990. *Violence and Victims*, vol. 5, nº 2. New York: Springer Publishing Company.
- Marco Aurelio, 2008. *Meditaciones*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Charles W. 1998. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Montmarquet, James A. 1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. UK: Rowman & Littlefield Publishers Incorporated.
- Murdoch, Iris. 1970. *The Idea of Perfection. The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Paladines, Carlos (comp.). 2013. Roig, Arturo Andrés. *Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*. Quito: Academia Nacional de la Historia.
- Preyer, Gerhard & Georg Peter (eds.). 2014. *Contextualism in Philosophy. Knowledge, Meaning and Truth*. Oxford: Clarendon Press.
- Pocock, John G. A. 1962. The history of political thought: a methodological enquiry. *Philosophy, politics and society*, 2: 183-202.
- Pulido, Genara. 2009. Violencia epistémica y descolonización del

- conocimiento. *Sociocriticism*, Vol. XXIV, 1 y 2: 173-201.
- Sábato, Ernesto. 2014. *La resistencia*. Buenos Aires: Booket.
- Salem, Sara. 2014. Feminismo Islámico, Interseccionalidad y Decolonialidad. En *Feminismos Islámicos*, editado por Ramón Grosfoguel, 135-152. Caracas: El Perro y la Rana.
- Santos, José. 2010. *Conflicto de interpretaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, José. 2012. Treinta años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de un patrón investigativo. *Revista La Cañada. Pensamiento filosófico chileno*, 3: 76-116.
- Santos, José. 2015. *Cartografía crítica, El quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Santiago de Chile: Libros de La Cañada.
- Sen, Amartya. 2010. *La idea de justicia*. México: Santillana Ediciones Generales.
- Skinner, Quentin. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and theory*, 8 (1): 3-53.
- Williams, Bernard. 1995. *Identity and Identities. Identity por Henry Harris*. Oxford: Clarendon Press.
- Wylie, Alison. 2011. Women in Philosophy: The Costs of Exclusion. Editor's Introduction. *Hypatia*, 26: 374-382.



ARTÍCULOS

Las mujeres en la escena de la filosofía en Chile¹

Women in the Chilean philosophy scenario

Cecilia Sánchez²

Resumen

En este artículo examino la escena patriarcal que rige el ingreso de las mujeres en la esfera de la filosofía chilena, entendiendo que este ingreso tiene como marco de referencia la concepción “varonil” de la filosofía (Fornet-Betancourt, 2009). Bajo esta concepción, se considera la propuesta comteana de la educación científica de la madre-maestra, asumida por Valentín Letelier desde una concepción educativa, que solo admite para las mujeres una instrucción primaria. A partir de este tipo de educación y del posterior decreto Amunátegui, que permite el ingreso de las mujeres a la universidad, se da curso a la aparición de la profesora y luego de la académica, uno de cuyos ejemplos es el caso de la filósofa Carla Cordua en la década del cincuenta. Desde este itinerario se muestra el doble camino de las mujeres en este ámbito, ya sea por una adscripción universal a la filosofía o por la reflexión desde las diversas corrientes del feminismo.

Palabras clave: Escena; Filosofía chilena; Patriarcalismo filosófico; Feminismo.

Abstract

In this paper I analyze the patriarchal scenario that rules women's entry into the sphere of Chilean philosophy, understanding that this entry has as a reference frame the “manly” conception of philosophy (Fornet-Betancourt, 2009). Under

¹ Este artículo es una nueva versión del que aparece bajo el título: “Ingreso de las mujeres chilenas en la filosofía. Problemas de visibilidad y de estilos”, en *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, editado por Sonia Montecino. Santiago de Chile: Editorial Catalonia.

² Coordinadora de la Licenciatura en Filosofía y académica de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano; profesora del Magíster de Género y Cultura en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile; licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile; doctora en Filosofía por la Universidad París 8 y en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile (cotutela). Contacto: <cecisanchez0@gmail.com>

this conception, we consider the Comtean proposal on the scientific education of the mother-teacher, assumed by Valentín Letelier as an educational conception that admits only elementary education for women. This type of education and the decree by Amunátegui, which allows for the admission of women in the University, permits the emergence of women professors and scholars, an example of which is Carla Cordua in the '50. This itinerary shows the double path followed by women in this field, be it by a universal joining to philosophy or by reflection from several feminist currents.

Keywords: Scenario; Chilean philosophy; Patriarchalism in philosophy; Feminism.

1. Escenas de la filosofía: patriarcalismos antiguos y modernos

Parto explicando por qué hablar de las mujeres en la “escena” de la filosofía. Para responder, es necesario hacer mención a mi libro *Escenas del cuerpo escindido*, ya que uno de los giros que tiene esta palabra es el de la “escena de un crimen”. Cuando este ocurre, sobreexpone lo que muestra y también lo que no muestra. El cadáver, lo fantasmático, esto es, lo excluido, se muestra “escindido”, como un cuerpo extraño, en un afuera proscrito (Véase Sánchez, C. 2005). Así las cosas, ¿cómo hablar de la relación entre la filosofía y las mujeres? Ante todo, sacando a las mujeres de sus criptas y cavernas, según puede leerse en *Antígona*, la conocida obra de Sófocles, figura a menudo mencionada por Luce Irigaray y Hélène Cixous para graficar el estado de petrificación y la alteridad de las mujeres. En el caso de América Latina, la figura de la alteridad más conocida es la “Malinche”, (fue regalada a Cortés), transformándose en una figura fronteriza que media entre dos lenguas y espacios, calificada de “traidora” por portar una identidad doble y por oscilar entre dos culturas.

Bajo la clave de la escena patriarcal, habría que explicitar que América Latina recepciona de la filosofía griega y de su versión romana, mediada por España, binarismos filosóficos tales como libres y esclavos; hombres y mujeres; civilizados y bárbaros; *logos* y *doxa*,

del mismo modo en que la *materia* significa para Aristóteles un principio pasivo asociado a lo femenino, mientras que la *forma* es una causa eficiente. Como señala la argentina María Luisa Femenías (2002, 115) desde las teorías de género aplicada a la lectura de varias de las obras de Aristóteles: “la forma es superior a la materia”, pues el primer principio es “humano” y el segundo es “animal”.

A propósito de cómo se configura la figura tradicional del filósofo en oposición a quienes no lo son, cabe mencionar una anécdota inaugural de la filosofía occidental (comentada por Platón y Aristóteles): se trata del relato sobre Tales de Mileto, quien se cae a un pozo por contemplar las estrellas. El testigo de semejante costalazo es nada menos que una criada que se burla de Tales por preocuparse de las cosas del cielo en vez de lo que está bajo sus pies. Al referirse a esta anécdota, Hannah Arendt (1984) realiza una lectura inesperadamente desde la perspectiva de género, pese a no ser esta su óptica e incluso rechazar cualquier tipo de aproximación al feminismo, aduciendo que la risa de la joven Tracia es una crítica a la virilidad del filósofo que tiende a olvidarse del cuerpo y a distanciarse del mundo. Menciono esta anécdota pues pone a las mujeres en la exterioridad del pensamiento, en el lugar de quienes se ríen y no comprenden las ideas elevadas.

La tradición moderna reformula las categorías binarias arriba mencionadas jerarquizando entre conciencia y naturaleza; *Aufklärung* y minoría de edad; autonomía y heteronomía, entre otras. Las oposiciones recién mencionadas se han presentado como variantes del sistema de las oposiciones tradicionales, aunque esta vez se regulan por las nuevas condiciones de la subjetividad moderna impulsada por la sociedad industrial, el protestantismo y el romanticismo que celebra a las mujeres como “el ángel del hogar,” encerrándolas en una subjetividad emocional que las deja fuera del espacio público y de la propiedad privada. Pese a todo, las mujeres logran incorporarse al mundo del trabajo. Por cierto, la concepción liberal del mundo del trabajo inaugura una nueva injusticia que es

propia del patriarcalismo moderno, me refiero a la *doble jornada*, ya que ser ama de casa supone una “jornada completa”, según indica Cristina Molina en *Dialéctica feminista de la ilustración* (1994). Las exigencias de madre y esposa a tiempo completo las dejan fuera incluso de lo personal e íntimo. Hegel llega a decir que las mujeres ante todo son “madres” y “esposas” y, en esta condición, desarrollan un *deber abstracto*. La abstracción se debe a que en estas funciones se carece de singularidad porque se trata de tareas que se cumplen renunciando a deseos personales. Para Luce Irigaray (1994), se trata nada menos que del borramiento o la negación de la individualidad de las mujeres, que subsiste, como sabemos, hasta el día de hoy.

Bajo este marco patriarcal, me propongo examinar el ingreso de las mujeres a la escena de la filosofía chilena, entendiendo que ser mujer no es una esencia, ya que esta condición está sujeta a localizaciones culturales, figuraciones y devenires, situación que no me permite una aproximación neutra a una cuestión de esta índole. Aunque antes conviene situar la pregunta en América Latina, para hacer ver los primeros indicios de una filosofía feminista que aprecia en positivo la relación entre la filosofía y las mujeres, antes problematizada desde una matriz “varonil” de la filosofía, según señala Raúl Fornet-Betancourt en *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano* (2009). Para no demorarme demasiado, me interesa citar el caso de Rosario Castellanos en México, quien defendió en 1950 su tesis de maestría en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, con el tema “Sobre cultura femenina”, proponiendo una forma femenina del habla de la filosofía que se enfrenta con quienes se oponen a la capacidad intelectual de las mujeres, especialmente Aristóteles, Santo Tomás, Schopenhauer, entre otros. Posteriormente, Castellanos conoce personalmente a Simone de Beauvoir. Lucía Guerra (1994) también se refiere a esta escritora y filósofa mexicana, diciendo que no solo da la voz a las mujeres, sino también

desenmascara los mecanismos del poder y desarrolla propuestas de liberación que incluyen a los indígenas.

2. La búsqueda de un nombre autónomo

Volviendo a Chile, en el primer momento de configuración de la República, varios de los cultores de la filosofía se apartan del escolasticismo desarrollado en especial en la Universidad de San Felipe (futura Universidad de Chile) y adoptan la forma del racionalismo anglo-francés, cultivado especialmente por Ventura Marín, Miguel Varas y Andrés Bello. Posteriormente, se vuelve predominante el positivismo comteano, doctrina influyente en figuras como Victorino Lastarria y Valentín Letelier, entre muchos otros. Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, el espacio político-epistemológico de la filosofía se encontraba fusionado al territorio político. La mayoría de los cultores de la filosofía de ese momento eran autodidactas pertenecientes a las elites cultas y su ámbito de acción era indistintamente el campo de la jurisprudencia, el de la literatura y el de la política.

Desde la Colonia hasta la República, el ingreso de las mujeres a una educación igualitaria había estado obstruido. Muchas de ellas ejercieron una “autoeducación” que las dejó al margen de los centros del poder. Como indica Luisa Zanelli (1917), la socialización de las mujeres de elite giró en torno del salón del hogar en el que participan de las conversaciones y tertulias con sus maridos e invitados³.

El positivismo propone un giro contradictorio para las mujeres cuando establece un nexo entre la política estatal y el ámbito educativo. Para ilustrar lo recién señalado, cabe advertir que esta doctrina es especialmente antidemocrática y elitista, en la medida en

³ El libro de Luisa Zanelli López (1917), *Mujeres chilenas de letras*, escrito en las primeras décadas del siglo XX, informa detalladamente de esta situación de las mujeres tanto durante la colonia como en los primeros años de la república.

que promueve una verdad única fundada en las ciencias, difundida de modo universitario si se trata de la clase dirigente, pero si se trata de simples ciudadanos la divulgación es de corte escolar. Con el fin de precaverse de la pluralidad de opiniones, temida por considerarlas anárquicas por Comte y sus seguidores, Valentín Letelier (uno de los positivistas chilenos más influyentes en el ámbito educativo) le asigna a la universidad la tarea de crear y difundir adecuadamente la verdad universal de las ciencias, verdad que debe ser irradiada a la escuela y al Estado. En su filosofía positiva, Comte reconoce en el domicilio un lugar privilegiado en el que se forman opiniones y costumbres que pueden preparar la ruina de las instituciones si su fundamento no es científico. Siguiendo a Comte en este planteamiento, Letelier (1895) se propone suprimir los disgustos domésticos, que son reveladores de una disconformidad de opiniones, proponiendo una educación igualitaria para ambos sexos. Esta medida permite cientifizar el papel de la madre, ya que más que engendrar y nutrir su cometido es educar: “ser la maestra de sus hijos”. Tales argumentos permiten exigirle al Estado una instrucción igualitaria para los dos sexos y hacer también de la mujer un “ser social”, pese a que su destino no es más que “el techo doméstico”, como sostiene Letelier, único lugar donde debe desarrollarse la misión social de la mujer en tanto que madre y esposa⁴. En consecuencia, las mujeres empiezan a formar parte de la sociedad y de la nación en el siglo XIX en la medida en que habitan al interior de la esfera doméstica, erigidas en madres-maestras bajo las reglas unificantes del Estado. Con todo, no debe obviarse que en 1877 se promulga el “Decreto Amunátegui” que autoriza el ingreso de las mujeres a la universidad, destacándose Eloísa Díaz y Ernestina Pérez como las primeras mujeres que hacen uso de este decreto y las primeras en estudiar medicina en América Latina. Con las abogadas

⁴ Valentín Letelier (1895) establece solo dos excepciones para las mujeres que quieran seguir estudios universitarios: deben ser “viudas” o “solteronas”.

ocurrió un contrasentido, se titularon pero no pudieron ejercer por no tener derecho a voto.

De acuerdo al estudio de Sonia Montecino (1991), es conveniente señalar el desplazamiento del tradicional rol nutricional y de pertenencia a una madre común, simbolizado por la virgen en Latinoamérica, hasta reconocerse en la “patria” de la que se apropia el ejército en el caso de Chile. La modernidad, sin embargo, no encuentra en la ocupación nutricional ni en el amparo las especificidades del papel cohesionador que puede ejercer una madre en el nuevo contexto, ya que a los aspectos mencionados cabe añadir el de maestra. En este sentido, podría decirse que la maestra intradoméstica y la maestra de escuela son las figuras femeninas que acompañan la construcción del Estado nacional, a la que posteriormente se agrega la visitadora social.

En este contexto, Amanda Labarca ha sido considerada una de las primeras estudiosas de la educación, cuyo pensamiento gira en torno a la doble cuestión de la nueva pedagogía humanista y del feminismo que disiente de los estereotipos conservadores. Al momento de ser elegida como miembro del Consejo Académico de la Universidad de Chile, recuerda el desamparo de los primeros años de trabajo académico y la indiferencia de sus colegas. En una de sus primeras entrevistas confiesa el acto de ruptura con su familia que la llevó a cambiar el apellido del padre (Pinto) por el Labarca, de su marido⁵.

El reciente ingreso de las mujeres al espacio de la cultura y del saber las hacía entrar en conflicto con la familia, incluso con su nombre y con la firma que podía incluirlas en el espacio del libro y de la escritura. En este sentido, cabe recordar que el seudónimo masculino fue un disfraz adecuado para que las mujeres escritoras

⁵ Entrevista citada de Patricia Pinto Villarroel (1994), “Amanda Labarca (1886-1975)”, en *Escritoras chilenas*. Primer Volumen. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.

podieran incluirse en un espacio del que estaban proscritas. Lucía Guerra (1995, 180) acusa a las editoriales del siglo XIX a forzar el enmascaramiento de las mujeres en el nombre masculino para hacerse leer sin problemas. En esta zona de conflicto que es el nombre y la firma, el cambio de nombre de *Lucila Godoy* por el de *Gabriela Mistral* con el que firmará su trabajo poético lo que hace desaparecer es el nombre del padre. Asimismo, al no disponer del que podría prestarle un marido, como en el caso de Labarca, la firma de la poeta será equivalente a la apropiación de una individualidad sin herencia y sin préstamo, lo que la hace autonomizarse de la tutela del padre y del marido.

3. El ingreso de la filósofa a la institución: el caso de Carla Cordua

En el ámbito de la filosofía, la disputa por hacer reconocer el nombre y trazar la impronta de la firma tiene un espesor diferente. Si bien el nombre sigue siendo un principio de validez y de cohesión del libro, no lo es la doctrina, el sistema o pensamiento enunciado filosóficamente. Este carece del tipo de propiedad nominativa exhibido por el literato o científico, pues se entra en el terreno del sujeto trascendental: llámese idea, alma, género humano, conciencia, razón o espíritu. Desde el mito idealista en que pensar y ser coinciden, especialmente en Hegel, el discurso narrativo de la filosofía ha obedecido al concepto y ha debido ser sumiso a la voz de la razón del sujeto espiritual. De este modo, la intimidad que une al concepto y lo narrado es posibilitada por una escritura científica. Incluso, quienes se alejan del *logos*, de las continuidades teleológicas y también de la idealidad de la conciencia humana, cuestionarán la ocupación del *yo* personal pues el *yo* aludido en el discurso filosófico no es persona ni fundamento.

Las consideraciones esbozadas tienen el propósito de preparar el camino para hablar del ingreso de “la filósofa” o, más

bien, de la forma en que una mujer, cualquiera sea su condición, adhiere a este saber en la escena institucional de la filosofía nacional. Con este propósito hablaré en primer lugar de Carla Cordua, debido a su fecha de ingreso a tales estudios y en virtud de la importancia y extensión de sus publicaciones. Según testimonia en una entrevista y en el comentario de su entrevistadora, a Carla Cordua le interesa mucho más explayarse en las condiciones de su aprendizaje y ejercicio profesional en Chile que reparar en su situación personal de mujer en un lugar que, según advierte, ha sido exclusivo para los hombres⁶. A modo de hipótesis, adelanto que su reserva en el relato de su experiencia de exclusión en este espacio se debe a su búsqueda de inscripción profesional en la filosofía que ella entiende dissociada de lo personal.

En 1948 ingresa a la Universidad de Chile formando parte de la promoción de Luis Oyarzún y Jorge Millas, entre otros profesores de la época. Interesada en la “ideas universales” de la que se supone es portadora la filosofía, en su estudio aprecia que la filosofía se identifica con su historia. En el contexto de su forma de organización, el Departamento de Filosofía destina los estudios a la formación de profesores de filosofía de la enseñanza secundaria o como complemento de otras carreras de las humanidades. Cordua comenta de modo crítico que son pocos los profesores profesionales dedicados a tiempo completo, algunos amateurs y otros preparándose para volver a la política. Pese a los déficit que aprecia en todos los sentidos, le resulta privilegiado este momento porque se sintió beneficiada con la llegada de profesores extranjeros que escapaban de las convulsiones políticas vividas en Europa. Poco

⁶ Las opiniones de Carla Cordua sobre su ingreso y su ejercicio de la filosofía en Chile aparecen en la entrevista efectuada por Zdenek Kourim (1989) titulada “L’hegelianisme critique de Carla Cordua”, en *Femmes-philosophes en Espagne et en Amérique Latine*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. (Las citas que hago de este artículo son traducciones mías).

después realiza una estadía en Alemania, amparándose en una verdadera biblioteca, según dice, asistiendo a conferencias de Heidegger y consagrándose al estudio de Husserl. De vuelta a Chile es titular de la cátedra de Lógica del Departamento donde estudió, después en la Universidad de Concepción, en el Centro de Estudios Humanísticos y en la Universidad de Puerto Rico. Realiza su trabajo de profesora sin dejar sus estudios de postgrado en el extranjero (New York, Madrid), obteniendo el grado de “Doctor en filosofía” con una tesis acerca del pensamiento de Hegel (Kourim, Z. 1989, 113). Pese a que, como ella misma dice, “en Hispanoamérica se puede ser profesor de filosofía sin publicar”, ella publica varios libros y ensayos en revistas especializadas, “más por amor que por conveniencia o presión profesional” (*ibíd.*).

Tras dar cuenta de su formación, reconoce que una actividad como la filosófica se encuentra “reservada en Hispanoamérica casi exclusivamente a los hombres” (*ibíd.*). Aunque estas condiciones de exclusividad hayan afectado su quehacer no le parecen las más graves. Entre los problemas que afectan a una mujer que estudia y ejerce profesionalmente en la disciplina, señala la dificultad para obtener un puesto de trabajo, a la que se añade la de ser aislada por su grupo de colegas y la de efectuar un trabajo que no interesa a nadie. Así, las dificultades enumeradas se resumen en lo siguiente: “El trabajo de una mujer en esta profesión será, en general, invisible” (*ibíd.*, 114).

