Género y ciudadanía en América Latina: cuestiones históricas y contemporáneas[1]

Maxine Molyneux

Desde los años ochenta, la ciudadanía se ha convertido en la moneda corriente de muchos de los análisis políticos e históricos y se han publicado trabajos desde esta perspectiva prácticamente en todas las regiones del mundo.[2] Tal vez no sea extraño que este concepto haya llegado a ocupar un lugar tan especial en los debates políticos y teóricos contemporáneos ni que su atractivo se haya difundido por todo el mundo. La ciudadanía no sólo significa una manera de problematizar la política y las políticas de la democracia liberal, la forma política dominante en el mundo moderno, sino que puede abarcar una amplia gama de cuestiones sociales y políticas que plantea el nuevo contexto nacional e internacional posterior a la guerra fría. La ciudadanía nos proporciona un lenguaje político para pensar sobre cuestiones más amplias de membresía social, incluidos los derechos humanos y aquellas que han sido replanteadas abruptamente por las tendencias globales: migración, nacionalismo, reivindicaciones indígenas y marginación social.

El feminismo ha contribuido de manera importante al interés por la ciudadanía y la democracia. El trabajo de Elshtain, Pateman y otras

---

[1] Este análisis está inspirado en entrevistas y conversaciones con activistas del movimiento de mujeres en América Latina a lo largo de los años. Agradezco a todas el tiempo que me dedicaron y espero que mi interpretación no tergiverse sus opiniones. El artículo es el cap. 7 del libro de Maxine Molyneux *Women's Movements in International Perspective: Latin America and Beyond*, Palgrave, Nueva York, Londres, 2000.

Una versión de este artículo se presentó en una conferencia sobre Mujeres y Ciudadanía celebrada en la Universidad Autónoma de México en 1996, organizada por el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG).

[2] Véase Kymlicka y Norman 1994, para un panorama y una discusión útiles del debate sobre ciudadanía, y López 1997 para una aplicación a América Latina.

ha animado un nuevo interés y compromiso con la teoría política. A través de su cuestionamiento a las premisas del liberalismo y la democracia, las analistas feministas revelaron la desigualdad en el meollo mismo de los principios universales de igualdad, universalismo e imparcialidad. Esta crítica feminista ha inspirado una amplia gama de trabajo académico histórico y contemporáneo sobre la ciudadanía, a la vez que ha intervenido en debates políticos y orientado en torno a políticas sobre los procesos de exclusión étnica y de género. Simultáneamente, la irrupción de movimientos de mujeres de órdenes diversos en el ámbito político ha significado un reto de tipo diferente a las definiciones normativas de práctica política y del significado de la ciudadanía misma.[3]

Pero la ciudadanía es un concepto con una historia previa considerable y ha sido, y sigue siendo, un concepto impugnado y en constante evolución. Las nociones diferentes sobre qué implican las luchas en torno a las cuestiones que plantea, muchas veces prescriben prioridades y estrategias políticas contrastantes que cambian con el tiempo. El ideal clásico grecorromano contenía tres elementos centrales: la igualdad, el imperio de la ley y la participación en la vida política, incluida la militar. Con el nacimiento del liberalismo político se desarrollaron nuevos argumentos sobre el equilibrio adecuado entre responsabilidades cívicas y libertades individuales, en tanto que en el siglo XX, las propias concepciones liberales de ciudadanía fueron atacadas, desde la izquierda, por el marxismo y, desde la derecha, por el nacionalismo. La fundación del estado de bienestar también marcó una nueva concepción de los derechos ciudadanos que acentuaba la pertenencia social y los derechos sociales como un complemento necesario de los derechos políticos.

En décadas más recientes, la ciudadanía ha vuelto a ganar terreno como concepto político autorizado. Este progreso es reflejo del derrumbe de otras formas de comunidad política, sumamente evidente en las transiciones de los regímenes autoritarios, tanto capitalistas como comunistas. El liberalismo radical y social y el compromiso de una izquierda postmarxista con la teoría democrática han reanimado y

[3] Para un tratamiento teórico de la ciudadanía desde una perspectiva de género, véanse entre otras, Elshtain 1983; Pateman 1989; Phillips 1991 y 1993; Dietz 1985 y 1987; Lister 1997; Mouffe 1992; Yuval-Davis y Werbner 1999 y Young 1990.

extendido aún más los debates sobre la ciudadanía. Las concepciones individualistas liberales de ciudadanía han sido cuestionadas por concepciones republicanas de ciudadanía activa y por el comunitarismo, en tanto que se han defendido conceptos marshallianos de derechos sociales frente a críticas libertarias del estado de bienestar en el ámbito de las políticas. Así pues, a falta de una alternativa socialista al capitalismo liberal, el campo de compromiso apuntado por "ciudadanía", lo mismo que el propio liberalismo, se ha ampliado; izquierda y derecha a la par se apropian el lenguaje de ciudadanía para discutir una serie de preocupaciones aparentemente similares.