Pese a lo dicho, Carla Cordua insiste en que sus dificultades como mujer no le parecen suficientes como para adoptar una posición ideológica ni emocional frente a lo que ella llama “su condición natural”. Cordua es elocuente en su postura cuando señala que en este caso como en otros “observa el consejo de Spinoza: ni reír ni llorar mas comprender” (*ibíd.*, 115). En mi opinión, la doble marginalidad o “doble herida” (según he denominado en otros

escritos)⁷ que amenaza a la actividad filosófica chilena con respecto a los centros de saber, así como a las mujeres con respecto a los hombres, Carla Cordua intenta revertirla asumiendo un *papel profesional* antes que emocional como ella dice. Podría decirse que la filosofía es *sin llorar*, según lo sugiere ella misma en su cita a Spinoza. Pero también esta frase es una recurrente expresión empleada entre quienes se dedican a la política y deben soportar la dureza que conlleva. Cordua demuestra estoicamente que es poseedora de un *yo filosófico* que no se doblega ante la adversidad, tratando con holgura los grandes temas de la filosofía, en especial la relación hombre-mundo de la filosofía contemporánea que forma parte de sus primeras publicaciones, agregando sus estudios sobre Wittgenstein, Heidegger, además de sus innumerables ensayos.

Luego del ingreso de Carla Cordua al espacio institucional de la filosofía bajo la modalidad profesional, un sinnúmero de nuevas profesoras e investigadoras se han incorporado, destacándose María Teresa Pupin en la Universidad de Valparaíso. Algunas de ellas, más que invocar razones profesionales, se reconocen en las marcas políticas de las que la filosofía se hace cargo a partir de los años cincuenta. Bajo esta última situación, nombro a Patricia Bonzi, Cristina Hurtado, entre varias otras, quienes además debieron cargar con el costo del exilio durante gran parte del período de la dictadura cívico-militar iniciada en 1973. En la actualidad, destacan Claudia Gutiérrez, María José López, Valentina Buló, Carolina Bruna, Claudia Muñoz, Diana Aurenque, entre otras.

Durante la década de los ochenta, la palabra *género* era inédita en Chile y por bastante tiempo se presta para vulgares bromas y rechazos. La política que preside algunas de las nuevas preguntas sobre género, feminismo y diferencia es la de la *inclusión*, no solo de

⁷ El artículo aludido es "Género y filosofía. La irreductibilidad de las cicatrices", en *Género y epistemología. Mujeres y disciplinas*, compilado por Sonia Montecino y Alexandra Obach. Santiago de Chile: LOM / UNICEF.

las mujeres, sino de estilos proscritos por la lógica humanista del *anthropos* asexuado, que comparece como sujeto universal en las esferas del saber. Desde las nuevas exigencias de género, la ensayista y crítica cultural Nelly Richard (1989, 32) ha señalado que “recién en los años ochenta la mujer escritora chilena trasciende su aislamiento individual”.

Para dar cuenta de la conciencia de género entre las escritoras y filósofas en Chile es necesario reparar en algunas fechas. En 1983 se realiza en Chile uno de los primeros talleres de escritura femenina en el Círculo de la Mujer, en donde se discuten distintas formas de escritura, incluida la filosófica. Entre algunas de sus participantes cabe mencionar a Sonia Montecino, Nelly Richard, Adriana Valdés, Mercedes Valdivieso, Diamela Eltit, Olga Grau, (incluyéndome). Del mismo modo, es ilustrativo mencionar el homenaje al pensamiento de Simone de Beauvoir con ocasión de su muerte en 1986. Dicho encuentro fue organizado por Sonia Montecino en el Instituto Chileno-francés, entre cuyas participantes me cuento, además de Mercedes Valdivieso, Antonieta Saa y Agatha Giglio. En el ámbito de la filosofía chilena, esta pensadora fue ignorada. No obstante, cabe mencionar que uno de los pensadores tomados en cuenta en ese momento en la institución filosófica fue uno de los críticos del pensamiento de Simone de Beauvoir, me refiero a José Ortega y Gasset, quien llegó a decir de la filósofa francesa: “El libro de la señora Beauvoir, tan ubérrimo en páginas, nos deja la impresión de que la autora, afortunadamente, confunde las cosas y de este modo exhibe en su libro el carácter de confusión que nos asegura la autenticidad de su ser femenino” (Ortega y Gasset, J., 1970, 180). En el presente, el concepto de género convive con los planteamientos del feminismo de la igualdad; de la diferencia; con las críticas al patriarcado y a la razón imperial; también con las nuevas versiones en que se presenta la discusión en términos de identidad de género, feminismo, feminismo de y descolonial, postcolonial y posfeminismo.

Sin querer imponer de modo unilateral una apreciación más que otra, este pequeño comentario previo me permite aproximarme a los escritos de las pocas mujeres que, en la escena de la filosofía chilena, han querido discutir con los supuestos filosóficos demarcadores de los territorios de lo masculino y lo femenino, en un espacio ocupado por la *voz fuerte del sujeto trascendental*.

La reflexión de género o estudios de la mujer en el ámbito de la filosofía ha sido ejercida por Olga Grau, Susana Münnich, Marta Vitar, Felicitas Valenzuela, Pilar Jarpa, Alejandra Castillo, Pamela Soto, Patricia González, Ángela Boitano, Rosario Olivares, Carolina Ávalos, María Isabel Peña, Gianina Burlando, Luna Follegati, Aicha Messina, Karen Glavic, Andrea Ocampo, en cuya enumeración me incluyo⁸. Actualmente, cabe citar el libro *Filósofas en con-texto* (2016), cuyas editoras y expositoras singularizadas en el género femenino reclaman por una mayor democratización que aprecie al otro en su singularidad e interacciones en el espacio de lo común.

Por razones de tiempo, me concentraré en algunos escritos de Olga Grau y Alejandra Castillo, quienes han desarrollado últimamente una investigación sobre Simone de Beauvoir, preguntando desde allí por la escritura filosófica de las mujeres, sus aporías y aperturas en algunos de sus registros.

4. Alejandra Castillo y Olga Grau. Filosofar dentro y fuera de la filosofía tradicional

Olga Grau toma la palabra en el medio filosófico en nombre de un poder “permeable”, “difuso” y “diseminado”, queriendo salvar

⁸ Algunos de los planteamientos de Felicitas Valenzuela, Olga Grau, Marta Vitar y Cecilia Sánchez se publicaron en *Género y Epistemología. Mujeres y disciplinas*, publicación que reúne las ponencias del encuentro internacional sobre género y disciplina realizado en Santiago de Chile, cuyas compiladoras fueron Sonia Montecino y Alexandra Obach, publicado por el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, 1999.

los poderes reales de lo femenino desde ciertos símbolos y gestos que le han sido adscritos. Así, más que hablar desde el no poder, propone “hablar desde el revés, o al revés”, desde los saberes reales y simbólicos del cuerpo de las mujeres, “cuerpo para otro” (madre, meretriz y musa)⁹. Entre otras publicaciones, es ilustrativo de su modo de acercamiento al tema de lo femenino y su forma de escritura (desde “fuera de sangrías”) el estudio ensayístico realizado acerca de la Quintrala. Como se sabe, el personaje del que habla Olga Grau es una mujer analfabeta del período colonial cuyo poder desbordado toma la misma forma de las prácticas de sujeción que los conquistadores ejercieron sobre los conquistados. Por su parte, Alejandra Castillo es una filósofa y opinante feminista que, desde su tesis en 2005 sobre *La república masculina y la promesa igualitaria*, publica copiosamente sobre la relación entre política y feminismo, sobre arte y cuerpo y también sobre el complejo vínculo entre la filosofía y las mujeres.

Del libro sobre Simone de Beauvoir (2016), comentaré dos artículos de estas dos filósofas sobre el modo de entender la filosofía. En torno al pensamiento de la autora francesa, ambas se refieren al conflicto entre la escritura y el ejercicio de la filosofía y al desconocimiento en nuestras instituciones de la producción de las filósofas y pensadoras como un problema político. Para Olga Grau se trata de códigos de “admisibilidad o exclusión” (*ibíd.*, 67) que remiten la filosofía a los ciudadanos libres e ilustrados. El efecto es un posicionamiento poco equitativo de las mujeres en la sociedad y la cultura. En este sentido, realza de las filósofas feministas el haberse comprometido con una perspectiva crítica desde el género sexual que repara la exclusión mediante una crítica de la razón patriarcal y

⁹ Ver su artículo “Desde el revés: mujer y poder”, en Olga Grau (ed.), *Ver desde la mujer*. Santiago de Chile: Ediciones La Morada / Editorial Cuarto Propio (s/f). Libro que reúne las ponencias del Seminario “Ver desde la Mujer, ver la mujer”, realizado el año 1990, entre julio y septiembre.

desde el falogocentrismo, ambos dispositivos dominantes en el discurso filosófico. El ejemplo en este caso es Simone de Beauvoir, quien, a juicio de Grau, vehiculiza en su escritura una “didáctica” que muestra abiertamente, desde el existencialismo, como “llegar a ser”, es decir, a ejemplificar con su vida el ejercicio de su libertad. De este modo desafía el campo filosófico disciplinar, en especial con su obra *El segundo sexo*, donde critica la conversión de las mujeres en una “alteridad degradada” (*ibíd.*, 74). Para Grau, el planteamiento emancipador de esta filósofa “da continuidad al imperativo categórico kantiano del pensar por sí mismo”, esta vez en términos de “hacer-se(r)”.

En el mismo libro, Alejandra Castillo expone el modo en que se ha discutido sobre cómo calificar la escritura de Beauvoir, “¿es filosofía o literatura?” (*ibíd.*, 59). Con esta pregunta Castillo interroga el canon de la filosofía disciplinar. Incluso llega más lejos, ya que Castillo desconfía del modo en que la misma de Beauvoir confiesa estar más orientada a la escritura que a la filosofía, debido a que la autora no es filósofa en el sentido tradicional del término. Castillo recuerda que otros ya habían hecho este camino: Rousseau, Nietzsche, entre otros, autores cuya escritura no es canónica y, por lo mismo, rechazan la idea de una producción del conocimiento. Así, concluye que la mejor manera de ser filósofa es salir de la filosofía, en un éxodo que la hace ser a la vez una “filósofa y antifilósofa” (*ibíd.*, 65).

Además de Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Hélène Cixous, hoy también se lee a nuevas filósofas, entre las que se cuenta Seyla Benhabib, Judith Butler, Fina Birulés, Nancy Fraser, Rosi Braidotti, Beatriz Preciado, entre otras. Entre las latinoamericanas, Rosario Castellanos, Francesca Gargallo, María Luisa Femenías, Silvia Rivera, María Lugones, entre otras. El punto, para mí, es que la escena de la filosofía en Chile continúa siendo un lugar que expulsa a las mujeres mientras no se discuta con las fijaciones impuestas por el “Hombre universal” de las humanidades y de la cultura en general.

En Chile esta discusión se inicia con Julieta Kirkwood, cuando señala que la conversión de las mujeres en sujetos permite inaugurar una nueva trama público-privada que desgarrar las estructuras apriorísticas que instalaron un sujeto neutro en la estructura política republicana extendido al espacio público. También interroga la noción de “individuo” del liberalismo clásico por legitimar una identidad privada referida a un yo propietario; de este *yo* también quedaron fuera las mujeres debido a su contrato sexual. Respecto del *homo* del humanismo que, como sabemos, indistingue al *homo* como *vir* del *homo* como *Hombre*, Kirkwood (1987), basándose en Beauvoir, llega a decir que el género masculino opera desde una racionalidad parcial. Para salir de esta parcialidad, su propuesta fue ejercer una rebeldía que suponía un fuera de sí para buscarse en el mundo y salir del sustancialismo inmanente que ata a las mujeres a un destino único.

En compañía de Luce Irigaray, podría decirse que este tipo de racionalidad es “falocrático”, debido a que absorbe al otro, pero también divide entre sabios e ignorantes, dejando a unos/as atados/as a la famosa caverna de Platón, liberando a otros/as del cuerpo y del mundo para dar paso al discurso de las ideas (Sánchez, C. 2016b). Salir de la mismidad u homogeneidad supone alcanzar el “dos”, no como suma hombre+mujer, sino como una pluralidad que pone en entredicho los sistemas binarios cara/dorso, incluyendo las diferencias étnicas. El dos es democratizador, ya que permite a las mujeres usar un lenguaje adulto que remite a un con-otro/a, esta vez fuera de la lógica de la madre que, a juicio de Irigaray, no permite más que una “voz chillona” (Sánchez, C. 2016a).

Volviendo a Chile y a la filosofía en general, me interesa subrayar, por último, que dentro y fuera de la filosofía tradicional se encuentra pendiente la resignificación de casi todos los grandes conceptos de esta disciplina; también los de las humanidades y de las ciencias en general. Esta revisión resignificadora tendría como cometido no solo la inclusión de las mujeres, sino que el

ensanchamiento de una democracia interactiva que se asume múltiple. Asimismo, dicha extensión supone sacar del closet el o los significados de lo que impensadamente nos constituye como hombres y mujeres para ingresar en una nueva escena, en vez de permanecer falocratizados/as o sepultados bajo formas estandarizadas de identidad y de escritura, e impedidos/as de nuevos modos de estar en el mundo.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. 1984. *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Castillo, Alejandra. 2016. El problema del género. En *Simone de Beauvoir en sus desvelos. Lecturas feministas*, coordinado por Olga Grau, 59-65. Santiago de Chile: LOM.
- Femenías, María Luisa. 2002. Releyendo a Aristóteles desde la teoría de género. *Revista Laguna*, 10: 105-119.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2009. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Barcelona: Anthropos.
- Grau, Olga. s/f. Desde el revés: mujer y poder. En *Ver desde la mujer*, editado por Olga Grau, 57-73. Santiago de Chile: Ediciones La Morada / Editorial Cuarto Propio.
- Grau, Olga. 2016. Simone de Beauvoir: el arte de vivir y pensar filosóficamente fuera de la disciplina. En *Simone de Beauvoir en sus desvelos. Lecturas feministas*, coordinado por Olga Grau, 79-89. Santiago de Chile: LOM.
- Guerra, Lucía. 1995. *La mujer fragmentada*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Irigaray, Luce. 1994. *Amo a ti*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Kirkwood, Julieta. 1987. *Feminarios. Julieta Kirkwood*, compilado y anotado por Sonia Montecino. Santiago de Chile: Editado por Documentas.
- Kourim, Zdenek. 1989. L'hegelianisme critique de Carla Cordua. En *Femmes-philosophes en España et en América Latine*, 105-128. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Letelier, Valentín. 1895. La instrucción de la mujer. En *La lucha por la cultura*, 269-284. Santiago de Chile: Imprenta y encuadernación Barcelona.
- Molina, Cristina. 1994. Ilustración y feminismo. En *Dialéctica feminista de la*

- ilustración*, 19-35. Barcelona: Anthropos / Madrid: Comunidad de Madrid, Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer.
- Montecino, Sonia. 1991. *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio / CEDEM.
- Ortega y Gasset, José. 1970. *El hombre y la gente I*. Madrid: Colección El Arquero.
- Pinto Villarroel, Patricia. 1994. Amanda Labarca (1886-1975). En *Escritoras chilenas*, editado por Benjamín Rojas y Patricia Pinto, 53-68. Primer Volumen. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Richard, Nelly. 1989. *Masculino/femenino: Prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Santiago de Chile: Francisco Zegers Editor.
- Sánchez, Cecilia. 1999. Género y filosofía. La irreductibilidad de las cicatrices. En *Género y Epistemología. Mujeres y disciplinas*, compilado por Sonia Montecino y Alexandra Obach, 79-86. Santiago de Chile: LOM / Programa Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.
- Sánchez, Cecilia. 2005. *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos de filosofía, literatura y arte*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio / Universidad Arcis.
- Sánchez, Cecilia. 2008. Ingreso de las mujeres chilenas en la filosofía. Problemas de visibilidad y de estilos. En *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, editado por Sonia Montecino, 353-366. Santiago de Chile: Editorial Catalonia.
- Sánchez, Cecilia. 2016a. Hannah Arendt y Luce Irigaray: El lenguaje de la pluralidad y la intersubjetividad en las esferas de lo público y lo privado, *Revista Universum*, 2: 205-228.
- Sánchez, Cecilia. 2016b. El privilegio del mundo, de la risa y de la oscuridad en los modos de filosofar de Hannah Arendt y Luce Irigaray. En *Filósofas en con-texto*, editado por Patricia González, Pamela Soto, Cecilia Sánchez, Valentina Bulo, María Peña y Giannina Burlando, 137-148. Valparaíso: Editorial Puntángeles / Universidad de Playa Ancha.
- Zanelli López, Luisa. 1917. *Mujeres chilenas de letras*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

(In)ciertos feminismos

(Un)certain Feminisms

Mariana Alvarado¹

Resumen

A propósito de un ejercicio descolonial de escritura-lectura que restituye el *locus* de enunciación colectivo en la tensión pensadoras-militantes-académicas-activistas-intelectuales, esta escritura se entrega a la cadencia de ciertas voces, decires y quehaceres del Sur y trama nudos conceptuales entre académicas y activistas.

Algunas conjeturas de trabajo, venidas de Gilda Luongo, Alejandra Ciriza, Mary Louise Pratt, Rossi Braidotti y Valeria Flores en torno a lo que puede un feminismo latinoamericano y a las formas en las que nuestras posiciones de sujeta en relación a la colonialidad del decir/oír propician para una epistemología del Sur, nos permiten descentrar la pregunta por la identidad y reconocer(nos) entre nosotras. Los inciertos feminismos o feminismos rapsódicos emergen en la zona de contacto que propicia nuevas formas de productividad devenidas de ancestrales prácticas teóricas: el encuentro en la palabra que circula desde la experiencia de mujeres.

Palabras claves: Feminismos del Sur; Epistemologías feministas latinoamericanas; Pensar nómade; Zona de contacto; Espacios de engendramiento.

Abstract

Apropos of a writing-reading decolonizing exercise that restore the collective locus of enunciation into the thinker-militant-academic-activist women tension, this writing gives in to the cadence of certain voices, sayings, and doings from the South and ties conceptual knots between academic and activist women.

Some working assumptions from Gilda Luongo, Alejandra Ciriza, Mary Louise Pratt, Rossi Braidotti, and Valeria Flores regarding the possibilities of a Latin

¹ Investigadora Adjunta INCIHUSA-CCT-Mendoza / CONICET Argentina. Contacto: <unodeloscuartos@gmail.com>

American feminism and the way our position as subject of a saying/hearing coloniality promote an epistemology of the South, allow us to take the question about the identity off-center and to recognize ourselves. The uncertain feminisms or rhapsodic feminisms occur in the contact zone that promotes new forms of productivity derived from ancestral theoretical practices: the meeting in the word that moves about from the women's experience.

Keywords: Feminisms from the South; Latin American feminist epistemologies; Nomad thinking; Contact zone; Spawning spaces.

Feminismo latinoamericano: intervenciones e interrupciones

Las feministas latinoamericanas tenemos una tarea por delante que requiere de visibilizar las condiciones de tránsito de los cuerpos; de nomadismo de pensares, quehaceres y sentires; y de traducción de ideas (Alvarado, M. 2016, 30)

Breny Mendoza se pregunta “¿cuán lejos llega el nuevo ‘conocimiento otro’ latinoamericano en su inclusión del pensamiento feminista y la cuestión del género? ¿Cómo se puede articular el feminismo y el género en esta nueva epistemología del Sur (como le llama Boaventura de Sousa Santos a las nuevas teorías), de manera que el sufrimiento y los sueños de las mujeres se tomen en cuenta y sus conocimientos no queden soterrados como de costumbre? ¿Qué lugar ocupan las feministas latinoamericanas en el surgimiento y constitución de la epistemología del Sur y cuál puede ser su aporte?” (Mendoza, B. 2010, 20).

Preguntar por los aportes del feminismo latinoamericano implica, en el planteo de Breny Mendoza, cuestionar el *canon* latinoamericano para señalar la ausencia de referencias a escritos y pensadoras feministas procedentes de América Latina y corroborar que, si bien se configura entre los debates que cruzan modernidad-colonialidad, insiste en sostener las voces de pensadores varones latinoamericanos, blancos y mestizos, heterosexuales de clase media.