Pero si las políticas de la ciudadanía son materia de disputa, también lo son sus supuestos fundantes. Críticos postmodernos han atacado su racionalismo y sus premisas universalizadoras, negando a la vez la validez y la utilidad del concepto en un mundo caracterizado por la fragmentación y la globalización, y en el que, se afirma, el ciudadano ha sido sustituido por el consumidor. En el propio campo de los estudios de ciudadanía, hay una reevaluación escéptica de la herencia de la Ilustración y una crítica de la concepción clásica de ciudadanía. Se ha demostrado que opera con un lenguaje implícito de privilegio utilizado en relación con clase, "raza" y género. Pero por muy acertada que pueda ser esta crítica, ha planteado otras preguntas sobre las que no hay consenso. Para algunos, esta crítica exige que la ciudadanía sea despojada de sus pretensiones universalistas y reformulada como un medio para promover otros principios, los de localismo, pluralismo y diferencia. Otros, no obstante, consideran que este universalismo es una defensa necesaria y esencial frente a la creciente amenaza a los derechos de las mujeres y las minorías que representan el nacionalismo de derecha, el fundamentalismo, el comunalismo y el despotismo teocrático. En este caso, la especificidad regional y cultural plantea necesariamente diferentes preguntas y emite diferentes respuestas políticas de modo que el *significado* que se confiere a las luchas ciudadanas depende en buena medida del contexto. En suma, sería justo decir que el campo de compromiso apuntado por la ciudadanía se ha pluralizado a fondo y su significado ha variado mucho.

La variabilidad de la ciudadanía[4]

Ha habido por lo tanto un reconocimiento cada vez mayor de las importantes variaciones que la ciudadanía implica, tanto en términos de los derechos que confiere, como en términos del significado que tiene para aquellos que se inscriben dentro de ella. Pero se han entendido o analizado menos las distintas maneras en que estas diferentes interpretaciones se basan profundamente en el género, como basados en el género están los obstáculos específicos que las mujeres han enfrentado en su reivindicación de una ciudadanía plena.[5] La ciudadanía, entendida como el fundamento legal de pertenencia social, depende del contexto de tres maneras importantes: como un sistema de derechos, define la titularidad y las responsabilidades del ciudadano o ciudadana dentro de una tradición legal y un contexto social particulares; cuando significa la pertenencia social y política a un estado-nación, reclama lealtad e identidad dentro del marco de un conjunto específico de interpretaciones culturales; y como ya lo hemos indicado, dentro de la lucha política, las reivindicaciones de la ciudadanía pueden asumir una serie de medios y fines diferentes, dependiendo de discursos políticos particulares, prioridades y contextos de oportunidad.[6] Para complicar más las cosas, la considerable diversidad que existe entre *regiones* del mundo en cuestiones de derecho, nacionalidad y política, a veces se repite *dentro de* esas regiones, e incluso dentro de los mismos países. América Latina es ilustrativa en todos esos aspectos: Perú difiere de Argentina, pero Ayacucho también difiere de Lima.[7]

---

[4] Esta discusión teórica está extraída de Molyneux 2000b, donde se compara América Latina con los estados ex comunistas y Europa occidental.

[5] El alcance del derecho internacional se ha ampliado en las últimas décadas y ha extendido la problemática de los derechos más allá del estado-nación, complicando con ello el significado de ciudadanía y volviéndolo un concepto constituido por "múltiples capas" (Held *et al.* 1999). No obstante, ciudadanía se entiende todavía principalmente en relación con el estado-nación, que es el que establece el fundamento legal de pertenencia social.

[6] Esta versión de la ciudadanía como un objeto de lucha política que tiene por resultado cambios en su significado y prácticas, se suele asociar con la reconceptualización de la política que hace Hannah Arendt. Véase, por ejemplo, Arendt 1977.

[7] Aquí, como en la región andina en términos más generales, y en Centroamérica, se ha argumentado que algunas comunidades indígenas quedan fuera del "canon postkantiano de condición de persona, constituida en torno a un núcleo duro de de-

Esa variabilidad espacial-cultural en asuntos de ciudadanía la encontramos también con respecto a las formaciones de género. Representaciones culturalmente específicas de diferencia e identidad de género han acabado codificadas en discursos políticos relacionados con ciudadanía y pertenencia social. Estas representaciones tienen implicaciones en la manera en que están formulados los intereses y las obligaciones de las mujeres en los discursos sobre ciudadanía. El carácter de las formaciones de género también influye en las titularidades que las mujeres han exigido y en el tipo de presencia política que han buscado y logrado. Las explicaciones de la ciudadanía marcadas por el género presuponen por lo tanto una comprensión del régimen de género[8] que prevalece en determinadas sociedades. Esto nos brinda una visión de los mecanismos mediante los que las mujeres han sido marginadas, excluidas y subordinadas dentro de estados y formas específicas de sociedad civil.

Una explicación de ciudadanía marcada por el género también nos exige distinguir entre los derechos formales que confiere y lo que podríamos denominar "ciudadanía realmente existente", es decir, entre los aspectos político-legales y sociales de ciudadanía. Implícito en el último aspecto está el reconocimiento de que, por una u otra razón, muchos derechos formales no se realizan. Esta brecha entre derechos formales y sustantivos invita al análisis de cómo se vive la ciudadanía en la práctica: en los tribunales, en la organización política, en el hogar, así como en las interpretaciones que tienen diferentes sectores de la población de sus derechos y de los términos de su participación social o de su exclusión. Este tipo de análisis se beneficia de técnicas de descripción densa. Como proporciona una comprensión del contexto social y el significado de ciudadanía, puede arrojar luz sobre los diferentes factores, algunos específicos de género, otros no, que han servido para definir qué significa ciudadanía para las mujeres, además de revelar

rechos y deberes universales", Menéndez Carrión y Bustamante 1995. Si los derechos de pertenencia los detenta la comunidad en vez de o además de la nación, la cuestión del carácter plural de ciudadanía se problematiza. No podemos tratar el derecho consuetudinario aquí, pero éste subraya el aspecto de la variabilidad de los significados de ciudadanía y de las relaciones sociales a través de las que está mediada.

[8] "Régimen de género" es un término acuñado por Connell (1987) y se refiere a las maneras en que el poder de género está mediado por leyes específicas, formas estatales, relaciones sociales e instituciones civiles.

cómo esto varía según la posición social y según otros factores como la edad y la identidad étnica. Aquí también es crucial la identificación de las fuerzas históricas y políticas y de la retórica que han llegado a influir sobre este tipo de definición. Como sucede con otros constructos políticos, por ejemplo la identidad nacional, las definiciones que prevalecen se impugnan y cambian con el tiempo. Si bien la ciudadanía ha sido una meta de la lucha política feminista durante más de un siglo, ha sido un concepto siempre cambiante. Marcar a la ciudadanía con el género nos exige ver no sólo cómo ha estado involucrada la intervención de las mujeres en la definición de esa meta, sino también cómo ha cambiado con el tiempo su significado y el de los derechos con los que está asociada.

Dentro de la cantidad cada vez mayor de textos sobre género y ciudadanía, en general se han analizado los discursos legales cambiantes sobre derechos y titularidades en relación con los movimientos feministas por una parte y los intereses estatales por otra. Se ha descubierto que estos tres elementos —derecho, activismo de mujeres y estado— se entrecruzan más elocuentemente para un análisis de género en la interfase entre las esferas pública y privada. Los significados que se confiere a lo público y lo privado y las fronteras entre ellos, tanto las constituidas en el discurso como en la práctica, han sido (y siguen siendo) un lugar de lucha para el feminismo y dentro de él. A la vez, lo que se designa espacialmente como "lo público" y "lo privado" ha cambiado, a consecuencia, *inter alia*, de los procesos más amplios de desarrollo social y económico asociados con la modernidad. La entrada masiva y visible de las mujeres en la esfera pública y en las formas modernas de empleo ha desestabilizado la oposición clásica entre la ubicación social de las mujeres y los hombres. Pero no ha disuelto las diferencias de género, porque a medida que las mujeres entraban en el espacio público, éste se recodificaba en territorio masculino y femenino. Hasta cuando las mujeres violaron el último bastión de la exclusividad masculina, el de la política institucional, entraron en él en términos diferentes a los hombres y ocuparon puestos en conformidad con lo que se consideraba que eran sus "atributos femeninos especiales".

Esta frontera móvil, tanto real como simbólica, entre lo público y lo privado en ninguna parte es más claramente evidente que en los derechos y las leyes tocantes a las mujeres, que han inscrito de diferentes maneras el cuerpo de la mujer en la legislación. Esto último, y por supuesto el concepto mismo de "feminidad", ha dado significado a

cómo se ha definido lo "privado", en relación con la maternidad —ya sea los derechos sexuales en el matrimonio o los derechos reproductivos—, formando así el fundamento sólido del argumento a favor de los derechos diferenciales de la ciudadanía. Pero en las primeras luchas por la ciudadanía, la idea de que las mujeres tenían "atributos especiales" se esgrimió tanto a favor como en contra de que fueran admitidas en la vida pública y política, y las feministas se opusieron a ella pero también la apoyaron. Ciertamente a partir del siglo XIX en adelante, las luchas de las mujeres por la ciudadanía tanto en América Latina y Europa como en Asia, han expresado una tensión irresuelta entre los principios de igualdad y diferencia, evidente en los supuestos contrastantes sobre feminidad y biología. Con estos puntos generales en mente, ahora pasaremos a examinar algunos de los significados de ciudadanía marcados por el género en América Latina.