Las escasas referencias al feminismo latinoamericano aparecen cooptadas por las producciones de las chicanas Gloria Anzaldúa y Chela Sandoval; sin embargo, acordamos en que sostener que sus producciones dan cuenta de los feminismos latinoamericanos reduce no solo las potencialidades de la región y de las producciones que en esta parte del mundo circulan, imponiendo la parte por el todo, sino que también esconde las diversas experiencias femeninas, las diferencias de opresión a las que se sujetan las mujeres de la región, las plurales formas de emancipación y los procesos transitados en el (auto/hetero)reconocimiento.

Apoyada en Nelly Richard, Mendoza refiere a la ausencia de una teoría feminista latinoamericana que haga de “lo latinoamericano como una diferencia que diferencia”. Quizás – propone como conjetura de trabajo– “la falta de articulación” de estas voces tenga como efecto su silenciamiento.

La crítica poscolonial del sudeste asiático cuenta con una clara vertiente feminista con la presencia de grandes figuras como Gayatri Spivak y Chandra Mohanty. Las mujeres indígenas en Norteamérica y las teóricas africanas como Oyewumi no sólo han logrado construir una teoría de género en base a su experiencia colonial particular, sino que nos han cambiado la manera de pensar el género. Las chicanas y las afroamericanas de Estados Unidos han revolucionado la teoría feminista con sus conceptos, como la interseccionalidad de género, de raza, de clase y de sexualidad, la conciencia de la mestiza y el pensamiento fronterizo al que tanto se refieren los postoccidentalistas. Pero desconozco una teoría feminista de la región que profundice en su propia experiencia colonial y poscolonial (Mendoza, B. 2010, 33).

El *ethos* epistémico falocentrado que anima a ciertos desprendimientos euro-norte-centrados y posibilita la construcción de nuevas subjetividades sostiene –aun todavía– la ausencia de referencias a la producción de los feminismos latinoamericanos. Insistir en esta denuncia implica la provocación a visibilizar ciertas

producciones situadas y, producir nudos conceptuales críticos que articulen voces de las mujeres de Nuestra América y tramen lo que pueda devenir como teoría feminista latinoamericana (Alvarado, M. 2017). ¿Cuál es nuestra experiencia colonial y poscolonial? ¿Cuáles son las producciones de la región que dan cuenta de su propia experiencia? ¿De qué experiencia hablamos? ¿Indígena, campesina, migrante, militante, exiliada, asalariada, proletaria, acomodada, académica, activista? ¿A quiénes nombra esa experiencia? ¿En qué lenguas ha sido nombrada? ¿Cómo serían dichas tales experiencias? ¿Quizás solo podrían cantarse, testimoniarse o narrarse?

Las chicanas Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Norma Alarcón, Emma Pérez, Chela Sandoval dan cuenta del potencial epistémico producido en Latinoamérica, sin embargo, no pueden suplantar la teoría feminista latinoamericana ni reducir lo latinoamericano a una América subtitulada entre *spaninglish* y náhuatl, entre lo campesino, lo migrante y lo indígena, en una nueva experiencia anglo. Las traducciones tienen el efecto de cambiar los contenidos. Pero, si los restos que escapan a las posibilidades de lo por decir, tienen lugar en la experiencia de las mujeres, solo en el estar juntas con unas (no con todas) se presenta lo que de otro modo está ausente (Cfr. Alvarado, M. 2016). Poco podemos decir unas de otras, mas queda propiciar encuentros y ver en la juntura nuestras posiciones de sujetas en la diferencia colonial. ¿Qué pueden decir las mujeres que no migran al Norte y permanecen en la región? ¿Cuáles son las experiencias de aquellas chicanas que producen entre fronteras? ¿De qué fronteras hablamos al Sur del Sur? ¿Cómo articulan sus voces las latinoamericanas que no son políglotas ni nómadas? ¿Qué liga/separa a las intelectuales del Norte de las académicas del Sur? Entre las del Sur-Sur, ¿qué diálogos propician feministas institucionalizadas y activistas-militantes?

La hondureña Breny Mendoza responde a sus propias preguntas anudando interrupciones en un análisis minucioso para comprender cómo el *canon* latinoamericano escamotea voces y

cuerpos. Hace alianza con la argentina María Lugones para interrumpir las perspectivas del peruano Aníbal Quijano y el argentino Enrique Dussel. Pensadores que han intentado incorporar el género en sus producciones y han recibido la atención de teóricas feministas de la región. Aun así cabe un resto.

Además de interrumpir el monólogo falocentrado, tarea necesaria y urgente, ciertamente propuesta e iniciada entre nosotras (Cfr. Pratt, M. L. 2010), me propongo con esta escritura entregarme a la cadencia de ciertas voces del Sur y producir nudos conceptuales entre académicas y activistas, o bien de otro modo, anudar algunas conjeturas de trabajo en torno lo que puede un feminismo in-cierto en relación a la colonialidad del decir/oír para una epistemología del Sur.

Entre el archivo y el canon

Entre el 2002 y el 2004 participé como graduada en un proyecto de investigación financiado por la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, denominado “Argentina, ¿el espejo de los vencidos? La construcción de la autoimagen en el ensayo argentino durante la primera mitad del siglo XX”; bajo la dirección de la historiadora de la filosofía argentina y latinoamericana Clara Jalif de Bertranou; donde pude acercarme al pensamiento de Leopoldo Lugones y trabajar sus ensayos periodísticos. Entre el 2005 y el 2007 Clara me convocó a ser parte de “El pasado y el presente. Construcciones discursivas sobre la Argentina desde el medio siglo a nuestros días”. Por entonces, lo que parecía ser mi tema de investigación pude enunciarlo como “La argentina querida en los discursos de Perón ante el honorable Congreso Nacional en la inauguración de sesiones (1946-1952)”. Entre el 2007 y el 2009, la vinculación entre las cátedras de Antropología Filosófica y las de Historia de la Filosofía –Argentina y Latinoamericana– en la Facultad de Filosofía y Letras propició la

indagación en torno a la temática: “Reconocimiento, diversidad, integración. Aportes acerca de la interculturalidad” (SECTyP, UNCuyo 2007-2009). Había aprendido de algún modo que el territorio en el que me preocupaba ensayar ideas era el que caminaba: el pensamiento latinoamericano desde la historia de las ideas con los aportes del análisis del discurso. Me propuse nombrar un problema que tomó la producción discursiva de fines del siglo XIX y principios del XX del pedagogo Carlos Norberto Vergara como eje de una ruta que se extendería por tres becas (tipo I, II y posdoctoral), durante siete años bajo el formato de doctorado y post; luego, nutriría, en los cuatro años posteriores, el proyecto “La dimensión jurídica del discurso político educativo en la provincia de Mendoza a fines del siglo XIX” (SECTyP, UNCuyo, 2011/13 y 2013/15) del que generamos una publicación: *Pensar y hacer: el oficio de El Instructor Popular en la educación argentina de fines del siglo XIX* (2016). Si bien las versiones sobre el humanismo ya se hacían escuchar en el formato “Dimensiones del humanismo en Nuestra América. Pensamiento filosófico latinoamericano del Siglo XX” (SECTyP, UNCuyo, 2009-2011) y también como “Reconocimiento y diversidad. Para un humanismo crítico de América Latina en el siglo XX” (SECTyP, UNCuyo, 2011-2013) –ambos dirigidos por la historiadora de las ideas Adriana Arpini– mis contribuciones estuvieron vinculadas a la mediación pedagógica y, sobre todo, a la práctica educativa propiciando intervenciones que permitieran transformar y traducir, trasladar y aplicar, interrumpir y desmoronar lo que empezaba a configurarse como alternativa a la educación desde y en nuestras escuelas mendocinas².

En el lapso 2009-2010, tiempo de quiebre intelectual tal como el paso de las becas doctorales de tipo I a la II de CONICET lo

2 Cfr. Alvarado, Mariana, “Educación Alternativa”, en *Diccionario de Pensamiento Alternativo II*, dirigido por Hugo Biagini Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=235>

sospecha y, en muchos recorridos investigativos anticipa, pude colaborar con Clara en un proyecto bienal que nombraron “Redes epistolares en América Latina: Francisco Romero, la constitución de la filosofía como disciplina y la historia de las ideas”. No había leído en profundidad a ninguno de los pensadores con los que Romero pudo cartearse, pero había escuchado todos sus nombres. Al tener que elegir qué cartas leer, opté por primera vez en nombres de mujeres que jamás había escuchado. Pude configurar un archivo precario desvinculado del *canon*; aparecieron entre letras las experiencias de mujeres que transitaron Nuestra América y hablaban la lengua no filosófica del normalizador de la filosofía en la República Argentina. Bajo el formato epistolar que, escapaba a lo que hasta ese momento había conocido como filosofía pero se presentaba como pensamiento en acción, aparecían los nombres de las argentinas Margarita Arguas, María Mercedes Berdada, Beatriz Bosch, Olga Cossettini, Carmen Gándara, Angélica Mendoza, Victoria Ocampo, Lidia Peradotto, así como de la chilena Amanda Labarca, la puertorriqueña Concha Melendez, la mexicana Concha Romero James y la española María Zambrano. En un escrito breve pude compartir algunas notas impugnando lo que para el pensamiento argentino ha sido conocido como la institucionalización de la filosofía que titulé “Rostros femeninos en el epistolario romeriano de inicios del Siglo XX”. Luego, con algunas modificaciones y ampliaciones fue publicado como “La ausencia femenina en la normalización de la filosofía argentina. Notas al epistolario de Francisco Romero” en la *Revista de Estudios de las Mujeres* hacia 2014 (cfr. Alvarado, M. 2014).

Encuentro en esta trayectoria algunas puntas para pensar desde mi experiencia académica la conformación de un *canon* y la emergencia de un archivo que desestabiliza un campo y lo desborda. La Universidad, en el recorrido que declaro líneas arriba, ha financiado –al menos en las últimas dos décadas– proyectos de investigación que contribuían a la producción de conocimiento

situado en Nuestra América; los proyectos articularon no solo investigadores sino también estudiantes, graduados, becarios y tesistas, es decir, acompañó investigadores en formación; las líneas de investigación aparearon preguntas y fortalecieron nudos categoriales, de allí la complicidad entre las cátedras y la posibilidad de producir disciplinarmente desde un campo que comenzaba a redefinir bordes: pensamiento latinoamericano, historia de las ideas argentinas, el latinoamericanismo contemporáneo y un pensar comprometido. Han sido profesoras, doctoras, investigadoras – mujeres directoras y co-directoras, docentes titulares de cátedras concursadas– quienes han coordinado estos espacios de productividad. Cada proyecto pudo generar materiales bibliográficos –compilaciones y/o antologías– que pudieron circular en diversos espacios y niveles del sistema educativo y entre varias gentes. Si bien no participé en la confección del marco-teórico-metodológico de esos proyectos –por mi posición de sujeta en la trama académica: graduada/tesista/doctoranda/adscrita– ni de la elaboración de las líneas de investigación que esos marcos suponían, pude elegir cada vez, un tema casi todas las veces devenido en pensador, autor, intelectual. Quizás aquí podría detenerme nuevamente; pensar que estos proyectos de investigación replicaron de una u otra manera lo que ha sido una constante para el pensamiento latinoamericano: la pregunta por ¿quiénes somos? La pregunta por la identidad que ha sido desplegada en clave androcentrada y, tal vez, de lo que se trate, sea de incorporar una variable en la repetición de las respuestas ofrecidas.

El pensamiento latinoamericano nombra los escritos que han circulado en al menos los últimos 150 años en la región. La mayoría de ellos son ensayos, con lo cual apertura lo que ha sido conocido como filosofía occidental configurando un archivo situado y en contexto. Contamos con antologías, compilaciones de escritos *de* autores latinoamericanos o *sobre* pensadores que han formado parte de la gran intelectualidad iberoamericana, grandes monumentos a

los rostros masculinos periodizados según criterios de continuidad eurocentrados³.

Mujeres escritoras hemos optado por pensar con y a partir de ellos, ciertas categorías tales como las que enuncian los títulos de los proyectos a los que aludí líneas arriba: *interculturalidad, diversidad, integración*. Sin embargo, el brete con el que estos pensadores han querido tener que vérselas ha sido “la identidad” (latinoamericana). Aquellas categorías con las que hemos tenido que pensar(nos) han supuesto estos desarrollos en el *punto de vista* de sus respuestas, puesto que la identidad latinoamericana de la que hablan excluye a las mujeres y a los no-blancos. Si, por un lado, la elección del tema de investigación sesga la mirada y la obstruye, el análisis de las respuestas dadas no implica reformular las preguntas ni tampoco explicitar el *locus* puesto que, como una gramática, la trayectoria académica en la que cada una se inserta ofrece no solo los nombres de los pensadores sino también las claves para adscribir ciertos decires como pensamiento filosófico: teorías, categorías, percepciones, clasificaciones; es decir, formas de leer, comentar y producir discursos desde y en la disciplina. Criterios de inteligibilidad con los que nos enseñan a correr la voz a nuestros pensares y el cuerpo a nuestras ideas, propiciando el proyecto de continuidad,

3 El historiador de las ideas Arturo Andrés Roig, apoyado en Michel Foucault, instala la sospecha sobre la continuidad sostenida por la tradición historiográfica occidental. Esta continuidad planteada como exigencia proviene de cierto ejercicio del poder cuya expresión reviste de “necesidad racional” el “proyecto de continuidad” y la “desesperación por una continuidad”. Exigencia y desesperación que dentro de la historiografía clásica conlleva recursos de “sobrevivencia”, “apropiación” y “silenciamientos” apoyados en un pasado histórico que justifica (o no) y sostiene (o no) a determinada clase (Roig, A. 2008, 137). Desde las claves epistemológicas ofrecidas por la opción decolonial (Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. 2007) y, a partir de la perspectiva desplegada por María Lugones y Catherine Walsh sería posible insistir en la emergencia de una “historia subterránea”, una “historia secreta” o la “historia no historiada” frente a una “historia oficial”, una “historia periódica” aunque continua. Una “historia episódica” o (re)comienzos cuyo sujeto no asegura su continuidad sino más bien la interrumpe. Para los (re)comienzos solo cabe ensayar pensamientos sexuados (Cfr. Roig, A. A. 2008, 131-140).

calmando la desesperación y asegurando la constitución de la comunidad de intelectuales que hacen filosofía⁴, es decir, que producen cierto tipo de conocimiento que se pretende teórico, universal, puro, abstracto, neutro por el que son legitimados como filósofos. Sin embargo, ese ha sido el modo pretendidamente asexuado en el que los varones producen discurso universal, neutro y objetivo.

Si bien mi preferencia pudo haber sido desde determinado momento de mi trayectoria el pensamiento nuestroamericano y, desde un primer desfondamiento epistémico pude descentrar mi punto de vista hacia la experiencia –simplificado el argumento foucaulteano que promete la emergencia de nuevos sujetos si se producen transformaciones en las prácticas⁵–; no fue sino acercándome a otros géneros –como el epistolar– que las escuché y pude hacer espacio a un segundo descentramiento, ya no para preguntar por el (re)conocimiento sino por la quién se (auto)reconoce y por las formas en las que ha sido registrado ese reconocimiento en las experiencias de mujeres de fines del XIX y principios del XX –las formas en las que (nos) leemos, recibimos, diseminamos y comentamos.

El problema de la identidad –que en Nuestra América ha tenido expresión como pensamiento latinoamericano, es decir que ancla el pensamiento geopolíticamente– ha referido al discurso falocéntrico del varón, blanco, de clase acomodada, heterosexual; ha negado a las mujeres y a los no-blancos. Pese a la restricción que la formulación del tema instala de suyo, algunas mujeres pudieron legitimar su posición como sujetas sociales, como agentes de la

4 ¿Algún indígena, afrodescendiente, indoamericano, algún hijo de clase obrera o integrante del movimiento LGTTTBIQ pertenece a la comunidad de intelectuales, quiero decir ha sido parte de la comunidad académica, humanística, filosófica?

5 Cfr. Alvarado, M. y otras 2010 y 2011; Alvarado, M. y Ripamonti, P. 2017.

historia, como pensadoras, como filósofas, como feministas académicas, como activistas. Es con ellas con quienes es posible visibilizar un proyecto ensayístico cuya trama anuda el archivo de los feminismos del Sur.

El *canon* filosófico es la maquinaria que introduce los parámetros y criterios de exclusión y/o consideración, de reconocimiento, legitimación y prestigio. Esa maquinaria –sostenida por prácticas concretas y acuerdos implícitos– se institucionaliza en el currículo de pre-grado, en carreras de grado y programas de posgrado, en el número de cursos, en tesis de graduación, en proyectos de investigación, en cátedras concursadas y cargos ofrecidos, en movilidad académica de especialistas formados para dirigir tesis, en cursos y seminarios de verano presenciales u *online*, en la aprobación de informes de investigación, en los subsidios destinados a temáticas prioritarias por agencias internacionales y consejos nacionales, con los instrumentos evaluadores que en áreas y sub-áreas del saber circunscriben un tema a un campo jerarquizando entre disciplinas, como lo hiciera Romero con respecto a los saberes.

Esta maquinaria distribuye lugares a saberes, haceres y sujetos: el lugar de la filosofía latinoamericana aquí en el Sur, de la filosofía argentina en la carrera de filosofía, de los discursos de mujeres en la filosofía de Occidente, de la experiencia de las mujeres como saberes expropiados, de los feminismos filosóficos en los bordes de la academia, de los decires, quehaceres y sentires de mujeres entre y con mujeres activistas-académicas.

Esta distribución efecto de la maquinaria institucionalizada está animada por tradiciones, legados y herencias puesto que entre prácticas y acuerdos hay gentes que leen, escriben, publican, compilan, indagan, evalúan. Gentes con autoridad reconocida en la materia –por las instituciones que habitan– determinan los quiénes. Se trata de un círculo legitimado, un grupo de intelectuales que eligen los discursos, seleccionan los textos, agrupan autores que han de ser

incluidos en diccionarios, antologías, obras de referencia e historias de la filosofía y dicen qué es lo que hay que leer. Pero ¿qué gentes?: varones y mujeres, es decir, docentes, investigadoras, directores, (co)directoras, titulares de cátedras concursadas.

¿Cuál ha sido el lugar de las pensadoras en el *canon* filosófico occidental? ¿Cuál ha sido el lugar de las mujeres en esta maquinaria que canoniza? ¿Cómo pensar el cuerpo del saber desde los saberes de la experiencia de mujeres del Sur? ¿Cómo pensar la configuración del *canon* o bien, de la filosofía institucionalizada o bien, de la normalización filosófica sin preguntarnos por el ingreso (no excepcional) de las mujeres a la universidad argentina? ¿Cómo impactó la llegada de las mujeres blancas de clase media en la configuración del *canon* filosófico (latinoamericano)? ¿Cómo han participado las mujeres en la producción de los saberes filosóficos (situados) y de la filosofía académica? ¿Cuántas de nuestras graduadas son consideradas filósofas en Latinoamérica? ¿Cuál es el lugar que ocupan las mujeres cuando rompen el techo de cristal académico en la carrera de filosofía? ¿Es válida la relación mujer-filosofía-universidad para pensar la constitución de un campo como el de la epistemología feminista latinoamericana? ¿Cuáles han sido las condiciones de sexo-clase-raza que han deslegitimado las posibilidades de esa relación? ¿Cuántas cátedras de feminismo latinoamericano o de teoría feminista de Abya Yala o de historia de las ideas de las mujeres de Nuestra América se cuentan en las universidades nacionales del país? ¿En qué carreras de grado la teoría feminista es considerada pensamiento filosófico?

El ingreso de las mujeres a la universidad en diversos lugares del mundo produjo y generalizó la posibilidad de la escritura, la enseñanza, la investigación para muchas, y con ello se fueron abriendo paso los cauces de la duda y de la crítica, y también los caminos de la búsqueda de las huellas dispersas de quienes nos precedieron. Los estudios de mujeres, feministas, de género

pusieron en cuestión, con acentos y énfasis diversos, el carácter sexualmente neutro del conocimiento (Ciriza, A. 2016, 131).