Género y ciudadanía en América Latina

América Latina tuvo un importante movimiento feminista desde fines del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX.[9] Sin embargo, la lucha por la ciudadanía estuvo moldeada en gran medida por la experiencia colonial del continente, por un lado, y una historia política de democracia inestable y de dictadura militar, por el otro. El dominio español dejó huella en sus códigos legales y en una configuración cultural que dio al catolicismo una influencia particular sobre la vida de las mujeres. El colonialismo también legó una herencia de división étnica y de desigualdad racializada que retardó la inclusión de negros e indígenas en el cálculo político de la ciudadanía.[10]

[9] Cada vez hay más publicaciones académicas sobre el feminismo latinoamericano. Véanse entre otros: Asunción Lavrin 1996; Eugenia Rodríguez 1997; Maritza Villavicencio 1992; June Hahner 1990; C. Lynne Stoner 1991; F. Miller 1991; Sonia Álvarez 1990; Line Bareiro y Clyde Soto 1997; Susan K. Besse 1996; María del Carmen Feijóo 1982; Carmen Ramos *et al.* 1987. Para aplicaciones de una perspectiva ciudadana, véanse entre otros, Elizabeth Jelin 1987; Elizabeth Jelin y Eric Hershberg 1996; Eugenia Hola y Ana María Portugal 1997; Line Bareiro y Clyde Soto 1997; Bérengere Marques-Pereira y A. Carrier 1996.

[10] En Perú, por ejemplo, las personas analfabetas (la mayoría de los cuales eran mujeres indígenas amerindias) no tuvieron derecho al voto hasta los años ochenta.

Las guerras de independencia asignaron un lugar a las mujeres en el panteón de la virtud republicana como madres y guardianas del hogar, a pesar de una realidad más compleja que dio a muchas mujeres experiencia de primera mano, puesto que participaron en la guerra como enfermeras, seguidoras de las tropas y hasta como soldados. Los líderes de los movimientos de independencia eran liberales pero no demócratas e imaginaban una concesión limitada de derechos políticos y esto sólo para los hombres. Las mujeres iban a seguir siendo "ciudadanas de segunda clase" hasta bien entrado el siglo XX sobre la base de que sus virtudes domésticas y "atributos especiales" no las pertrechaban para más. Pero las mujeres aprendieron a desplegar este lenguaje de la diferencia de manera que pusieron en duda la división público-privado utilizada para descalificarlas de la ciudadanía política y de la igualdad legal. En efecto sacaron sus virtudes femeninas de la casa y las llevaron al espacio público, exigiendo que fueran reconocidas como un servicio al país (Lavrin 1996; Stoner 1991; Miller 1991). Este tema animó a los movimientos latinoamericanos de mujeres[11] y les confirió un tinte característico que ha perdurado en el tiempo.

Diferentes clases de movimientos de mujeres surgieron en todo el continente en el siglo XIX a medida que empezaron a ejercer influencia las ideas radicales traídas por inmigrantes europeos. Mujeres de clases y matices diferentes empezaron a cuestionar el tratamiento que les daba la ley y a impugnar los términos de su exclusión social y política.[12] Y esto lo hacían de maneras que conferían un significado especial al papel que desempeñaban en la familia, en un discurso extraído de manera directa e indirecta de referentes derivados del catolicismo (Franco 1989). Esto dio significado a construcciones de la feminidad que se referían a cómo se esgrimía la cuestión de la diferencia en relación con los derechos de las mujeres, la política social y la participación política.

[11] En este capítulo empleo "movimiento de mujeres" para referirme a la colectividad de los diferentes movimientos en los que actúan las mujeres, incluido el feminismo. Este último se puede distinguir no obstante como una forma específica del movimiento de mujeres. Para una discusión más amplia sobre la definición, véase capítulo 6 de Molyneux 2000b, "Analysing Women's Movements".

[12] El estatuto legal de las mujeres siguió virtualmente intacto con la Independencia. Las mujeres tenían pocos derechos en la familia y si eran casadas, no tenían derecho automático a los bienes maritales ni a la custodia de los hijos.

Lo mismo que en Europa, el sufragio femenino fue una demanda precoz del feminismo y en América Latina aparecieron movimientos sufragistas desde fines del siglo XIX.[13] El potencial de ambivalencia de la diferencia se manifestó claramente. Mientras que los que se oponían a los derechos políticos de las mujeres aducían que las mujeres eran demasiado apasionadas, ignorantes o domésticas para ejercer una opinión política, sus defensores también recurrían a este lenguaje de la diferencia e invertían sus términos para defender que las virtudes "innatas" que poseían las mujeres, como el altruismo y la moral, servirían para mejorar la vida política. Por lo tanto, la biología y la psicología de la mujer se pusieron al servicio de la búsqueda de la igualdad. Cuando la ley argentina del sufragio de 1912 negó a las mujeres el voto basándose en que no podían portar armas, la prueba más antigua de ciudadanía, las luchadoras feministas contestaron, como lo habían hecho sus hermanas revolucionarias en Francia un siglo antes,[14] que ellas traían hijos al mundo y los sacrificaban a la nación en tiempos de guerra: la maternidad se consideraba, así, una prueba igualmente válida de su lealtad al estado-nación (Lavrin 1996).

Las feministas latinoamericanas y los hombres que las apoyaban acentuaron, por lo tanto, el tema de la diferencia y muchas veces las demandas de ciudadanía se expresaban a través de representaciones idealizadas de la maternidad y de los deberes de esposa. Si bien en partes de Europa las mujeres lucharon por dotarse de individualidad, tomando distancia de la familia, en cuestiones de identidad y derechos, esta línea del pensamiento feminista fue menos evidente en América Latina.[15] La politización de la maternidad, vinculada con frecuencia a

[13] Estas luchas por los derechos políticos, tan enérgicamente defendidos como combatidos, constituyeron sólo una de las facetas de un desafío feminista mucho más amplio. Desde fines del siglo XIX y a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, las feministas también exigieron derechos sociales, educación y trabajo.

[14] El sufragio femenino no se concedió en Francia sino hasta 1948.

[15] Sally Alexander (1995), cuando analiza Inglaterra, sostiene que aunque la maternidad fue el fundamento de las aspiraciones políticas de las mujeres en el siglo XIX, "el acento en la maternidad, a falta de una voz feminista independiente, corría el riesgo de confirmar la condición de las mujeres como necesitadas de protección, la asociación de su persona con la 'esclavitud sexual' o el vicio. *Antes de 1918... las feministas unificaron a las mujeres mediante la demanda por el voto, no por la maternidad*" (cursivas de la autora): p. xvi.

ideas de la nación y del nacionalismo, fue un tema recurrente en la historia latinoamericana del siglo XX. Sin embargo, las feministas ampliaron el significado de estos términos: se resignificó el hogar como la esfera de interés y competencia de las mujeres para abarcar cuestiones del barrio y municipales, y la protección del trabajo infantil y femenino. Por extensión, las actividades filantrópicas se convirtieron en una mediación aceptable de lo público y lo privado para las mujeres. Las "cualidades sagradas" de la maternidad se podían desplegar al servicio de la sociedad y reivindicando que las mujeres eran "auténticamente altruistas", contrariamente a un individualismo masculino preocupado sólo de sí mismo. Así, se consideró que las luchas de las mujeres contribuían a la reforma de la vida pública. Aunque estos argumentos también se esgrimieron en otras partes del mundo, en América Latina la maternidad y la domesticidad estaban dotadas de una importancia moral y política duradera, aun cuando el significado de esto varió en el transcurso del tiempo.

Como en los Estados Unidos, el feminismo se alió con el maternalismo cívico en la búsqueda de la reforma social y la protección a las mujeres.[16] Muchas feministas latinoamericanas estaban activas en el cabildeo por la higiene social,[17] apoyaban la introducción de la atención a la salud pública e infantil y se convirtieron en las primeras trabajadoras sociales a fines de los años veinte. Esta afinidad entre diferencia y servicio público sustentó la concesión a las mujeres del voto en las elecciones municipales (aunque con frecuencia se les negó a nivel nacional) sobre la base de que las mujeres trabajarían cerca de su hogar y en temas relacionados con sus intereses domésticos.[18] Ni siquiera las reformadoras más empáticas ni las paladinas de la igualdad de la mujer

[16] El relato que hace Theda Skocpol del papel de la iniciativa de la mujer y del maternalismo cívico en la formulación de la política social en Estados Unidos ha sido importante para el cambio del equilibrio interpretativo de un análisis del "patriarcado" a otro que hace hincapié en la política y en la iniciativa de acción. Skocpol 1992.

[17] Véase Nancy Stepan 1991, sobre el movimiento eugenésico latinoamericano y sobre el papel de la "eugenesia feminista" en el proceso de reforma.

[18] Como dijo el entonces Presidente de México, Miguel Alemán, sobre la necesidad de conceder a las mujeres el derecho al voto y a presentarse a las elecciones municipales en los años cuarenta: "...la organización municipal es a la que más le conciernen los intereses de la familia y tiene que prestar mayor atención a las necesidades de la familia y de los hijos". Ramos 1998: 100.

tenían la intención de separar a las mujeres de la familia; el desarrollo del "feminismo compensatorio" en Uruguay, que en los años cuarenta se volvió popular en el Cono Sur, representó un paso adelante para las mujeres en muchos aspectos.[19] El "feminismo compensatorio" pretendía que se reconociera y protegiera la maternidad en la ley con disposiciones sobre el bienestar de madres e hijos y que el gobierno eliminara obstáculos a la igualdad en la educación y el empleo. Pero como algunas feministas argumentaron en su momento, ellas no pretendían la compensación sino la igualdad (Lavrin 1996).