Alejandra Ciriza ofrece algunas entradas para desandar nuestras preguntas: el lugar de las mujeres en la academia, la generalización de ciertas prácticas reservadas hasta entonces para unos pocos, la duda y la crítica, la visibilización de rutas iniciadas por otras en una genealogía de la que devenimos algunas, la institucionalización de ciertos saberes en la configuración de un campo a contrapelo de lo validado como conocimiento filosófico⁶.

La pregunta por la sujeto ha sido el modo en el que las mujeres hemos pensado nuestra posición; el punto de vista que ha permitido preguntar por la identidad atravesada por tensiones de sexo-clase-género-raza. La teoría feminista ha re-situado la pregunta latinoamericana que descentraba a la filosofía occidental. Sin embargo, la academia todavía en nuestros días ofrece resistencia a la formulación en términos feministas de la pregunta y a sus desarrollos como teoría filosófica.

A fines de la década del '70 Adrienne Rich en una conferencia que preparó para la graduación de la promoción '79 en uno de los colegios secundarios para mujeres de Massachusetts, el *Smith College*, asumía que una educación para lo que las mujeres necesitaban saber –para sobrevivir como mujeres– requiere de ciertas posibilidades que un colegio secundario podía brindar:

El germen de esas posibilidades reside simbólicamente en la Colección *Sophia Smith*, un archivo con gran necesidad de expansión y mejora pero que, por su mera existencia, afirma que aquí se valora la vida y el trabajo de las mujeres, y que las hermanas que nos precedieron, disminuidas y enterradas en una erudición

6 En un trabajo de reciente publicación, Alejandra Ciriza (2017) anuda, tras la diáspora dictatorial en Argentina y en Mendoza, la trama de un diálogo interrumpido con las propias tradiciones teóricas y políticas entre academia y militancia.

centrada en lo masculino, son una presencia viva, necesaria y preciosa para nosotras (Rich, A. 2001, 23).

El germen, dice ella, cabe –potencialmente– en un archivo⁷ que, para ella, por entonces, tenía nombre y sobre el cual auguraba una (re)educación para (des)aprender los “falsos mensajes de vuestra educación en esta cultura, los mensajes que os dicen que las mujeres no se han preocupado realmente del poder o de aprender o de la oportunidad de crear por una necesidad psicológica de servir” (*ibíd.*, 25).

El archivo escapa al *canon*; se fuga de la colonialidad del decir y del oír de la ideología masculina sobre la que la academia enseña a pensar y escribir; hace espacio a lo por decir; ensancha los márgenes de lo que puede ser pronunciado y escuchado; apertura posibilidades para lo narrable; habilita procesos para narrar(nos) de otro modo. Fabiana Grasselli (2015, 189-190) –a partir de Michel Foucault y Giorgio Agamben– piensa las configuraciones del archivo y las gestaciones del testimonio; entiende que el archivo se define por el sistema de relaciones entre lo decible y lo no dicho, entre la posibilidad de decir y el conjunto de palabras ya dichas, pronunciadas o escritas. El testimonio aparece en ese entre de lo (no)decible; un sistema de relaciones que cabe en el adentro-afuera de la posibilidad del decir como (im)posibilidad de decir. Su valor político y ético radica en el relato de una vivencia vivida destinada a no ser dicha y, sin embargo, narrada; tensiona un pasado que hilvana en la memoria reconfigurada desde su ahora singular/colectivo. Nombra lo pendiente; parte de escombros y se construye de fragmentos. ¿En qué órdenes de cosas, en qué campo del saber, en qué territorios

7 Basta googlear el nombre de aquel archivo para que se despliegue online un repositorio de los feminismos del Norte: <https://www.ugr.es/~anamaria/fuentesws/Catalogos.htm> ¿Con qué repositorios contamos aquí en el Sur? ¿Dónde está nuestro archivo? ¿Cómo accedemos a nuestros testimonios, a nuestras narrativas, a nuestros ensayos?

tiene lugar la palabra que nos nombra y la que dice de nuestras experiencias?

Nuestros decires escapan a ciertos órdenes –los canonizados apenas son el síntoma que encubre otras estructuras– justamente por el modo en el que desordenan. Esa exasperación interviene otros órdenes el sistema de dominación política y de explotación económica. Las modulaciones desde las que las mujeres levantan sus voces y ponen en palabras sus experiencias perforan lo ya dicho y lo enunciado.

¿Qué necesita saber una mujer para convertirse en un ser humano consciente de sí mismo y con capacidad para definirse? ¿No necesita conocer su propia historia, su cuerpo de mujer usado tantas veces con fines políticos, conocer el genio creativo de mujeres del pasado, la habilidad, las destrezas, las técnicas y las visiones que posean las mujeres en otros tiempos y culturas, y cómo se las ha sumido en el anonimato y se las ha censurado, interrumpido, devaluado? Como miembro de esa mayoría a la que todavía se le niegan los derechos de todo ciudadano, a la que se esclaviza como presa sexual, a la que se paga menos por su trabajo, o no se paga en absoluto, y que está alejada a la fuerza de su propio poder, ¿no necesita una mujer un análisis de su condición, conocer a las pensadoras que en el pasado han reflexionado sobre todo ello, conocer, también, las rebeliones individuales y los movimientos que las mujeres han organizado en todo el mundo contra la injusticia social y económica, y cómo éstos se han visto fragmentados y silenciados? (Rich, A. 2001, 23-24).

Si no es en el sistema educativo entonces ¿dónde?; si no es en el nivel medio ¿dónde? Si no es en la universidad ¿dónde? Donde estemos con/entre nosotras pero ¿quiénes somos nosotras? “[...] la educación debe ser autoeducación, para aprender lo que las mujeres necesitan saber y congregar las voces que necesitamos oír dentro de nosotras” (*ibíd.*, 30). Aquí es donde la pregunta por la identidad cobra hondura en el desplazamiento que se opera cuando el género

deviene política y las respuestas ensayadas narran experiencias de mujeres en situación.

En esta década que está por terminar, frente a la posibilidad de intervenir en el *canon* desde la renovación de planes de estudios en la Universidad Nacional de Cuyo, me acoplo a sus inquietudes. ¿Qué harán las hijas obedientes de la academia? ¿Cómo practicarán la desobediencia las investigadoras, profesoras y estudiantes? ¿A qué chantaje político rendirán fidelidad? ¿Con qué estructura liarán su cuota? ¿Con qué activo monopolio logofalocentrado parirán sus pensares, sus decires y quehaceres? ¿Hasta dónde estaremos dispuestas a perder nuestros privilegios –relativos–? ¿En qué medida requeriremos de un activismo-académico? Ella, entonces, iba más lejos: ¿hasta qué punto los estudios de la mujer, las feministas, han madurado para convertirse en hijas obedientes de la universidad blanca y patriarcal? Auguro, en breve, tal vez en la próxima década, poder formular la pregunta por el lugar de los feminismos del Sur entre el *canon* y el archivo, dentro-fuera de la universidad en la tensión académicas-activistas (Cfr. Alvarado, M. 2015).

El nómade / la migrante / sujetxs en tránsito

Las voces de las mujeres no siempre hallan un lugar propicio de escucha (Grasselli, F. 2015, 193)

Atender a la propia experiencia y hablar desde la experiencia encarnada implica anclar en el propio cuerpo marcado por la sexualidad, el género, la raza, la clase. Que esta enunciación, además nombre a otras y devenga nuestra, la de algunas, requiere del carácter situado en las marcas de clase y localización geo-política colectiva, es decir, poner ahí, entre nosotras, un estar juntas que, liga contra cierto tipo de opresión, dominación, subordinación y explotación sobre las mujeres, se articula como cierto tipo de decires audibles.

Preguntar por la toma de la palabra y su modulación en el Sur ha sido una preocupación compartida por muchas de nosotras; en lo que sigue atenderé a las voces feministas de la argentina Alejandra Ciriza, la ítalo-australiana Rosi Braidotti y la chilena Gilda Luongo.

Alejandra Ciriza repara en la conjunción de un cuerpo sexuado y las posibilidades de habla en el uso público de la palabra para dirigir la mirada hacia las condiciones de producción de una traducción posible que no puede desvincularse de: una lengua no-filosófica “como es el caso del español río-platense”; las posibilidades que nuestro país –la República Argentina– ofrece para nosotras a partir de la década del’80 con el retorno de la democracia; el acelerado proceso de ONGenización del feminismo de la mano del avance del capitalismo transnacionalizado. Las notas de Ciriza al respecto no caben como una mera advertencia si entendemos que las traducciones de convenciones, declaraciones, tratados y leyes implican la condición legal de las mujeres, el reconocimiento de derechos y se concretan en políticas públicas. Pero estas notas se escriben bajo el supuesto de que estas declaraciones se redactan en otro lugar para otras gentes y que tienen efectos para nosotras en estos lares sin reparar en el archivo feminista latinoamericano. Tal como lo simplifico pretendo ligar traducción e institucionalización de la agenda feminista desde el movimiento, la circulación y el tráfico de escrituras y cuerpos al que refieren las pensadoras del Sur.

Entre Alejandra Ciriza, María Luisa Femenías y Gilda Luongo se fugan los decires de Rossi Braidotti a partir de la noción de “sujetos nómades” de Gilles Deleuze. Las mujeres van y vienen, a la escucha, a veces en diálogo. Los feminismos entre su emergencia y enunciación, las condiciones de audibilidad y los circuitos de recepción y (re)producción, traspasan fronteras, circulan. Se quedan en el medio. Se dirigen al Norte, naufragan, vuelven al Sur. Las sendas de circulación marcan un tránsito y las huellas no parecen alterarlo. Ni el Norte, ni el Sur son intercambiables; en todo caso, se alternan y se habitan según las posiciones de sujetas.

La excepción a la norma nos colocaba hasta no hace mucho, aunque aún sigue operando en ciertos contextos, en el lugar de la privilegiada. Para nosotras cualquier “privilegio es relativo” –apunta Gilda desde Adrienne Rich (2001, 25)– “porque siempre estamos en el péndulo perverso de renunciar o no al sitio en el cual se nos ha hecho creer que estamos cómodamente: la sociedad masculina/patriarcal”. La excepción conlleva la trampa de hacer de nosotras un alguien especial, refuerza la idea de que algunas son diferentes de la media, como si el pensar fuese facultativo solo de algunos, como si para pensar tuviésemos que travestirnos y hacerlo como ellos, puesto que habría un pensar como es debido, el legitimado por el *logos*, el reforzado por la academia en el *canon*.

Sin embargo, ciertos privilegios de clase nos permiten transitar con cierta cadencia y posicionarnos de cierto modo. Mujeres profesionales, teóricas feministas, feministas académicas, funcionarias internacionales “sensibles al género” –apunta Ciriza–, feministas institucionalizadas, feministas educadas en una lengua –la del Norte– hablada por algunas. Un devenir nómade que (nos) muta la experiencia de hacer-producir dentro-fuera de países y lenguas. Un andar migrante no elegido de Sur a Norte balbuceando idiomas conocidos a ciertos oídos y hablando la lengua materna que es jerga para oídos extranjeros. La experiencia nómade y la migrante (mujeres indocumentadas o no) son materialmente diferentes –en los escritos de Ciriza– tanto que las inscripciones corporales y etarias pueden ponernos en situación de transitar los caminos no elegidos de la prostitución o los debidamente queridos de la universidad; el deseo y el deber, para nosotras tienen una edad. Las dinámicas de la globalización y de internacionalización del capitalismo genera beneficios de unas sobre otras; las más desfavorecidas han sido mujeres-migrantes, que son ocupadas en el mercado informal incluso allí donde no advertíamos bisagras: la prostitución universitaria o las trabajadoras sexuales.

Entre las unas –las intelectuales nómades políglotas, académicas del primer mundo y del Sur también– y las otras –mujeres migrantes del Sur, atentas a las tareas domésticas, de cuidado y limpieza que requieren las académicas del Norte– las mujeres profesionales aunque desobedientes –según Gilda Luongo– que desean habitar el mundo sin la asfixia permanente que imponen los espacios institucionalizados del saber, deciden pensar(se) desde “epistemologías alteradoras”.

Estas mujeres se salen del camino y habitan los márgenes en redes de complicidad con otras –no con todas (Cfr. Alvarado, M. 2016)– para construir tal y como lo anuncia Gilda “equipos laboriosos dialógicos, instancias colectivas y cómplices desde (in)ciertos feminismos que posibilitan enfrentar los tonos hegemónicos y jerárquicos –el adentro institucional y el afuera de la intemperie–” (Luongo, G. 2019). Estos lugares *entre*, a habitar por varias (a)liadas, entre-lazadas, son posicionamientos nómades –en la mirada de Gilda–, intercambiables en el fugar, diferir, huir, desviar, posponer bordes de una racionalidad otra que no puede ser reducida a la triada masculinidad-universalidad-racionalidad ni al pensamiento teleológico y linealmente ordenado.

En los términos de Rosi Braidotti el nomadismo deviene una práctica articuladora desde una necesidad situacional reconocida en la posición del hablante mujer, es decir, visibilizada como *locus* de enunciación con fuerza de intervención performativa que permite el abandono de un pensamiento andrógono, falocentrado y sedentario hacia el accionar de un pensamiento sexuado creativo.

Genealogías fronterizas / zonas de contacto

nuestras genealogías tienen múltiples y contradictorias raíces que es posible localizar en el terreno abrupto de nuestra compleja y a menudo trágica historia, en las disímiles experiencias de explotación y dominación, pero también en los combates y

resistencias de mujeres y feministas en estas tierras (Ciriza, A. 2015,85).

Nomadear en terrenos abruptos desde las raíces corpóreas de la subjetividad no solo socava el centro falogocentrado del *canon* sino que traza un mapa de lugares que se han caminado y que han propiciado ese socavamiento que se configura en las enunciaciones al cuestionamiento de la propia inscripción y (re)configura legados, herencias, tradiciones, alianzas.

Ciriza nos invita a trazar genealogías que nos permitan anudar un devenir feminista en historia/s no contada/s aún, en una *her-story*, en re-comienzos no enunciados todavía, en una historia de los feminismos latinoamericanos por decir(se), en una cartografía de experiencias de mujeres; experiencias de explotación, subordinación y dominación, de resistencias y combates, pero también de emancipaciones y autonomías, de (re)conocimiento y auto/hetero/conocimiento; experiencias de solidaridad y comunalidad; experiencias dialógicas, comunicativas y expresivas; experiencias de escrituras narrativas, testimoniales y (auto)biográficas.

Genealogías y cartografías propician zonas de contacto en dimensiones diacrónicas, sincrónicas, otras veces asintóticas o diatópicas.

A fines del siglo XIX y principios del XX podemos dibujar una zona de contacto sostenida por obreras del pensamiento: María Trinidad Enríquez, Margarita Práxedes Muñoz, Mercedes Cabellos de Carbonera, Teresa González de Fanning, Clorinda Matto de Turner, Juana Manuela Gorriti, Carolina Freire de James, entre otras. La trama que las toma es tensada por Juana Manuela, Mercedes y Clorinda, quienes configuran un espacio de engendramiento tramado por ciertas experiencias: la del viaje y la viajera, la de la paria y la extranjera, la exiliada y la migrante, pero también la de la cocinera y la escritora, la de la mala madre, la de la esposa, la hija y la viuda. La

Guerra del Pacífico será la grieta que separará la red que desarticulará el contacto. Este espacio de engendramiento se configura en la circulación de los cuerpos y el tráfico de ideas, pero también en la potencia de ciertas experiencias femeninas atravesadas por la clase, el género y la raza.

Pretendo pensar que es posible y deseable propiciar espacios de engendramiento entre nosotras como política de resistencia desde políticas de localización. Asumir que estos espacios están al margen implica hacernos parte del mismo sistema que ponemos en cuestión y reproducirlo; puesto que el *locus* desde donde enunciamos lo por decir refiere a un centro que no habitamos ni nos hospeda. Volver a nosotras en la pretensión y el deseo de propiciar espacios de engendramiento nos des-coloca en tanto volvemos a la pregunta por la quién para visibilizar a la sujeto precaria en la enunciación inestable, finita, móvil, subvirtiendo nuestra posición al levantar la voz y hacernos audibles, al ponernos a la escucha y parir las condiciones específicas de enunciación para nombrar y narrar, decir, actuar y participar.

Propiciado este espacio de engendramiento quizás quepa trazar zonas de contacto⁸, luego; antes, los corrimientos y descentramientos individuales y colectivos; lugares de encuentro; encuentros entre mujeres. Allí, “lo que define el estado nómada es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de

8 María Luisa Rubinelli ha propiciado estos espacios de engendramiento, no solo al salir de la universidad para acercarse al campo, sino para introducir las voces de las mujeres andinas en circuitos académicos; para conocer su trabajo puede consultarse: “Lo que cuentan sobre enfermedades y curaciones las narrativas andinas del noroeste argentino incluido” (Rubinelli, M. L. 2016). En esta práctica podrían incluirse también los intentos por ampliar los canales de inteligibilidad entre la medicina occidental y los saberes ancestrales de mujeres andinas. El documental “Las remedieras” editado por Eva Rodríguez y su hermana Laura quiere visibilizar a las curanderas y sanadoras del Secano de Lavalle en el intento de transmitir prácticas de sanación en base a conocimientos legados por sus ancestras. El GEM Grupo de Mujeres de Mendoza publicó *La Yuyera* hacia la década del '90.

viajar” (Braidotti, R. 2000, 31). Las marcas se trazan en una bitácora de viaje que propiciamos entre todas las viajeras y viajadas, caminantas y paseantes. Compartimentar las experiencias de cada una hace espacio para encontrar en trayectorias disímiles, múltiples intersecciones, ingresos, salidas, encrucijadas. La circulación de la palabra le pondrá nombre a lo no dicho cuando la proximidad nos encuentre traduciendo –a partir de testimonios– promesas, propósitos, intereses, necesidades, preocupaciones⁹.

Con el término zona de contacto, Mary Louise Pratt refiere al espacio de los encuentros coloniales, en el que personas separadas por geografía e historia tienen contacto entre sí y establecen relaciones sostenidas, en las que prevalecen la coerción, la inequidad y el conflicto. No es necesario trasladarnos para ingresar a la zona; la zona “no está ahí” sino entre nosotras. Aquí, entre nosotras podemos localizarla. Es urgente y necesaria la visibilización de nuestro *locus* para la localización de la zona. Decir desde dónde decimos lo que decimos obliga a cuestionar nuestras inscripciones y privilegios, a dar cuenta de un devenir que nos liga entre, y ya no en el borde ni al margen.

Esta zona de contacto devenida de un espacio de engendramiento que prioriza políticas de localización y resistencia en la figura del testimonio es una apertura posible para divisar y transitar caminos propios sobre diálogos inter y transdisciplinarios entre otras formas de estar juntas, de producir discursos y de hacernos audibles que ineludiblemente requerirá de narrativas de

9 Los feminismos comunitarios en la voz de Lorena Cabnal dan cuenta de la genealogía de las ancestras, de las luchadoras, de las mujeres originarias, desde algunos elementos de análisis (que no quiere nombrar como categorías puesto que escapan a la colonialidad del decir académico afirmándose en una voz propia) como “cuerpo-tierra”. Sin embargo, asumen que el diálogo con las académicas les permitió comprender las relaciones desiguales de subyugación a partir de la categoría de “género” y la “diferencia sexual” en una comunidad que no habla castellano colonial y que no conoce la palabra género o patriarcado.

experiencias; saberes de mujeres ancestrales; cine, música y artes plásticas; pensamiento crítico y activismo-académico.

Esta convocatoria hacia un nuevo modo de pensar junto-a-otras tiene la cadencia de la caminanta en territorio desconocido al modo en el que Gilda Luongo ingresa a la poesía mapuche: “como quien está en un territorio que pide pisada tenue, de pie pelado” con el cuidado de quienes ingresan a una zona que no ha sido pisada y que para andar requiere de la confianza del andar descalzo.

Aportes de los feminismos latinoamericanos como epistemologías del Sur

Los encuentros entre nosotras propician espacios de engendramiento cuando el cuidado y la afectividad son la trama intelectual y política de un trabajo transgresivo que, a punto de colapsar cada vez, nos re-sitúa en relación unas con otras/es/os. Encuentros entre diferencias a ser traducidas; ahí es donde emerge la zona de contacto. Bordes epistémicos entre saberes cuyo (con)tacto adquiere la piel de la lengua que lo enuncia y por ello están plagados de choques, conflictos, divergencias, diferencias, desigualdades y solidaridades.