Para las feministas contemporáneas versadas en los argumentos sobre la diferencia, este tema despierta algunas preguntas fascinantes. ¿Eran las reivindicaciones de diferencia y maternidad los discursos estratégicos más eficaces que tenían las mujeres a su alcance en aquel momento? ¿Se lograba con estos discursos una mayor igualdad y dignidad para las mujeres o los intentos de las feministas latinoamericanas de abordar cuestiones sociales y políticas valiéndose de una "voz diferente" para reconciliar derechos, justicia social y maternidad cedían demasiado terreno a la diferencia a costa de la igualdad? Vale la pena notar que las reformas de los códigos civiles en los países del Cono Sur, que a fines de los años veinte dieron por fin control a las mujeres sobre sus propios bienes e ingresos, se justificó porque daba a las mujeres lo que necesitaban para desempeñar mejor su papel en la familia. Varias décadas antes, las mujeres trabajadoras habían defendido y conseguido el derecho a trabajar precisamente en los mismos términos.[20] En realidad se trataba de concesiones que se otorgaban a las mujeres primordialmente por el bien de sus hijos.

Parte de esta ambivalencia en relación con los derechos individuales de las mujeres también era obvia en la cuestión del sufragio femenino. En muchos casos, el sufragio lo concedían los estados, desde arriba, y muchas veces por razones que tenían más que ver con sus intereses propios que con la búsqueda de igualdad social o con la fuerza de los

[19] El senador uruguayo Vaz Ferreira fue un paladín del feminismo en las primeras décadas del siglo y desarrolló la idea del feminismo compensatorio en sus conferencias y escritos publicados en Vaz Ferreira 1945.

[20] Véase Lobato 1997.

movimientos feministas.[21] Es significativo que el primer gobierno latinoamericano en conceder el voto a las mujeres fuera uno conservador en Ecuador, el cual, por temor a un enfrentamiento con elementos más radicales, pensó que podía confiar en el "conservadurismo natural de las mujeres" y concederles el voto sin peligro. En consecuencia, las mujeres recibieron el voto en 1929, casi un cuarto de siglo antes que el México revolucionario, que había negado el voto a las mujeres por temor a una característica idéntica, su "conservadurismo". En Argentina, con el apoyo de Eva Perón, se concedió el voto a las mujeres en 1947, principalmente como un medio de ampliar el voto peronista. Eva Perón movilizó a miles de mujeres de clase trabajadora a las que se dirigió como a las "esposas de los soldados de Perón". Sus emotivos discursos fueron un ejemplo notable de la exaltación pública de una diferencia basada en el simbolismo familiar: Evita se identificaba a sí misma como la esposa leal del gran líder y madre de la "gran nación peronista", y convocaba a las mujeres a que apoyaran a sus hombres (que apoyaban a Perón) ocupándose del hogar (Fraser y Navarro 1980). El populismo argentino puede haber sido un paso en dirección a una participación mayor de las masas, pero su mensaje era decididamente patriarcal. Aunque pretendía incorporar a las mujeres a la vida política nacional, lo hacía en términos que dignificaban y politizaban las identidades tradicionales de género. En este mismo espíritu, Evita fue precursora de las campañas por salarios para el trabajo doméstico de los años setenta cuando pedía que las mujeres recibieran alguna recompensa económica por el trabajo que realizaban en la casa. A las mujeres de las clases trabajadoras les atraían esas demandas y esto es evidente en la duradera lealtad que Eva Perón mereció después de su muerte,[22] y que se reflejó en la cantidad de mujeres miembros del Partido de Mujeres Peronistas que ella encabezaba. Este partido alcanzó el medio millón de afiliadas en 1951, el año anterior a su muerte.

En América Latina había, por lo tanto, una clara línea continua entre los papeles que desempeñaban las mujeres en la familia y las luchas por los derechos ciudadanos. Esta identificación de las mujeres

[21] Para un análisis más a fondo de las relaciones género-estado en la América Latina del siglo XX, véase Molyneux 2000a.

[22] Sobre el Sindicato de Amas de Casa inspirado por Eva Perón, véase Fisher 2000.

con la familia hizo que las mujeres latinoamericanas adquirieran una gama de derechos y calificaciones sociales destinados a proteger la familia y la "raza". Las mujeres eran tratadas por la ley como necesitadas de protección más que de igualdad. Y esta manera de pensar sólo fue impugnada por algunas feministas socialistas en la primera ola de principios del siglo XX, y más tarde, de mitad de los setenta en adelante cuando el feminismo de la igualdad logró seguidoras en el feminismo de la segunda ola y los análisis del patriarcado ganaron terreno.[23] En los años ochenta y noventa, cuando muchos países latinoamericanos se embarcaron en un proceso de reforma de los derechos legales de las mujeres, en los nuevos códigos se combinaban la igualdad *y* la protección. Se volvía a ver a las mujeres necesitadas de igualdad a consecuencia de sus responsabilidades dentro de la familia. La individuación de los derechos de las mujeres con respecto a la familia siguió siendo, por lo tanto, un tema controvertido que se asociaba con el feminismo de la igualdad extrema y, que como meta política, era susceptible de fracasar. Las activistas feministas siguieron desplegando argumentos relativos a la familia para garantizar los derechos de las mujeres, considerando éste el único medio para lograr un consenso sobre la reforma.[24]

Los papeles sociales de las mujeres como esposas y sobre todo como madres se entretejieron a lo largo de la historia de la ciudadanía de las mujeres en América Latina. Donde estaba más presente el tema de la maternidad era en el feminismo, pero también apareció dentro del populismo y en la iconografía socialista de estados revolucionarios como Nicaragua. A la guerrillera idealizada, emblema de la organización sandinista de mujeres AMNLAE, se la retrataba portando un arma y un bebé en una refiguración combativa de reivindicaciones anteriores de ciudadanía de las mujeres como madres. Estas identificaciones maternales también estimulaban las movilizaciones populares de mujeres

[23] Esto no significa que el feminismo de la diferencia no tuviera partidarias en general y entre las socialistas. Las feministas mexicanas de los años setenta estaban más identificadas con los argumentos respecto a la diferencia que en otras partes de América Latina en las que surgieron fuertes movimientos feministas.

[24] La reforma del Código Laboral de Venezuela en 1990 consiguió el reconocimiento de los derechos de las mujeres a la protección del despido por embarazo, guarderías en los lugares de trabajo y días libres para cuidar a miembros enfermos de la familia. Sus promotoras esgrimieron argumentos de igualdad para promover estos cambios. Véase E. Friedman, en prensa.

que son un rasgo tan característico de la sociedad civil latinoamericana. De la identificación con la maternidad no se desprendió ninguna política única: esos movimientos maternalistas estaban asociados con políticas que recorrían todo el espectro —desde los movimientos de derechos humanos de las Madres de los Desaparecidos hasta los que apoyaron al general Pinochet en las villas miseria de Chile. Además, a pesar de su capacidad de penetración como símbolo de la feminidad y como elemento constitutivo de la identidad femenina, tanto el significado de la maternidad como lo que investían las mujeres en las idealizaciones de la misma, variaban considerablemente según la clase social, la edad y la etnia. No obstante, a pesar de estos señalamientos, la maternidad fue un "referente de movilización de las mujeres" (Álvarez 1990) penetrante y duradero en América Latina y un factor significativo que contribuye a dar razón de la evolución característica de los movimientos de mujeres en el continente.[25]

Si la movilización estratégica de argumentos sobre la diferencia y una identificación con la maternidad dentro de la vida política eran rasgos de los movimientos de mujeres en América Latina, había otras dos características que se pueden destacar por su prominencia con respecto a los debates contemporáneos sobre la ciudadanía: el carácter *social* del feminismo en la región y la insistencia en la política participativa. En relación con lo primero, hubo siempre corrientes importantes en el feminismo latinoamericano que, en diversos momentos de su larga historia, buscaron distanciarse del tipo de perspectiva identificada comúnmente con el feminismo norteamericano, en el que un individualismo basado en los derechos es el que ha impulsado mucho del activismo del movimiento. Los movimientos feministas latinoamericanos han hecho bastante hincapié en los derechos individuales y más aún en los derechos sociales, en parte como consecuencia de la importancia cultural de la diferencia que hemos mencionado más arriba, y en parte debido al papel desempeñado por corrientes muy intensas de feminismo social que se alimentaban de diferentes fuentes de socialismo, populismo y catolicismo social.

[25] Algunas feministas latinoamericanas han hablado de la existencia de un tipo de "chovinismo femenino" o derecho de propiedad en relación con la casa y la familia, que ha hecho de las reivindicaciones sobre la igualdad de género y el valor simbólico de la maternidad cuestiones en las que ha sido difícil avanzar.