Encuentros, espacios, zonas sin dueño devenidos de la carencia, del malestar, del inconformismo, del silenciamiento. Tierras a caminar entre nosotras desde la experiencia del cuerpo colectivo encarnado; disponernos a escuchar y articular con otras con las que no compartimos ni mundo, ni saberes, ni experiencias, ni privilegios, es el supuesto inicial para propiciar traducciones que potencien nuestras voces de modo que los saberes ausentes y las prácticas residuales para el *canon* y la academia adquieran pronunciabilidad, contemporaneidad y simultaneidad para dejar de estar juntas repitiéndonos sin escucharnos.

Desde los escritos heréticos de Vale(ria) Flores podríamos pensar que, en estas tierras a caminar, podrían configurarse decires

como micro-feminismos o feminismos rapsódicos, cuyas preocupaciones vitales tendrían como pendientes traducciones vinculadas a la memoria, al lenguaje y a la afectividad: cómo acceder y cómo leer nuestros archivos de la disidencia. Cabe pensar cómo vérnoslas con los materiales que conforman el archivo; cuál es la lengua, el idioma, el vocabulario, las jergas con las que interpretativamente propiciaremos traducciones que no obturen la circulación de lo por decir; cómo caminar los lazos, las alianzas, las tramas de solidaridad emocional y afectivo-amorosas para que nuestro tránsito en la zona obligue a desertar de espacios académicos que se sostienen en formas de relación hostiles, agresivas, demoledoras, destructivas, extractivistas, invasivas.

Hacer de otro modo entre nosotras es decir de otro modo lo que hacemos en nuestro devenir diferentes juntas.

Bibliografía

- Alvarado, Mariana. 2014. La ausencia femenina en la normalización de la filosofía argentina. Notas al epistolario de Francisco Romero. *Raudem. Revista de Estudios de las Mujeres*, vol. 2: 25-40. Disponible en: <http://repositorio.ual.es/bitstream/handle/10835/4971/Alvarado.pdf?sequence=1>
- Alvarado, Mariana. 2015. La educación superior en clave descolonial, *Algarrobo-MEL*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, año 4, nº 4.
- Alvarado, Mariana. 2016. Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta a-todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 1, nº 3: 9-32. Disponible en: http://revista.religacion.com/revista_religacion_3.html
- Alvarado, Mariana. 2017. Experiencia y punto de vista como aperturas epistemológicas para una historia de las ideas de las mujeres del Sur. En Dossier: Epistemologías-metodologías críticas, *ReviISE - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan, vol. 9, nº 9. Disponible en: <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/issue/view/15/showToc>
- Alvarado, Mariana y Natalia Fischetti. 2015. De cartografías y

- desfondamientos. Una mirada de prácticas académicas y científicas en el sur. En Dossier: Publicar Filosofía Hoy, *Paralaje. Revista de Filosofía*, 10: 24-36. En: <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/issue/current/showToc>
- Alvarado, Mariana y otras. 2010. Propuestas para la incorporación del pensamiento latinoamericano en la escuela. En *Diversidad e integración en nuestra América. Volumen I: Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, dirigido por Adriana M. Arpini y Clara A. Jalif de Bertranou, 153-158. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Alvarado, Mariana y otras. 2011. Propuestas para la incorporación del pensamiento latinoamericano en la escuela. En *Diversidad e integración en nuestra América. Volumen II: De la modernización a la liberación (1880-1960)*, dirigido por Adriana M. Arpini y Clara A. Jalif de Bertranou, 293-304. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Alvarado, Mariana y Paula Ripamonti. 2017. Propuestas para la incorporación del pensamiento latinoamericano en la escuela. En *Diversidad e integración en Nuestra América. Volumen III: La construcción de la unidad latinoamericana: alteridad, reconocimiento y liberación (1960-2010)*, dirigido por Adriana M. Arpini y Clara A. Jalif de Bertranou, 383-398. Buenos Aires: Biblos.
- Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos Nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. 2007. *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.
- Ciriza, Alejandra. 2008. *Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas*. Buenos Aires: Feminaria.
- Ciriza, Alejandra. 2015. Construir genealogías feministas desde el sur: encrucijadas y tensiones. *Millcayac. Revista digital de Ciencias Sociales*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, vol. III, n°3: 83-104.
- Ciriza, Alejandra. 2016. Mujeres del Sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico. *Solar. Revista de filosofía iberoamericana*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, vol. 12, n° 1, 121-140.
- Ciriza, Alejandra. 2017. Militancia y academia. Una genealogía fronteriza. Estudios feministas, de género y mujeres en Mendoza. *Descentrada*, vol. 1, n° 1.
- Femenías, María Luisa y María de los Ángeles Ruíz. 2004. Rosi Braidotti: de

- la diferencia sexual a la condición nómada. *Revista Escuela de historia*. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, año 3, n° 3.
- Grasselli, Fabiana. 2015. Experiencia política de mujeres, relatos de militancia y literatura testimonial durante los años setenta. Textos de Rodolfo Walsh, Francisco Urondo y María Esther Giglio desde una lectura en clave de género. *La Aljaba*. Segunda época, vol. XIX, 183-200.
- Luongo, Gilda. 2019. Desplazamientos: escrituras / diferencia sexual / memoria / política. En Dossier: Feminismos del Sur, coordinado por Mariana Alvarado. *BOLETÍN GEC*, n° 23: 77-96.
- Mendoza, Breny. 2010. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, 19-36. Buenos Aires: En la Frontera.
- Pratt, Mary Louise. 2010 [1992]. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rich, Adrienne. 2001. ¿Qué necesita saber una mujer? [1979]. En *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1979-1985*. Trad. María Soledad Sánchez Gómez. Barcelona: Icaria.
- Rodríguez Agüero, Eva. 2013. *Feminismos del Sur. Mujeres, política y cultura en la Argentina de los '70*. Málaga (España), Universidad de Málaga / Atenea.
- Roig, Arturo. A. 2008. *El pensamiento Latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El andariego.
- Rubinelli, M. Luisa. 2016. Lo que cuentan sobre enfermedades y curaciones las narrativas andinas del noreste argentino. En Dossier: Epistemologías Feministas Latinoamericanas, coordinado por Mariana Alvarado. *Solar*, vol. 12, n° 1.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

Documentales

- Feminismo comunitario. Entrevista a Lorena Cabnal. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=1Wo-JK4Uddk>
- Remedieras del desierto. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=l20kvGDeJM4>



TEXTOS

Una presentación para Julieta. Sentires sobre *Los nudos de la sabiduría feminista*

**A presentation for Julieta.
Feelings about *The knots of feminist wisdom***

Rosario Fernández Ossandón¹

Me levanté un día en medio de la noche y escribí: es el paso del tiempo entre las sábanas, son traspasadas por él.

Pero siente pena por el jardín y por su cuerpo finito, al que le falta la persistencia de los árboles nativos de hojas siempre perennes plantados por ella años atrás en ese pequeño jardín, el peumo y, más tarde, el molle. ¿El ciruelo? ¿Por qué puso ahora un pequeño ciruelo? ¿Para sustituir al laurel apestado? ¿Por el color rojizo amoratado de las hojas? No, tal vez le hizo espacio al ciruelo como único y nuevo árbol de hojas caducas.

Guadalupe Santa Cruz, *Esta parcela*.

Primer momento: la impresión del tiempo

Velar a Julieta un 8 de abril de 1985; un velorio en un hogar-político, morado por feministas, activistas, escritorxs, sindicalistas, políticxs, académicxs, investigadorxs, en fin, acompañada por el lazo cómplice, trenza de conmoción. Siento que al presentar este texto la velo también, en un abril también, mes de su nacimiento y muerte también. En el hemisferio sur abril es el inicio del otoño, momento de cambio de un sol caluroso a días nublados que invitan a la

¹ Centro Núcleo Milenio Autoridad y Asimetrías de Poder, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Contacto: <larosariofernandez@gmail.com>

introspección, al recuerdo, a la mirada. En el hemisferio norte es el inicio de la primavera, momento de transformaciones, de apertura, de proyección. Ambos tiempos: momentos para pensar la memoria y el porvenir. Son esos espacios/tiempos entre-medio, entre lo evidentemente verano-invierno, que sorprenden por su pausa en movimiento. Podríamos pensar el velar también como una pausa para despedir e invitar, para conmemorar y crear. Despedimos a Julieta en 1985 a un cáncer, pero la volvemos a recibir en esta presentación y cada vez que la leemos y citamos en textos y marchas.

Porque velar no podría ser, pienso, tan solo un despido, sino también una celebración. Una invitación gozosa a pensar los caminos sinuosos, reflexivos, agudos, asertivos que tuvieron tanto el activismo, la investigación social y la escritura de Julieta Kirkwood. Y velar también es acompañar, quedarse a su lado para caminar entre su vida y su muerte, entre el aquí y el allá o entre ni aquí ni allá, encontrando complicidades, experiencias y diferencias que existen, y no se pueden pensar sin, entre mujeres que se preguntan por la justicia. Esos espacios entre-medio, esos *Nepantlas* (en palabras de la escritora Rosario Castellanos), serían territorios que –por nuestras diferencias– se convierten en tablados donde mujeres como Julieta habitan y donde se podrían desplegar palabras que incomodan, retuercen y fisuran las relaciones de poder patriarcales para pensarnos y pensar el mundo, la democracia, la vida, una justicia de otros modos, unos más amables.

Hacer de la vida un pensamiento, pensar la propia vida, ha sido y es cinética de varias escrituras que lindan entre la política y la ética. Así fue en el caso de Simone de Beauvoir, de quien Julieta era gran lectora. Gilda Luongo lee a Simone y su escritura-pensamiento sobre la enfermedad a partir de las reflexiones que Raquel Olea hace respecto el cáncer de Julieta en el libro *Julieta Kirkwood. Teórica y activista del feminismo chileno*. En él, Raquel señala: “La enfermedad es un significante que cuenta la historia escrita en el cuerpo que la vive, una segunda ciudadanía con un Rut oculto” (Olea, R. 2009, 21).

Gilda retoma estas reflexiones en clave beavouriana para decir: “Me parece interesante este modo de nombrar [ciudadanía con un Rut oculto] ese cuerpo portador de una supuesta vitalidad lanzada como proyecto que perseguía el ejercicio de la soberanía –la potencia ciudadana feminista–, que en algún súbito momento de un zarpazo es transformada en oscuridad sombría que se deja caer como peso sobre el impulso hacia la libertad” (Luongo, G. 2016, 115).

La impresión del cáncer –porque impresiona pero también porque deja una impronta, una huella en el cuerpo mismo– convida a Julieta a pensar la vida, su vida, y la vida del feminismo desde la política, la escritura y la urgencia. Porque son esas experiencias de oscuridad que nos impulsarían con porfía a la libertad. Interpreto, entonces, que al conocer su diagnóstico, Julieta entendió la urgencia. Así también lo sugiere Raquel: “A comienzos de los ochenta, Julieta sabía de la gravead de su enfermedad, fueron años vividos con apuro, y con el saber que se tiene poco tiempo para hacer lo que se desea y se estima urgente” (Olea, R. 2009, 20).

La urgencia de la enfermedad está trenzada con otras urgencias. Julieta misma lo sugiere en *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, donde siente –por el contexto de represión del régimen dictatorial– la urgencia por transformaciones culturales para impulsar el feminismo desde una labor memoriosa de historizar la participación de las mujeres en la política. Así también lo interpreta Gilda en su texto *Amanda Labarca y Julieta Kirkwood: “Hay que tener niñas bonitas”* donde señala: “En la escritura de ambas mujeres chilenas hay un tiempo situado y marcado como de ‘urgencia’. Algo pasa en ese tiempo/espacio que es vivido como intenso” (Luongo, G. 2015, 2).

Mi lectura es que la urgencia que aparece en Julieta no es una urgencia acelerada, precipitada, sin tiempo para la reflexión, sino una urgencia con la cual ella le otorga importancia a la investigación social e histórica; le da significado a la necesidad de recopilar las historias de mujeres sufragistas, de mujeres de partidos políticos, de

pobladoras; le entrega valor a la escucha intensa de las experiencias de mujeres diferentes; y despierta en ella un deseo por escribir... transcribir... sus talleres, conversatorios, conversaciones, pensamientos sobre el feminismo, sus nudos y silencios, y sobre el rol de las mujeres en la política.

Pienso que la herida –la enfermedad en su cuerpo, la opresión de la dictadura y la necesidad de hacer una lectura feminista sobre la democracia²– la llama a lo urgente, o más bien la temporalidad la sorprende, el tiempo y sus ritmos, su sonoridad, su flujo y pausa de repente, por sorpresa. La emplaza a lo urgente no solo en la acción –como fue su trabajo en la creación de la Casa de la Mujer La Morada³, en sus intervenciones públicas en dictadura con el lema *Democracia en el país y en la casa*, en los talleres con mujeres de diversos orígenes– sino que también la convoca a la reflexión y, tal vez, más urgentemente a la vinculación entre acción y reflexión, o acción y escritura, o más bien entre ética y política a través de la acción de escribir. Es que los entre-medio, como aquellos producidos por el encuentro con la finitud, no son un simple aquí-allá, son un espacio en sí mismo, productivos, creativos, *espacios otros* que Julieta bien supo explorar, imagino no sin dificultades, no sin goces. Estos entre-medios, podríamos pensar, se desplegaron no solo en su práctica sino en sus formas de hacer, su propia estética de la práctica, de la experiencia y de la escritura.

Pienso en estos entre-medio, junturas entre la vida misma y la muerte misma, y la escritura como un lugar –un morar– de posibilidad, de permanencia conmovedora por su contenido y por su propuesta estética de responsabilidad de sí pero siempre con otros. Su mano, así como la de otras escritoras, traza líneas que rodean,

² Sobre un análisis respecto a la democracia y la propuesta de Julieta ver: Castillo, A. 2007.

³ Espacio feminista abierto creado en dictadura junto a Margarita Pisano, María Antonieta Saa, Eliana Largo y otras mujeres que participaron en el Círculo de Estudios de la Mujer.

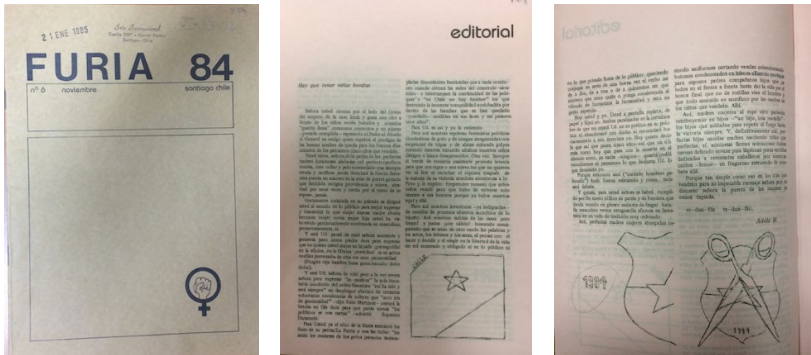
figuran, fisuran amablemente, buscando el disenso y el diálogo, buscando hacer política de lo íntimo, hacer de lo personal algo político, consciente de la (in)mortalidad de su pensamiento, de la urgencia por democracia y del quehacer feminista. Huellas que dejan una impronta sutil y profunda que Julieta explorará desde la *duda indagatoria* y la *experiencia incardinada* (Luongo, G. 2015) como lugares feministas de transformación con otrxs.

Segundo momento: el encuentro y la escritura

La escritura, para Julieta, adquiere un carácter múltiple. Por un lado, lo desarrolla al alero de Flacso (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) y sus compañeros sociólogos (entre ellos Enzo Faletto, Rodrigo Baño y Angel Flisfisch), a través de un lenguaje que busca evidencias para respaldar estudios sobre la realidad social, desde abajo, y desde las voces y experiencias de las mujeres. Julieta estudió sociología, pero interpreto que sintió una cierta incomodidad no solo con la disciplina –incomodidad que comparto– sino que con el “conocimiento científico”. Por eso, en Flacso realizó trabajos transdisciplinarios que se tradujeron en reflexiones teóricas pujantes, preparadas para cuestionar las formas de producción de conocimiento. Pues ella creía profundamente en el desmantelamiento, sacarle el mantel a la mesa de la casa de las “ciencias” para pensar en la materialidad, en las experiencias y en los cuerpos como lugares de saberes para cavilar lo político y lo democrático.

Por otro lado, produce una escritura deslenguada, irónica, puntuda, furiosa. Así fue en sus textos publicados en *Furia*, revista formada desde la Federación de Mujeres Socialistas en 1981, cuatro años antes de que falleciera y un año antes del *Caupolicanazo*, primer acto masivo realizado por mujeres en dictadura y que rompe con el silencio del feminismo –detectado por la propia Julieta– luego del sufragismo donde las feministas se recluyeron a los partidos políticos

y sus lógicas. Muchos de sus escritos en *Furia* fueron luego recopilados y publicados, junto con otros textos de su autoría, en el libro *Tejiendo Rebeldías. Escritos feministas de Julieta Kirkwood* editado por Patricia Crispi y publicado dos años luego de que Julieta falleciera.



Fotografías de la revista *Furia*, parte del *Fondo La Morada* del Archivo Mujeres y Género del Archivo Nacional de Chile. Estas fueron sacadas en una visita al Archivo -junto a Olga Grau, Francisca Pérez, Alejandra Farías y María Eugenia Mena- en el contexto del Laboratorio Curatorial Feminista "Reactivaciones críticas de la memoria. Archivos de prácticas feministas" con Julia Antivilo el 12 de abril de 2019.

En *Furia*, Julieta escribe con el seudónimo Adele H., aludiendo a la película de Alain Truffaut sobre la hija del escritor Victor Hugo. Pareciera ser que dicho nombre –que porta la historia de una mujer que sufre el dolor por la muerte de una hermana e insiste, porfiadamente, en su propio deseo por el amor, la escritura y, finalmente, la libertad– le permite a Julieta también escribir desde su deseo, desde la furia, desde la rabia. Es que para Julieta escribir era una urgencia (Olea, R. 2009). Interpreto que la furia y la rabia son afectos que se transmiten entre lo íntimo y lo público a través del ejercicio escritural de Julieta. La poeta, educadora y activista Audre Lorde, en un discurso de 1981 titulado *Los usos de la rabia* ofrecido en la Conferencia Nacional de Estudios sobre Mujeres en Estados

Unidos, describe la rabia como una respuesta (al racismo), a la violencia injusta y estructural vivida por mujeres negras, un afecto con el cual se vive cotidianamente.

La rabia, para Lorde, no es una energía destructiva sino creativa, que lleva al cuestionamiento de la violencia. “Toda mujer tiene un arsenal de rabia potencialmente útil contra esas opresiones, personales e institucionales, que crearon la rabia. Centrada con precisión, puede convertirse en una poderosa fuente de energía que sirve al progreso y al cambio. Y cuando hablo de cambio, no solo me refiero a un simple cambio de posiciones o a una disminución temporaria de las tensiones, ni a la capacidad de sonreír o sentirse bien. Estoy hablando de una alteración básica y radical en esas suposiciones que subrayan nuestras vidas” (Lorde, A. 1984, 127). Gilda Luongo interpreta, también, de este modo el ejercicio escritural de Julieta. “Las mujeres necesitan constituirse como sujetos de su propia rebeldía por eso la ira, la furia es un potencial para la transformación” (Luongo, G. 2015, 21).

La rabia es, entonces, un afecto político creativo que bien sabe usar Julieta para irrumpir la dictadura y su carácter patriarcal y autoritario. Pero pareciera ser que es en los encuentros entre mujeres donde Julieta intensifica su escucha, acomoda el oído y toma una pausa, por un ratito, para luego transformar sus reflexiones sobre el feminismo y el conocimiento en una escritura que juega con la pregunta, la crítica y la propuesta.

Importante para ella eran los “conversatorios” –reuniones no jerárquicas que realizaban en La Morada y en otros espacios con mujeres– pero también los encuentros internacionales, como fue el II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Lima en 1983, dos años antes de que muriera, y motivo principal del texto en el presente dossier y donde desarrolla la noción de “nudos feministas”, noción central en su producción teórica y activista. Pareciera ser que este encuentro en particular fue un momento de pausa donde Julieta escuchó con especial cuidado a las mujeres y sus disensos, y los lazos

anudados por ellos. *Los nudos de la sabiduría feminista* pareciera ser una escritura-cuerpo particular de Julieta donde la pausa –producto de la impresión de ver a mujeres hacer política– deviene escritura íntima, furiosa y profundamente afable.

En este texto, la experiencia aparece como aquel lugar privilegiado del cuerpo desde donde se producen saberes. Ella misma dice que algo ocurre cuando las feministas se juntan. En esa presencia algo cambia, se transforma, se cuestionan las fronteras para pensar en los lazos-en-las-diferencias. Pienso que en ese juntarse se espeja un estar, una presencia presente que le permite a Julieta deambular, quedarse quieta, un quedarse que deviene potencia política y escritural. La presencia y las conversaciones que ocurren en ese Encuentro permiten hacer trabajo memorioso –re-construir nuestras historias, de feministas y mujeres– para hacer otras memorias. Dicho Encuentro se volvió un espacio entre-medio, dejando huellas, estelas, trazos para pensar nuestros nudos.

La noción de nudos que Julieta desliza en el texto se inspira en su profundo deseo por la política feminista. Para ella, los nudos son los des-encuentros que en sí mismo configuran el potencial del feminismo. Quedarse en ellos, mirarlos, intentar desenredarlos sería el trabajo político, un movimiento vivo. Como señala Raquel: “El nudo es de este modo marca y dificultad, pero también potencial” (Olea, R. 2009, 55).

Mientras escribo esta presentación, se exhibe en el Archivo Nacional de Chile la exposición *Feminismo, una mirada desde el siglo XXI al siglo XX*. Como parte de su puesta en escena pública, fuera del Archivo ubicado en la calle Miraflores se extiende un lienzo con la frase “El feminismo se hizo palabra y sentido común” (palabras de Julieta). Pareciera que ella aparece, reaparece, irrumpe nuestra cotidianeidad a propósito del Mayo Feminista y de la masiva Huelga Nacional del 8 de marzo. Es que Julieta deviene presencia y el feminismo un asunto urgente en el contexto global, y especialmente en América Latina, con la proliferación de voces y políticas

neoconservadoras y neoliberales. Pero más urgente es, me parece, liberar el potencial político de un feminismo deseoso de mirar sus nudos, hacer trabajo memorioso e imaginar el porvenir desde su sensible mirada crítica. La publicación de este texto es, entonces, un acontecer urgente.

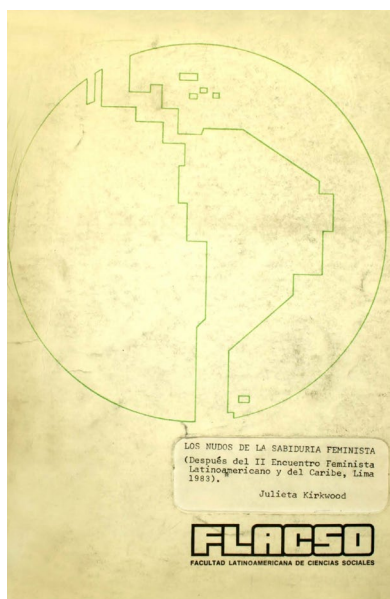
Referencias bibliográficas

- Castellanos, Rosario. 1972. *Poesía no eres tú*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo, Alejandra. 2007. *Julieta Kirkwood. Políticas del nombre propio*. Santiago: Palinodia.
- Kirkwood, Julieta. 1986. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Lorde, Audre. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. New York: Crossing Press.
- Luongo, Gilda. 2015. *Amanda Labarca y Julieta Kirkwood: "Hay que tener niñas bonitas"*. Publicado en Biblioteca Fragmentada. 1-25. Disponible en: <https://www.bibliotecafragmentada.org/amanda-labarca-y-julieta-kirkwood/>
- Luongo, Gilda. 2016. Curva cerrada: figuraciones del cuerpo enfermo en Simone de Beauvoir. En Grau, Olga; Luongo, Gilda; Castillo, Alejandra; González, Verónica y Santander, Elsa. *Simone de Beauvoir en sus desvelos. Lecturas feministas*, 113-121. Santiago: LOM.
- Olea, Raquel. 2009. Julieta Kirkwood. Teórica y activista el feminismo chileno. Santiago: Editorial USACH.
- Santa Cruz, Guadalupe. 2015. *Esta parcela*. Santiago: Alquimia.

Los nudos de la sabiduría feminista. (Después del II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Lima 1983)¹

The knots of feminist wisdom (After the II Latin American and
Caribbean Feminist Meeting, Lima 1983)

Julieta Kirkwood



¹ Para esta edición se tomó como referencia el texto publicado por FLACSO, nº 54, en agosto de 1984, en una línea de textos llamada “Materiales para la discusión”. Según se informa en el manuscrito, el texto original fue publicado originalmente en la Revista de las Mujeres, nº1, ISIS INTERNACIONAL (Roma, 1984). Para la versión publicada por FLACSO se agregó una presentación preliminar.

Presentación necesaria

Ha dicho Husserl que a partir de Galileo la naturaleza idealizada se sobrepone a la naturaleza intuitiva y precientífica y que nuestro mundo real y cotidiano, el verdaderamente experimentado y experimentable, aparece sustituido por dimensiones categoriales abstractas².

Por cierto, esto no implica para él negar la validez de las categorías conceptuales; por el contrario: se propone reestablecer que toda categoría nace del ambiente, del mundo circunstante en donde todos vivimos. Y, puesto que en el mundo de la vida no encontramos ni espacio geométrico, ni en general, ninguna "idealización", el olvido que pudiésemos hacer de ese origen vital, nos hará creer que la realidad es sólo su idealización; que lo abstracto sustituye –completamente– a lo concreto.

Al parecer este inmenso dilema se haya en la base de las dificultades que experimentan todos los intentos de expresar la contestación desde la marginalidad social y política; sobre todo cuando éstos llevan, como reivindicación central, aspectos o totalidades referidas a la vida cotidiana. ¿Cómo traducir –sin desvanecerlo– lo experiencial a lo abstracto? ¿Cómo expresar lo conocido singular en la categoría general? ¿Cómo denominar a la Circunstancia Viva sin que pierda ésta absolutamente su sentido, si traducida a las categorías válidas por reconocidas? Preguntas en verdad antiguas como el hilo negro. [i-ii]

Con ocasión de la edición de un libro que reuniese los materiales del II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, ISIS Internacional me pidió un artículo referido al evento. Me pareció natural y obvio, entonces, iniciarlo con las propias impresiones personales y experienciales sin mayor preocupación por las formas

² Ver: Enzo Paci, "Función de las ciencias y significado del Hombre", F.C.E., México 1968.

del lenguaje; y desde allí ensayar –también sin mayor compulsión por los términos– el análisis de algunos aspectos en una semi traducción a la trama teórica conocida y compartida. Parecía perfectamente claro que así debía ser "entre nosotras", y, en la etapa de desarrollo del Feminismo en que se ve imperativo reintegrar la vida con las ideas que se tienen de la vida, la dimensión de lo privado con la percepción de lo público... para hacer de todo ello una experiencia comunicable al resto del mundo.

En el primer intento de puesta a prueba del texto que sigue en el ámbito académico institucional de la ciencia social, percibí la dificultad y el asombro –el escozor– que provocaba esa mezcla de discursos y la intromisión de temas no formales en la formalidad del saber.

Surgió entonces la idea de recurrir al Vitalismo y a la Fenomenología como ángulos posibles de interpretación de aquellos intentos que lamen –corroen– la superficie cuasi imperturbable del conocer instituido. Para esa perspectiva habría que elaborar seria y acabadamente referentes muy precisos; más de lo que nos es posible realizar hoy día.

Por ahora, merodeando modestamente esas ideas y siguiendo orientaciones que optan por el reconocimiento de los adversarios [ii-iii] en el debate, más que por la aniquilación temática del "otro"/"otra", nos propusimos sumar estas páginas feministas a una serie de materiales para la discusión académica.

El feminismo como práctica y como teoría requiere el aire de la confrontación de las ideas, puesto que no está en sus fines la elaboración de una horrorosa filosofía cerrada; las intelectualidades necesitan recoger los desafíos interpuestos, para aprehender y expresar responsablemente el sentido de los cambios de rumbo provocados por el hacer social. [iii-1]

I

- "todo fue distinto después de Lima" (dijo M)

En más de un sentido y con distintos predicados escuché varias veces esta frase, ya de vuelta en el oscurecido país que nos ha tocado en suerte –donde reivindicar a la mujer en feminismo suele parecer extemporáneo de cara a la negación brutal de la sobrevivencia humana y frente al absurdo de la criminalización de toda práctica política encaminada a defenderla.

Pero, es que en verdad en Lima se había producido algo distinto, no sólo para unas cuantas chilenas:

Que mujeres latinoamericanas rasgasen las cortinas nacionales para decir de mil maneras y lenguajes la validez de su ruptura y de su emancipación; que sin importar de qué lugar se proviniese –si de los procesos Duros en que se asienta agudamente la violencia política, o si de los otros, enmarañados en tramas más sutiles–, el hecho cierto de que una gran cantidad de mujeres latinoamericanas y caribeñas (en número aproximado de seiscientas) se reunieran en Lima, con el sólo gran acuerdo previo de su mutua presencia... todo eso, estaba hablando a las claras de otra manera de hilvanar la trama para la liberación de nuestra historia.

Así, sin entrar todavía en la difícil discusión-contradicción de si los avances teóricos, ideológicos que se logra en Lima tienen o no correspondencias con la vida práctica, presente, de las mujeres del continente, me permitiré reflexionar en estas páginas –superficialmente temo– sobre parte de lo que allí aconteció y sobre lo que desde entonces me ha [1-2] estado dando vueltas y vueltas en búsqueda de una explicación.

Una de las características más notables del feminismo contemporáneo es esa suerte de "irresponsabilidad" para con el paradigma científico y sus conceptos que se asume en su lenguaje. Esa especie de desparramo en mezclarlo todo, como si se tuviera la certeza de que las tablas de la ley del conocer, por venir tan 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 el arrojo, la libertad y el des-orden 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).

Como decía, entonces, esta será una reflexión que se pregunta retroactivamente por los efectos concebibles del Segundo Encuentro Feminista 1983 y, seguramente más por los efectos políticos concebibles de él.

Efectos políticos de un Encuentro –en sentido existencial– lleno de paradojas, complicaciones, afectos encontrados, descubrimientos, revelaciones, condenas, risas; de sesiones atiborradas de adjetivos, de confusiones, de claridades; alimentado de fundamentos válidos y de los otros, los fundamentos descuidados –recuerdo el dolor y la ira atravesados en el taller de las mujeres negras–; de talleres para [2-3] el buen sentido; posturas radicales sin/versus posturas reformistas talleres para el buen tino; voráGINE; razón pura de Estado, de partidos y otra vez la risa estallando en comprensiones: una totalidad humana en movimiento.

Recuerdo que no tuve nada que decir entonces y que no dije nada. Pasmada y absorta recorrí paneles, talleres; tuve encuentros de pasillos, miradas de silla de atrás, protagonismo de público; ganas de querer mirarlo y oírlo todo... Sólo ir y venir y no más eso. La aliviada sensación de ver tantas mujeres jóvenes. La continuidad asegurada.

Sabía, eso sí, ya, varias cosas: que el movimiento feminista en América tiene casi una década; que quizá no sea idéntico en todos los países; que las circunstancias sociales y estructurales determinan pesadamente su inicio, sus formas, sus expresiones visibles... pero que en todas partes se da o se empieza a dar la conversión de las mujeres en sujeto; que por todas partes las mujeres se toman la palabra; que se juntan en jornadas, en grupos, en congresos de la

ciudad al campo; que se organizan y que se unen por la política, por la investigación, por la acción. Que se separan por la misma política, por la acción, por la investigación.

Sabía todo esto; pero, la mirada y la observación acaparadas, aún no me era necesario ni posible expresar nada.

Paseé y deambulé por los talleres de historia, de poder, de trabajo, de vida cotidiana; me asomé a la investigación, a las estrategias y a la comunicación alternativa y vuelta a [3-4] la vida cotidiana que teatralizada. Vi grupos "políticos"; vi pasar-circular documentos. Estuve allí cuando se reunió el exilio con el interior. Hablé poco y comedidamente y me sumé a más de un discurso. Finalmente me detuve en el taller de sexualidad. Cansada, no pensaba quedarme, me senté en una piedra.

(Dos chilenas en mi grupo –"no diré nada"– pensé. Muchas otras más, repartidas en pequeños grupos-montoncitos. Escribí – llené aplicadamente mi tarjeta: mi propio análisis sesudo en letras grandes repleto de maniobras, de disfraces, de fórmulas de buena crianza).

De pronto la sorpresa de la lectura colectiva: cada una y todas las tarjetas anónimamente leídas se abrían, reventaban como palomitas de maíz y se instalaban en el asombro. Cambio de colores, de formas, de sentidos. Visión de caleidoscopio; parpadeo, cambio de clave.

Y supe de la enorme, inacabada virtualidad del afecto, del goce y el placer multiplicado y afirmado; de la vitalidad lúdica e irreversible –casi– que se expresaba en el control de la reproducción del grito "mi cuerpo es mío".

Y en el mismo parpadeo la intuitiva evidencia de la Potencialidad y la Amenaza: la apropiación habida, la historia cerrada y repetida; el castigo a la subversión en femenino y de nuevo –al otro lado de los párpados, en el lado oscuro de los ojos– o la síntesis: la enorme magnitud de lo que fue negado cuando se cortó la "primer

piedra" que cegó, con rango de civilización a las mujeres y las instaló luctuosamente, inertes, en LO OPRIMIDO. [4-5]

Y en un nuevo golpe de párpados la potencialidad del sexo placer del juego, de la sonrisa felicidad, de la espontaneidad de la belleza, del despliegue de piernas y de brazos –en número de seiscientas– en arco movimiento que era en sí libertad pura.

La gestualidad descohibida, las nuevas viejas muecas –el dolor y la cara– vueltas carcajada. Visión fugaz de lo estrecho masculino.

Recuerdo haberme dicho bajito "con este verbo desatado, con esta capacidad de juego en la vida, de placer, de resto libre, de salto del "id" en el vacío de la plenitud de todo deseo... con esto en dominante, en hegemónico, sin cálculo, sin suspensión ni ahorro previo; sin apropiación ni acumulación para suplir vacíos y todo reproducido en maternidades... Con todo esto, es cierto, no se constituyen civilizaciones de la manera conocida..."

¡Porque no hubiese habido tiempo!

El tiempo estaría absorto en la vida que es a la vez acontecimiento, presente, hoy; no mañana ni ayer. Con esta dimensión en hegemonía no se hacen civilizaciones... y recordé el intento fallido de más de seis millones de brujas quemadas por expresar el juego de mezclar la vida con la muerte y la sexualidad con la vida compartida en sentido fugaz y orgiástico, en rito de baile; ángel y demonio; estrella en el cielo (Lilith), luz y oscuridad. Simplemente en una idea inasible como llama y toda ella sin postulación de eternidad, porque... ¿para qué monumentos? [5-6]

Todo esto, es claro, no podía decirlo entonces. Era apenas tacto, aroma, una insinuada interpretación del mundo.

Ahora me piden escribir de Lima lo que quiera. Y también quiero el análisis o más bien, por todo lo anterior es que lo quiero.

II

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 de que deseamos y queremos realizar una nueva conciliación con la sabiduría, porque ¿qué otra cosa sino es plantear la incorporación triunfal de la FIESTA a una sociedad generada, planeada y administrada en forma lúgubre?

Una sociedad monumental y masculina que nos arrastra –sin goce, sin deseo de plenitud. de llama y vida–, tozudamente, una y otra vez a sus juegos/fuegos de muerte, de tortura atroz, de aniquilación galáctica?

Razones hay demás para que las mujeres queramos establecer sin dilación esas nuevas conciliaciones.

El desafío de conciliar de otra forma la sabiduría misma nos plantea desde luego no menudos problemas; y tal vez por [6-7] eso fue que en Lima aparecieron tantos conflictos, trampas ciegas; apretados e incógnitos “nudos” a los que convendría examinar con detención por aquello de sus efectos políticos. Hubo numerosos embrollos de palabras y de ideas, de voluntades, de quehaceres y no-haceres, que se atravesaban con frecuencia y persistencia en los diálogos y conversatorios durante, antes y después del segundo Encuentro.

A conflictos innumerables, reflexiones innumerables. Se requiere entonces complejizar, desde la forma en que se dieron concretamente los problemas, hasta cómo han sido éstos traspasados al plano de la teorización. Si las palabras me lo permiten, empezaré explicitando algunos de ellos con simplicidad de primer acercamiento.

Los nudos más recurrentes y perceptibles han tenido que ver con el sentido del trayecto feminista entre Bogotá³ y Lima; con el conocimiento; con la relación entre "feministas-políticas"; con el Poder; con la relación femenino-feminista; con la cuestión de las estrategias; con la idea de profundización de la acción feminista versus la amplitud de llegada de la misma acción; con opciones varias entre vanguardias y masas; con el encierro en lo personalístico versus un planteo feminista social; nudos entre partidos y movimientos autónomos. Y el gran nudo síntesis, por supuesto, el de clase/género.

Hay otros nudos que dicen referencia netamente a "conductas": incompreensión de propósitos, propósitos de manejar-manipular, utilizar, canalizar el movimiento para molinos propios (este nudo siempre lleva ligazón con los partidos políticos); [7-8] nudos de las responsabilidades y faltas de...; cuestiones de liderazgos.

De todo esto, apenas analizaré el nudo de los dos Encuentros; del conocimiento; del poder; de las estrategias, y de la relación "feministas políticas". Por una cuestión de espacio y tiempo, y por una cuestión de opción propia.

De los nudos en sí

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 prisas 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).

³ Lugar de realización del I Encuentro feminista, en 1981.

Para dedicarme a los nudos feministas del Encuentro, prefiero el primer camino; pero le agregaré otro sentido a la palabra.

La palabra nudo también me sugiere tronco, planta, crecimiento, proyección a círculos concéntricos, desarrollo –tal vez ni suave ni armónico pero envolvente de una "intromisión"– o de un "curso indebido" –no lo llamaré escollo– que obligue a la totalidad a una nueva geometría; a un despliegue de las vueltas en dirección distinta, mudable, pero esencialmente [8-9] dinámica. Las formas que entornan y definen a un "nudo" son distintas, diferentes, no congruentes con otros nudos. Pero todos ellos tienden a adecuar, dentro de su ámbito su propio despliegue de movimiento, de modo tal que se unirán mutuamente en algún punto y distancia imprevisible desde el nudo mismo para formar una nueva y sola continuidad de vida. A través de los nudos feministas vamos conformando la política feminista.

Los nudos, entonces, son parte de un movimiento vivo. Así, como tales, he querido pensar los conflictos manifestados en el segundo Encuentro. Obviamente, me sería imposible e inútil decir que los percibí todos: el árbol feminista está bien plantado y seguirá creciendo –¿hasta el advenimiento del leñador? He ahí otra historia.

Nudo Bogotá-Lima

A este nudo me acerco casi con una consigna. No estuve en el I Encuentro y no participé desde la vivencia sino desde una historia recogida a retazos. Mi consigna es que no puede hacerse una Revolución de la vida cotidiana –como la que pretendemos– sin enfrentarnos a una enorme complejidad de temas y problemas. Con nuestra revolución se levanta una inmensa cantidad de expectativas y muchas de ellas llevan el sello de lo absoluto. No ver al otro, a la "otra" es también nuestra escuela.

Dejemos entonces, que los encuentros se miren mutuamente: veamos qué tienen de "incongruentes" y cómo se unen en la unidad del feminismo Latinoamericano [9-10]

De Bogotá percibo un sentido Descubridor. Es la posibilidad de Una Primera Vez, una primera apertura al mundo desde el feminismo latinoamericano. Es narrar la utopía revivida para nosotras y para las demás. Tiene la magia de los comienzos y en ese sentido es también único, irrepetible. Muchas de las demandas en Lima, de las quejas, tenían que ver con un "recrear la atmósfera, los espacios, los tiempos". Y con razón:

Bogotá marca el tiempo de la "recuperación del espacio" para las mujeres. De un espacio muy especial. Lo internacional, hasta ahora, espacio grave y cerrado patrimonio de la cultura patriarcal.

Bogotá marca el momento de un desordenado "asalto al orden": el tiempo de trabajo se hace canto y fiesta; la razón es desacralizada y puesta en su lugar –se la vislumbra empobrecida y se la enriquece, y eso es cosa dura.

Bogotá plantea la recuperación de los orígenes: es un embate a la historia; es la totalidad de la ruptura en bruto. Es decir –casi– "empecemos de nuevo".

Bogotá es la primera experimentación vivida de ese gigantesco estar juntas las mujeres. Fue la primera vez en que se reventaron las expectativas.

A Lima, con sus seiscientas mujeres feministas le correspondió el turno de transformar la posibilidad en acto. Y esto nunca se lleva sin conflicto. La posibilidad, al hacerse [10-11] carne en la realidad, se multiplica, se complejiza, se hunde en la tierra, se desgrana en hechos, en grupos, en palabras; en pequeñas burocracias. Se administra, se le escapan sentidos de los dedos –"otra cosa es con guitarra"–; se convierte en número. Significa cifras, cuentas por cobrar y pagar; implementación doméstica; bandazos de un poder que nadie –ninguna– quiere tocar. En fin, en Bogotá ha sucedido que un gran número de mujeres, parió una idea, la echó al

mundo... y ya la creatura no nos "pertenece". Adquirió vida propia. Podríamos haber craneado, pensado la dirección; pero no podíamos fijar, determinar su trayectoria. A lo más, saber desde donde los lanzamientos futuros sucesivos y responsablemente las trayectorias. (Pero esto es, tal vea, que yo le tengo horror a todas las revoluciones cauteladas).

Bogotá es el primer planteo –en grado de Continente– cuestionador y radical de las instituciones patriarcales. Es la primera revelación de aquellas que pública y socialmente se rebelan; primera apertura de conciencia en comunidad donde no importan los porqués ni los cómo. Es, por ello, un primer momento ético. Se ha dicho: –"hemos soportado mucho... ya no más"–. Es una idea colectiva del Bien y del Mal. Es una idea de la Revolución "total" y "ahora", aunque dure unos instantes, un día, unas horas. Pero queda inscrita en la humanidad. Con sus rasgos.

Después, Lima. El momento de estructuración luego de la pregunta. El momento de las respuestas y por lo tanto el momento de los nudos; incluso Lima ha de absorber el [11-12] nudo original. No podía ser de otra manera. Hay en Lima exigencias de y planteo de nuevas preguntas complejizadas. Se exige una teoría, una política feminista, unas estrategias. Exasperación de saberlo todo; exasperación de que no se nos responda todo. Dolor de cabeza.

Pero es en los Encuentros en donde se estará haciendo la forma del movimiento, con su ida y vuelta de la utopía al sentido común, para que así las ideas crezcan y los movimientos sean lo que pretendemos "ser" y "hacer" en "proyecto": no somos una organización con organigramas y relaciones de mando y de obediencia; con funciones de línea, de jerárquica eficacia... Para estar en el movimiento feminista hay que estar también dispuestas a una cierta ambigüedad.

El nudo del conocimiento seguido del nudo del poder

Un nudo viejo, éste del conocimiento, sobre todo cuando se lo cuestiona y se le contrapone al "hacer", a la inocencia del "desconocimiento" de la pobreza social, o a la urgente responsabilidad de la acción: "no interpretar, sino actuar".

Se puede mirar el nudo del conocimiento en el feminismo, con la perspectiva de Foucault. El afirma que hablar del conocimiento desde la marginalidad es hablar simultáneamente de una voluntad de saber; de un querer-saber. A este querer saber, lo contrapone a la violencia de las ideas admitidas, del "partido tomado" que se apropia de la verdad, y que desplaza a su contrario al "error", dejándolo allí instalado. ("violencia idealista", la llamó Sartre). [12-13]

Hay entonces, una necesidad de elaborar, o recuperar el saber para sí desde el feminismo. El querer-saber surge cuando se constata la no-correspondencia entre los "valores" postulados por el sistema y las experiencias concretas reales humanas. Para las mujeres, como grupo cultural, los valores de igualdad, fraternidad, democracia, son "vividios" como "desigualdad", "opresión" y "discriminación". El querer saber se parece a la rebeldía. Obviamente, esto no lo sabemos de inmediato. Hay un largo, dificultoso camino antes de reconocerlo en la propia conciencia. Fundamentalmente porque el saber oficial adopta siempre una apariencia "buena", "positiva", pero en la realidad de las cosas, este saber funciona de acuerdo a todo un juego de represión y exclusión: exclusión de aquellos que no tienen derecho a saber. Y cuando éstos últimos desde el mundo privado, desde el trabajo, desde la necesidad, acceden al saber, lo hacen por la vía del conformismo (sigo con Foucault). Por un puro "conformismo político", se acepta saber sólo un determinado número de cosas y no otras. Por ejemplo, ¿quiénes de nosotras no hemos dicho u oído: "a nosotras no nos interesa el poder"?

Neto conformismo político.

No "se acepta" como "verdadero" que las mujeres luchen por el poder. "Es un error" —se nos dice en todos los tonos— y claro que lo es: en el sentido del saber de "partido-tomado".

Como primera consecuencia de este "saber" no recuperado respecto del poder, es que las mujeres aceptamos primero, no luchar nunca por el poder; despreciarlo. Segundo, organizar, [13-14] plantear y producir las luchas por algo; maternidad, salud, trabajo, etc. Y no como una lucha para adquirir, re-integrarnos, las condiciones reales del ejercicio de esos derechos.

Se ha producido, con respecto de las mujeres, como con respecto de las categorías marginadas, una "expropiación del saber".

Ejemplo sólido y doloroso: el saber religioso, curativo y farmacológico de las brujas. Ejemplo menos heroico, pero más persistente: la preparación. conservación de alimentos; toda la trama de lo cotidiano.

En ocasiones el saber feminista tiene aires de "bricolage": conceptos de otros saberes y contextos y les atribuimos un sentido diferente en nuestra obra. Puesto que antes el saber lo ha tomado todo, lo separado y clasificado todo pulcramente y a su modo; la re-apropiación tiene el simple sentido de cambiar las mismas "notas" en una nueva disposición, en otra "clave" que nos resuena mejor. Es todo. No es otra verdad instalada; es apenas una nueva duda abierta al devenir.

Es tremenda la cantidad de conflictos, angustias y no sólo "nudos" que esto produce:

No tenemos un modelo alternativo y eternamente válido para cuestionar el paradigma del saber patriarcal con que se nos ha vestido y engalanado. [14-15]

Todo lo que hacemos y emprendemos con "nuestros" paradigmas en perpetua revisión, tiene sin embargo efectos mediatos e inmediatos en muchas otras mujeres. Incorporaremos aquí la idea de responsabilidad política por lo que hacemos.

Tal como lo proponíamos para la relación entre Bogotá y Lima, sucede que “lanzaremos” algo al mundo; “algo” que –desde que lo lanzarnos– ya no nos pertenece; se ha independizado y ha adquirido vida propia. Pero desde que lo lanzamos, somos responsables por ello. Curiosa tragedia la de la responsabilidad política. Inescapable. Otra cosa sería atribuir los hechos a una Divina Providencia inmanente y omniresponsable, (este es el gran nudo, en verdad).

Parte de este saber re-apropiado, con sus dificultades, se ha expresado en muchas investigaciones feministas –como fue constatado en el taller de Investigación en Lima–. La investigación ha descubierto, sabe, de abusos flagrantes en la condición de la mujer. Estos abusos, rara vez se instituyen en demandas concretas del movimiento. Tal vez se las considera “poco políticas” (como la prostitución); o “dependientes”, “no dependientes” (como la violencia doméstica).

En todo caso, conviene considerar esta situación cuando se hable del saber, para no re-reproducir la locura de realizar “la acción” separada –en este sentido– de la producción del saber. O vice-versa, dejar aislado al saber.

Al nudo del saber podría dar lugar a todo un tratado. Así lo espero. Habría que considerar la lingüística, las palabras mismas puestas en género, la subjetividad que lleva [15-16] incorporada cada conocimiento y cada sistema de conocer, etc... Apenas, en verdad, debí mencionarlo.

El Poder

¿Cuál es el nudo del poder? ¿Cómo se habló de él en Lima?
¿Qué significados lo recorren?

Tal vez el sentido más definitorio del tema del Poder dentro del feminismo sea precisamente su ausencia. Es lo “presente por Ausencia”, como gustaba de decir E.

En el problema del Poder y en su práctica, las mujeres somos las grandes ausentes. El discurso del Poder solo es válido en la esfera Patriarcal y se expresa con una rápida derivación de “poder público – poder político– poder del Estado”; y, en su dimensión social, “poder de grupos, de clases, de sectores”. Son los caminos permitidos. Para la esfera privada (las mujeres) se habla de “el otro” poder, el poder de la casa, del afecto. “Son los más importantes” –se nos aseguran. Y ahí estamos. Con serias dificultades para asimilarlo cuando nos precipitamos en la esfera pública. Si algo anda mal entre nosotras, “alguien se está tomando el poder”. Lo tachamos de malo, le asignamos una esencia ética y no queremos volver a hablar del asunto.

Pero, ¿qué es Poder? ¿Cómo romper los cerrojos y avanzar en este nudo?

El primer lugar, el poder no es; El poder se ejerce. Y se ejerce en actos. Y se ejerce en actos, en verbo. No es una esencia. Nadie [16-17] puede tomar el poder y guardarlo en una cajita fuerte. Conservar el poder, no es tenerlo a cubierto, ni preservarlo de elementos extraños. Es ejercerlo continuamente: actos repetidos o simultáneos de hacer y de “hacer que otros hagan o piensen: “Tomarse el poder ” es tomarse la acción –la idea y el acto–. El acto frecuentemente afincado en fuerza y violencia. Tal vez de ahí nuestro rechazo y distancia.

Como resultado de años y años de cultura patriarcal, en la mujer se ha obstruido totalmente el “deseo” de poder (recordemos: querer saber; querer hacer). No lo desea para sí, se auto excluye de la posibilidad de tomarlo; no discute siquiera. Lo considera algo que está “fuera” (¿fuera de qué, o, de cuál adentro?).

El camino que vislumbraron los estudiantes del Mayo Francés para cuestionar en grande al poder, y que haremos nuestro, fue, primero, el de la propia voluntad. Consiste en deslegitimar aquello que nos está “privando”; privación que se nos impone desde una situación de privilegio. Esta situación de privilegio es, para nosotras,

el patriarcalismo. En segundo lugar, se trataría de liberar al propio sujeto, mediante un "ataque cultural": Ataque que consistiría en la supresión y la negación de los tabúes y las limitaciones sexuales, las separaciones y encasillamientos arbitrarios para la práctica sexual al ámbito de la libertad de opción⁴. Obviamente, la violación [17-18] en todo sentido es negación de la libertad: No tiene sentido usarla como excusa para la cautela de la libertad. Finalmente: poner en vigencia prácticas comunitarias de ruptura de la individualidad normativa. Agreguemos: cuestionamiento del saber, sin el cual no nos será posible enfrentar lo anterior.

Volviendo al tema del poder, en la dimensión del II Encuentro, encontraremos que este nudo presentaba dos aspectos. Por una parte, están las organizadoras, su labor, su trabajo, (permítanme aplaudirlo). Ellas asumieron el ejercicio del "poder hacer", "que fue en verdad una actividad exigente y compleja. Me abstengo de atender a la crítica pertinente en tanto no se mencione la otra parte del compromiso: Siento que, y me incluyo, todas descansamos en que "alguien" ("otra") tomaría las riendas, planearía y dirigiría los acontecimientos; cautelaría su desarrollo y respondería por todo. Luego recibiría los laureles y/o las críticas y pasaría sin solución de continuidad la batuta al siguiente colectivo organizador del siguiente Encuentro en Brasil.

Esto nos ha permitido -y nos permitirá- seguir hablando de Colombia, de Lima, de Brasil (¿alguna vez de Chile?), como de unas fiestas a las que fuimos invitadas; con la plena libertad de "las invitadas" para acceder al buen trato, a la hospitalidad de huésped y al análisis exigente o despiadado. La mirada de afuera. De quien lleva a instalarse a la mesa ya puesta. [18-19]

Pero otra cosa es asumir el hacer como poder compartido. Saber, y aceptar que sabemos, que éste no puede ser ejercido si no

⁴ Se refiere, también en grande, a la práctica de relaciones entre géneros.

lo es con la responsabilidad plena del sujeto que sabe que siempre se le pasará la cuenta por su acción.

Pero se está poco habituada al poder si se es mujer. No se tiene hábitos, si no se tiene práctica: Si por práctica entendemos el ejercicio de un arte o facultad, habría que mirar al poder como el ejercicio del arte de hacer.

Dejaremos el Poder en este punto puesto que ya empieza a mezclarse con la práctica de la política.

Nudo feminista político

Nudo que surge del hecho de que ciertamente un “encuentro feminista”, aunque no se lo haya expresado o manifestado previamente, es en sí, casi objetivamente, un espacio político de las mujeres. Tanto en la aceptación más amplia de la palabra, como en el reino de lo que es “sentido común”. Esto es explícita o implícitamente aceptado más allá del ámbito de las militantes feministas: me refiero en particular a las mujeres que provienen de organizaciones políticas partidarias y que no siempre, ni necesariamente, adhieren a los planteos de la emancipación de la mujer; pero que sin embargo –digámoslo brevemente– han previsto en “la mujer” un campo a ser desarrollado o incorporado de las más diversas formas del quehacer político. [19-20]

Esta cualidad de espacio político atribuido al Encuentro, ha sido captada por las mujeres de partido aún antes de que las mismas feministas lo hiciéramos activamente. Acostumbradas al escaso interés que les ha despertado asistir a los trabajos grupales, a los talleres feministas, tendemos a atribuir su presencia generalizada en los grandes encuentros a motivaciones subterráneas de manipulación y control partidario.

La percepción de “espacio político” de una parte, y la suspicacia de verse amenazadas, por la otra, constituyen inmediatamente a “ese espacio” en un espacio disputado, peleado,

airecillo de “botín de vencedoras”. Desde las “políticas” –y las llamaré así para distinguirlas como a sí misma se distinguen de las “feministas”, sin tocar la legitimidad de los términos–, hay una cierta impresión de que ese espacio está “lleno de mujeres”, pero “vacío políticamente”. Es natural y fácil, entonces, que sea mirado como la codicia de una cancha por rayar y de estrategias por constituir y administrar según las reglas de los juegos que se prefiera.

Y aquí mismo empieza el nudo y, por supuesto, también los malos entendidos para parte y parte.

Como no se trata en este momento de dar a los nudos una solución de “partido tomado” –ni siquiera del nuestro–, trataremos de no caer en la tentación de adjudicarles brutalmente a los discursos de nuestras interlocutoras políticas, significaciones “inmediatas”, “objetivas”, y por lo tanto –para nosotras– “condenatorias”. [20-21]

Busquemos mejor saber las posibilidades de desarrollo que están inscritas en esas conductas presentes. Retrasemos el instante del juicio y de la clasificación definitiva. Desenredemos el nudo en lugar de bautizarlo en ausencia.

Para este problema parece oportuna una pequeña premisa sartreana: “Cualquier conducta puede hacer converger dos miradas, la mía y la del prójimo/prójima. La conducta, precisamente, no presentará la misma estructura en un caso y en el otro”.

Consideremos entonces que habrá, respecto de las “políticas”, “dos conductas” –a lo menos– desde las que pueden desplazarse el análisis. La suya y la nuestra.

El nudo, mirando a la conducta de nuestro sujeto “mujeres-políticas-en-el-encuentro”, comienza por el hecho de que, desde las ideologías de izquierda, la única teoría que se acerca a... o permite enfocar a la mujer en un tono político progresista, es la teoría del proletariado. Se trata, eso sí, del término mujer adjetivado por lo “popular”, que, paradójicamente, niega a las mujeres proletarias en su presente cotidiano de género en virtud de su futuro como “clase”.

Habría entonces y desde esta perspectiva, una postergación, por no usar aquello de descalificación, teórica y práctica, del tema-mujer, y, de la organización-mujer, que permite, que abre el camino para considerar, “mirar”, a una gran concentración pública y masiva de mujeres, a la vez como vacío teórico y como espacio/terreno apto para implantar la semilla política. [21-22]

Esta forma de expresión de la participación militante no feminista en los espacios feministas plantea a ésta últimas el dilema: ¿se está frente a una pura intromisión indebida o frente a un expresado intento de diálogo? Y, ¿es posible este último si las “miradas” ya están constituidas previamente?

El nudo pareciera inconciliable. Sensación de pérdida.

Las reacciones feministas inmediatas no demoran; se bifurcan:

una) Defender lo propio. Cerrar, cerrarse en encuentros reducidos, exclusivos feministas (pero, ¡ay! No hay feministómetro), donde pueda avanzar la elaboración de una política, de unas estrategias y de unas tácticas.

otra) No caer en el grupo cerrado y getto: amplitud de la convocatoria y la llegada de muchas mujeres que conjuguen los verbos dialogar, polemizar, participar... Correr los riesgos de toda amplitud (¿acaso no era yo una de “ellas”?)

Pareciera, honestamente, que una salida no excluya la otra. Puede hacerse reuniones, encuentros –aún congresos– específicos de las feministas; porque “delimitar” no es necesariamente excluir, sino tomarse el tiempo necesario para tratar lo propio; para debatir y socializar conocimientos y avances; fijar propósitos; en el exacto sentido en que un Congreso de Odontología no excluye si no invita a los ingenieros o arquitectos. [22-23]

El debate en este punto puede complicarse aún más, o ser fructífero. Pero quisiera referirme a otro sentido que se vislumbra detrás del nudo feministas-políticas. Persisto en creer que detrás de

todo esto (llámese manipulaciones, intromisión, etc.), hay un enigma sólidamente estructurado; muy difícil de desagregar.

Siempre me he sentido muy impresionada por las “mujeres políticas” que exhiben en su modo de ser cultural e ideológico una marcada satisfacción por los “resultados” que les es posible obtener al aplicar rigurosamente su “metodología” de análisis y su “teoría” explicativa de globalidad.

(Tampoco creo para nada que lo “radicalmente riguroso” sea la alternativa exclusiva de una postura crítica feminista; preferible me parece el camino alegre de la constante “puesta a prueba”, un ir y venir de la “interpretación” a los “conflictos”, o a las facetas de los conflictos o de los nudos).

La pregunta repetida y recurrente en esos días del Encuentro y también ahora ha sido: ¿por qué acuden las “políticas” a los encuentros feministas?” La primera respuesta, antes y ahora, surge de lo obvio: “para llevar su mensaje”. Descontada la atribución de tácticas para el “uso” y la “dilación”, miremos lo obvio que está detrás de lo obvio:

Las políticas van a los Encuentros feministas pero no quieren aceptar que van. [23-24]

Se instalarán en ese espacio para cuestionarlo todo desde la política global; replantearán todos los temas rechazando compromisos viscerales “qua” mujeres. En verdad, no quieren romper el instante en que se sienten –son– pura conciencia de clase...

Pero he ahí que han desplazado sus cuerpos; están en los talleres, metidas con mujeres, y con temas de mujeres; están en los conversatorios; se les escapan los pies en los bailes y las palmas en los cantos. Viven, conviven con sus semejantes; no se marginan. Simultáneamente sacan documentos de pasillos –encuentros en el Encuentro, estado dentro del Estado–, que luego, y por obra de su presentación en Asamblea y por gracia de la sorpresa atónita de las “otras” –ahora las feministas–, transformarán en EL DOCUMENTO a ser debatido en la sesión final, de Clausura...

Si; simultáneamente a estar ahí querrán arrastrar a las otras a las solas disquisiciones sobre lo popular, la clase, la lucha, la innombrable burguesía grande y la pequeña, la atroz. Se habrá conjurado la reactivación en político de lo privado. Se habrá abierto el camino de la culpa, y la fiesta clausurada.

Entre tanto las políticas habrán cumplido a cabalidad el divorcio entre su condición de género femenino –su cuerpo ahí– y su discurso racional y sancionado. El orden se ha reinstaurado.

Detengámonos en parte de acá de este divorcio: La [24-25] presencia de las mujeres políticas, que es un hecho, un acontecimiento, no admite ni consiente en que está allí. Para ello usarán sucesivamente diversos procedimientos.

El acto de no asumir dos aspectos que existen, que están allí en una sola presencia humana: los hechos, el cuerpo físico puesto en el Encuentro y sus vicisitudes, por una parte; la “idea”, el discurso y la voluntad asimilada a la idea, por la otra, es lo que Sartre definió como “la mala fe”.

La mala fe es básicamente negar una evidencia que se está viviendo sin experimentarla ni aceptarla como tal, y simultáneamente, auto engañarse, refugiarse en reemplazo en una “construcción idealista” que protege y que ampara de la presencia del cuerpo desmesurado.

Y así sucede que se está... pero que no se está. La mala fe no engaña a los demás; es distinta de la mentira. La mala fe es tal porque sólo se engaña a sí misma. La mala fe se hace evidente, se hace manifiesta, en la “presencia” divorciada del discurso. La mala fe lleva inscrito en la frente: “Queremos estar ahí como mujeres pero no lo reconoceremos”.

Se está ahí en una presencia inerte.

¿Hasta cuándo? ¿Cuándo es que la conciencia sorteja el engaño de sí misma? ¿Cuándo logra juntar sus vivencias con la imagen querida y admitida del mundo y con el cuestionamiento de su lugar en el mundo? [25-26]

Habrá que dejar una pregunta abierta.

Y también, arbitrariamente, habrá de ponerse un punto final a estas consideraciones. Quisiera hacerlo formulando un deseo y una pregunta. Mi deseo en que el amnistio [sic] entre feministas y políticas no pase jamás por el parto de algo así como un “realismo feminista” que descarte –negándolo– todo aquello que sea exterior a la vivencia “pura” de lo oprimido femenino.

El decir, que para denostar la pésima síntesis cultural que nos exige ser “o cuerpo o idea”, nos precipitemos absolutamente al cuerpo-emoción que somos, negándonos la simultaneidad de seres pensantes sociales, que somos.

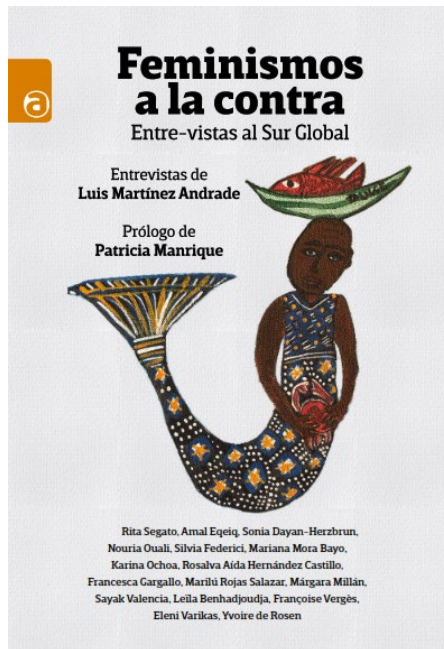
Y la pregunta: ¿que habrá querido decir M., felizmente comprometida con el lado izquierdo de la política, cuando dijo que todo era distinto después de Lima?



RESEÑAS

Martínez Andrade, Luis (comp.). *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global*. Entrevistas de Luis Martínez Andrade. Prólogo de Patricia Manrique. Cantabria (España): La Vorágine, editorial crítica (Otramérica), 2019, 278 p.

Carelí Duperut¹



¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Contacto: <careliduperut@gmail.com>

Las voces de dieciséis feministas del Sur Global son recogidas en este libro a través de entrevistas realizadas por su autor, Luis Martínez Andrade, en un interés por articular desde los márgenes una teoría crítica anticolonial. A través de señalamientos trazados por estas académicas militantes, el libro, dedicado a la memoria de Marielle Franco, recorre diversas modalidades de lucha, alianzas, cartografías, epistemes y formas de vivir lo común, fundadas en el deseo de transformar el mundo a través del diálogo entre las víctimas de la modernidad/colonialidad que impera actualmente en el mundo.

El prólogo, escrito por Patricia Manrique elabora dos propuestas desde la necesidad de hacer productivas las relaciones entre sujetos revolucionarios que viven diversas opresiones: emplear la razón de una manera empática, buscando formas cuidadosas de conformar alianzas para trabajar en común siempre que se pueda; y fomentar la democracia en sentido amplio, desde una actitud de convivencia en la diversidad, incluso entre quienes son diferentes y desiguales. Si el dominio blanco se enfrenta a su declive es desde políticas estratégicas colectivas, fructíferas y vivibles que puede definitivamente terminar.

Desde la profunda confianza en el pensamiento crítico a la modernidad/colonialidad, Luis Martínez Andrade narra en la introducción algunos de los procesos a partir de los cuales emergieron en nuestro continente diversas expresiones del feminismo, teniendo en cuenta sus rupturas, encuentros, vínculos y críticas que posibilitaron la conformación de una cartografía de feminismos decoloniales, antiimperialistas, anticapitalistas y antirracistas que se mantiene viva y en constante producción.

La cristalización de la ONGización del feminismo en la década del 90, produce una ruptura definitiva entre el feminismo autónomo y un feminismo institucional que termina siendo funcional a las políticas neoliberales en América Latina. De este episodio surge una gran cantidad de expresiones contrahegemónicas: las corrientes

feministas afro-amerindias y populares que pusieron en el centro del debate las relaciones entre raza, clase y género; el feminismo de las mujeres de color, un movimiento solidario horizontal entre las mujeres subalternas en Estados Unidos, donde se desarrollan el feminismo negro por una parte, y el feminismo chicano, por otra; la teología feminista, gay, lesbiana y queer; el feminismo comunitario en Bolivia y Guatemala, que surge a principios del siglo XXI movilizado por mujeres indígenas; y, en la actualidad, los feminismos que apuntan a la crítica del neoliberalismo como un sistema de violencia sangrienta (capitalismo gore).

La primera entrevistada es la antropóloga feminista argentina Rita Segato, quien afirma la existencia de un patriarcado precolonial, pero de baja intensidad, menos letal y no femicida, como lo inaugura la modernidad patriarcal. El espacio doméstico y público están divididos en las comunidades aborígenes, pero el primero, habitado mayoritariamente por mujeres, contiene su politicidad y es un ámbito de deliberación concurrido, que tiene su impacto en la vida pública. La modernidad, en cambio, encierra los hogares, los convierte en ámbitos privados, donde se puede asesinar a una mujer sin la intervención de la comunidad.

Opositora de la violencia como modo de hacer justicia, Segato defiende la posibilidad de dotar de validez, a través de las palabras, aquellos valores que hoy no son tenidos como tales. Desde su tarea como intelectual, ofrece un vocabulario para defender prácticas que propicien la vida material y el mundo vincular. En este sentido, ofrece la categoría de “pedagogía de la crueldad” como un modo de dar nombre al fenómeno capitalista moderno que modela pedagógicamente una subjetividad de baja empatía, necesaria para transformar la vida en una cosa y por lo tanto adueñarse de ella. Este significativo será retomado por varias entrevistadas, entre ellas, Silvia Federici, Mariana Mora Bayo y Sayak Valencia.

La pensadora italiana Silvia Federici trae la noción de pedagogía de la crueldad por entender que señala de manera

singular la forma de violencia brutal que estamos vivenciando: la visibilización del cuerpo torturado, los espacios cada vez más peligrosos en que tienen que trabajar las mujeres y las violaciones a las que se exponen las mujeres migrantes. La autora entiende que los movimientos de mujeres en América Latina han logrado ampliar la noción de justicia social a las nociones de soberanía alimentaria, defensa de territorio, autonomía y autogobierno, que van más allá de la justicia liberal burguesa y que contienen al territorio como base material del sujeto colectivo.

En este sentido, señala la importancia de la experiencia de comunalidad en América Latina y el mundo a partir de las crecientes privatizaciones que se están extendiendo en todos los aspectos de la vida cotidiana. La comunidad, lo común como práctica política, no implica homogeneidad, sino compromiso sobre un programa de otro mundo. La construcción del común tiene que ver con la posibilidad de conformar otras formas de organización, que se relacionan con el Estado a través de la disputa y la negociación, donde la comunidad es la que tiene la última palabra.

Sayak Valencia, única pensadora entrevistada que enmarca sus reflexiones en un transfeminismo situado, elabora la categoría de “capitalismo gore” para denominar aquellas prácticas neoliberales que utilizan la violencia como modo de enriquecimiento rápido y de socialización, a través del derramamiento de sangre injustificado y el uso predatorio de los cuerpos. A través de sus investigaciones, la escritora mexicana busca dar cuenta de la necropolítica cotidiana que observa en México, principalmente desde el Estado, que la utiliza como forma de gobierno y amedrentamiento de las poblaciones, teniendo como herramienta los cuerpos individuales de los varones, quienes libran una guerra social no declarada contra las poblaciones minoritarias.

A su vez, sus indagaciones sobre los modos de funcionamiento del narcotráfico le han permitido comprender los modos de constitución del sujeto narco que, teniendo las

herramientas para hacer una revolución armada u organizarse en comunidades desde el afecto, desea ser un empresario y acceder a los beneficios del “blanqueamiento” del neoliberalismo.

En relación con esto, la pensadora mexicana Mariana Mora Bayo señala que las políticas de muerte, acrecentadas durante los últimos años por parte del Estado, alertan a las comunidades y regiones indígenas sobre una maquinaria de muerte vinculada a la lógica del capital. Retomando los análisis de Sayak Valencia y Rita Segato, comprende que los femicidios son el eje rector de la violencia estatal y patriarcal. Pero también la destrucción de la vida de los varones racializados se presenta como un problema para la antropóloga mexicana, ya que el capitalismo gore también lucra con sus muertes y desapariciones. En este sentido, entiende que los análisis feministas no pueden solamente hablar del patriarcado y la liberación de la mujer, ya que el problema es global.

La escritora palestina Amal Equeiq también pone el foco en la pedagogía como una posible práctica decolonial que fortalece una imaginación crítica. Su posición política se encuentra íntimamente relacionada con su historia. Perteneciente a la población palestina que quedó bajo los límites coloniales del Estado de Israel, Equeiq procuró ser consciente de su origen de clase, su cultura, sus costumbres y sobre todo su lengua (el árabe), lo cual le permitió dimensionar la violencia del Estado de Israel hacia su pueblo, señalando su vínculo estrecho con el discurso de la modernidad que devino en un posterior colonialismo hacia el territorio y la población palestina, considerando a los palestinos como seres primitivos, negando sus derechos colectivo e inferiorizándolos.

Siguiendo esta línea crítica, la politóloga francesa François Vergès señala tres tendencias propias de los Estados colonialistas: pacificación (de las figuras revolucionarias), represión (cuando la figura emblemática no puede ser pacificada) y olvido, este último principalmente sufrido por los movimientos de mujeres en los procesos de revolución. En este sentido, comparte su preocupación

con otras feministas sobre el proceso de mercantilización del feminismo en una consigna mainstream, donde se olvida que el feminismo debe ir en contra de ciertos grupos sociales que gozan de privilegios imperialistas. De ahí que considere necesario articular las categorías (feminismo, decolonial, interseccionalidad) en luchas cotidianas.

Tanto Amal Equeiq como Vergès señalan la importancia de alimentar un diálogo entre las feministas palestinas, sudafricanas, indígenas y latinoamericanas más allá del ámbito académico para fomentar un internacionalismo subalterno Sur-Sur que teja vínculos de resistencia para resucitar tradiciones olvidadas y reescribir la historia.

Sonia Dayan-Herzbrun, socióloga y filósofa francesa judía, señala que las ciencias sociales deben entenderse como sistemas de poder/saber que controlan el poder para publicar o difundir ideas, y en este sentido, defiende al ensayo como una herramienta que obliga a pensar.

De origen magrebí, la socióloga belga Nouria Ouali comenta al comienzo de la entrevista las instancias de racismo que vivió durante su infancia en Bélgica que moldearon sus posteriores investigaciones y posicionamientos políticos.

Ouali hace notar que las feministas belgas, francesas y europeas en general, muchas veces no comprenden ciertos procesos de toma de conciencia feminista en regiones no occidentales, donde interviene la religión, por ejemplo. En este sentido, la pensadora señala que es importante ver cómo los feminismos negros o musulmanes redefinen nuestros límites epistemológicos, produciendo en el plano político alianzas simbólicas y materiales, donde nos preguntamos entre nosotras cuáles son nuestras prioridades específicas para definir las luchas de acuerdo con el reconocimiento de aquellas en mayor grado de vulnerabilidad. El sexismo, como el racismo, tienen intensidades variadas, de ahí que

se requiera una mirada complejizadora para comprender las experiencias de las mujeres.

La escritora argelina actualmente residente en Quebec Leïla Benhadjoudja, indaga acerca del papel de la religión y la fe en los procesos de emancipación de las mujeres musulmanas, no tenidos en cuenta por los feminismos hegemónicos blancos. Los feminismos musulmanes han deconstruido el blanqueamiento de la noción de religión, para afirmar que la liberación de las formas de opresión que viven las mujeres musulmanas se hace con el islam. Esta posición es vista por la pensadora como una desobediencia epistémica ante los mandatos de la modernidad occidental que demanda deshacerse de las religiones. En relación con esto, repasa su hipótesis de que la estética ha sido colonizada, hecho visible, por ejemplo, en la perturbación que sienten ciertos sectores feministas ante el uso del velo por parte de las mujeres musulmanas, como si fuese un rasgo de dominación. Su propuesta es que puede lograrse la descolonización estética a través del arte.

Desde su propia experiencia de los procesos de racialización que vivió siendo una mujer inmigrante argelina y musulmana en Canadá comparte la tesis de que ha habido una despolitización y un blanqueamiento de la interseccionalidad, cuya característica principal está en ser una praxis de búsqueda de justicia social y de transformación del sistema de opresión.

A través de sus vivencias como mujer negra, la socio-antropóloga afrodescendiente Yvoire de Rosen, de acuerdo con Sirma Bilge y con Leïla Benhadjoudja, entiende que ha habido un “blanqueamiento” del enfoque de la interseccionalidad, primeramente constituido para analizar la experiencia de las mujeres negras, en quienes se articulan sin jerarquización las diversas opresiones por raza, clase, género y preferencia sexual, ahora está siendo instrumentalizada como categoría y vaciada de su contenido político.

De acuerdo con esto último, la antropóloga mexicana Rosalva Aída Hernández Castillo, plantea, en su análisis sobre el marxismo, la necesidad de pensarlo desde la interseccionalidad, entendiendo que los múltiples sistemas de opresión se entretujan en la subjetividad de individuos materiales concretos, los cuales no pueden entenderse por separado.

A su vez, ofrece una perspectiva crítica sobre los procesos de institucionalización del feminismo que tuvieron su auge en la década de los noventa con el tránsito a la “democracia” en los países latinoamericanos. Entiende que este fenómeno implicó una apropiación de la agenda feminista, al mismo tiempo que un vaciamiento de la categoría de género. El surgimiento de los feminismos autónomos, los feminismos indígenas y los feminismos afros en distintas partes del mundo se da como consecuencia de este contexto.

La autora plantea como desafío para los feminismos del Sur actuales hacerle frente a la pedagogía del terror que viola, asesina y marca los cuerpos de las mujeres. Y para esto es necesario elaborar alianzas también con aquellos varones que están siendo víctimas de esta misma violencia.

Por otra parte, la socióloga mexicana Karina Ochoa, en desacuerdo con los planteos de Rita Segato y Julieta Paredes que hablan de un patriarcado precolonial, entiende que el patriarcado no puede entenderse como un fenómeno universal, sino como una forma de dominación específicamente occidental y europea. En sintonía con Aura Cumes y Breny Mendoza, entiende que antes de la conquista española más que de patriarcado puede hablarse de dominación masculina.

Una de las nociones más importantes que aporta la autora a los debates descoloniales es la de sujeto político femenino, que surge a partir de una investigación sobre los discursos de los teólogos del siglo XVI, en la cual ella detecta una feminización del indio. El discurso de tutelaje que justifica la dominación del indio se funda en el

antecedente de inferiorización y deshumanización de las mujeres en Europa. Pero también la cuestión del mestizaje sirve como dispositivo biopolítico de eliminación del indio, ya que en América Latina (a diferencia de Estados Unidos donde el mestizaje parte desde la subalternidad) el mestizaje implicó una pretensión de blanquitud.

En relación con los modos de deshumanización, la escritora ítalo-mexicana Francesca Gargallo comenta que, a través de los procesos de denuncia de femicidios en Ciudad Juárez, pudo llegar al descubrimiento de un discurso patriarcal que reproduce el estereotipo de que las mujeres merecen un castigo, produciendo sistemáticamente la deshumanización de las mujeres. Por otra parte, sobre la cuestión descolonial, Gargallo, en sintonía con Silvia Rivera Cusicanqui, plantea que tal cosa es inexistente y más bien lo que existen son corrientes anticoloniales.

En desacuerdo, Márgara Millán, socióloga y antropóloga mexicana, señala que ha habido una falta de reconocimiento al movimiento crítico feminista decolonial en América Latina, que se ha producido desde corrientes populares alejadas de la academia. De ahí que crea necesario elaborar genealogías feministas observando los movimientos que no tienen eco necesariamente en la academia.

En sus estudios sobre el zapatismo, Millán propone que la Ley de mujeres revolucionarias de 1993, es un documento base para transformar la Nación, puesto que las mujeres zapatistas no dejan de reconocerse como parte de los pueblos y la comunidad al mismo tiempo que contribuyen a la transformación de la subjetividad femenina.

La teóloga mexicana Marilú Rojas Salazar, quien inscribe su teología en la línea panenteísta, ecofeminista y decolonial, comenta que han existido dos grandes holocaustos no tenidos en cuenta como tales por la teología hegemónica: la catástrofe medioambiental y el feminicidio. Si bien desde la teología de la liberación, importante corriente crítica latinoamericana, han tenido siempre presente la lucha de los pueblos, no han reconocido la cuestión de género o el

desastre ambiental, y en este sentido, la teología feminista no se reconoce como hija de este movimiento, aunque retoma su inspiración liberadora para diversificarlo.

Por último, la pensadora griega, Eleni Varikas hace una crítica a la teoría queer, pues entiende que a veces parece soslayar la experiencia material de la opresión poniendo en primer plano lo meramente lingüístico. Varikas entiende que el género es constituido por lo político, que a su vez está moldeado por la historicidad en la que se inscribe. En este sentido, rescata la teoría crítica de Theodor Adorno y Walter Benjamin, específicamente su concepción de que toda reificación es un olvido para proponer la rememoración como modo de abrir un paisaje que ha sido ocultado por el relato canónico en la historia del feminismo y de otros “vencidos”.

A través de las entrevistas, de los diálogos que podemos construir, de las memorias de lucha, Martínez Andrade ofrece el espacio para leer a diversas pensadoras y militantes que no siempre hallamos traducidas al español (como Nouria Ouali o Yvoire de Rosen), pero que aportan elementos indispensables si queremos pensar en otras modalidades de luchas y alianzas feministas en nuestro Sur.

Es importante señalar que todas las entrevistas ofrecen una visión breve pero densa de cada autora, repasando sus historias, sus vivencias de racialización, de violencia y de lucha, y sus aportes teóricos y categoriales a los movimientos feministas, decoloniales y anticapitalistas, posibilitando la conformación de mapas y genealogías de los feminismos del Sur global, que se encuentran en constante producción, entrelazados en sus luchas con movimientos indígenas y populares, desde subjetividades plurales no homologables.

Este texto deja planteados varios problemas urgentes que debemos pensar si deseamos, desde nuestro lugar como académicas militantes, transformar y resistir a este mundo extractivista neoliberal: cómo defendernos de las estrategias cotidianas de

blanqueamiento que nos bombardean, haciéndonos desear mayores privilegios en un entorno donde los cuerpos racializados son cada vez más vulnerables; cómo resistir a la violencia mediatizada, programada para sofocarnos y producir subjetividades cada vez menos empáticas; cómo construir espacios comunales, o la vivencia de lo común, en entornos que nos aíslan para debilitarnos; y, por último, cómo activar diálogos Sur-Sur, más allá de las críticas a los feminismos blancos, hegemónicos, para producir epistemes resistentes, donde nos citemos entre nosotras, sostengamos las alianzas logradas y tejamos otras nuevas.