Los movimientos latinoamericanos de mujeres contenían una gama de afluentes o corrientes claras —movimientos populares autónomos, activistas en partidos políticos y sindicatos, y organizaciones feministas— y cada una de ellas representaba capas sociales diferentes con una evolución política característica. El activismo popular y comunitario evolucionó en buena medida a través de la movilización y la politización de las necesidades e identidades basadas en el papel tradicional de las mujeres dentro de la familia; las mujeres activas en organizaciones políticas eran tanto de clase obrera como de clase media, en tanto que el núcleo del movimiento feminista estaba compuesto por mujeres con educación universitaria cuyos orígenes políticos pertenecían a los movimientos estudiantiles de fines de los setenta y a las organizaciones de la izquierda (Villavicencio 1992; Vargas 1998). A pesar de esta diversidad, el feminismo latinoamericano poseía dos características en común: un interés por impulsar un proyecto más amplio de reforma social y de hacer realidad los derechos de las mujeres dentro de él; y formas de activismo que involucraban a los sectores populares, como objetos de estrategias de movilización y como sujetos de su propio activismo. En términos generales, el movimiento feminista en América Latina contrasta con el que surgió en partes de Europa y en Norteamérica en la medida en que, en conjunto, no se comprometió con el tipo de política de la identidad que hacía de la búsqueda de cuestiones singulares y de intereses particularistas su meta primordial. El mayor hincapié en cuestiones de responsabilidad colectiva y social hace que el movimiento latinoamericano pueda ser descrito en términos amplios como una especie de "feminismo social".

En segundo lugar y en relación con lo anterior, hay un rasgo particular de su segunda ola y es el compromiso del feminismo latinoamericano con el activismo participativo. Como lo analizaremos con más detalle más adelante, las ideas de activismo en la comunidad, potenciación y participación que tienen su origen en el catolicismo social y en la izquierda alentaron los movimientos de mujeres y feministas en América Latina de los años cincuenta en adelante. Aunque existían tensiones entre los movimientos populares de mujeres (compuestos por las de bajos ingresos) y las feministas activistas, en gran parte de clase media, poco se puede dudar del grado de interacción entre los dos. Un notable desarrollo a partir de los ochenta fue el crecimiento del feminismo popular, entre mujeres activistas procedentes de capas de bajos ingre-

sos y dentro de la clase obrera organizada, que o se identificaba abiertamente con aspiraciones feministas o había absorbido los discursos feministas y los había incorporado a su retórica y estrategias[26] (Stephen 1998).

En suma, el movimiento latinoamericano de mujeres en sus formas distintivas y heterogéneas ha sido una fuerza más diversa y vital de lo que con frecuencia se ha reconocido. Como señaló Jaquette, sus contornos políticos contemporáneos estuvieron configurados por tres componentes socio-históricos: un movimiento feminista con demandas ampliamente similares a las de las mujeres europeas, canadienses y norteamericanas; un movimiento de mujeres que se movilizaba contra la dictadura y el autoritarismo y contra la violación de los derechos humanos; y un movimiento popular que convertía las estrategias de sobrevivencia en demandas socio-políticas (Jaquette 1994). A las anteriores se pueden añadir las importantes movilizaciones de mujeres por los partidos políticos, algunos de los cuales, como en el peronismo, absorbían elementos del discurso feminista (y algunas de sus demandas), pero las reelaboraban dentro de una política que se identificaba explícitamente como antifeminista.

Redemocratización, movimientos sociales y ciudadanía: desde la protesta hasta la propuesta[27]

Estos elementos constitutivos del feminismo latinoamericano estaban presentes pero reconfigurados en las circunstancias ya diferentes y en los discursos políticos de los años ochenta y noventa. El feminismo de la segunda ola maduró en América Latina en un periodo de crisis política y dictadura. No acostumbradas en un principio al mecanismo de la democracia, las mujeres activas en el movimiento de mujeres siguieron un curso que algunos participantes han descrito como un viraje, aunque vacilante y condicional, "de los márgenes al centro". En los años setenta, las mujeres activistas, desilusionadas con las organizaciones

[26] Un ejemplo entre muchos es la organización de clase obrera declaradamente antifeminista del Sindicato de Amas de Casa (SACRA) que luchó por el reconocimiento del trabajo que las mujeres hacían en la casa y por el derecho de las mujeres a que se les remunerara este trabajo mediante transferencias estatales (Fisher 2000).

[27] Una frase que se volvió popular.

excluyentes, autoritarias y masculinistas en las que estaban involucradas, incluidas las de la izquierda, trataron de crear espacios autónomos en los que desarrollar una política alternativa. La autonomía se convirtió en un principio de la organización política, y con el "fin de la política" impuesto por los regímenes autoritarios, los movimientos feministas y muchos otros de mujeres pasaron a la clandestinidad y se identificaron como de oposición y anti-estado.[28] Como veremos, la autonomía iba a seguir siendo un tema central y cada vez más conflictivo en el seno del movimiento a todo lo largo del periodo de transición y después.

Durante los años ochenta, mientras que las feministas en las democracias liberales occidentales fueron capaces de desviar su atención hacia el estado, como un ámbito de lucha sobre políticas públicas y como un objeto de teorización feminista, en América Latina el espacio político y teórico lo ocupaban movimientos sociales. Con el fin del autoritarismo y la revitalización de la política democrática, las ideas de ciudadanía fueron ganando terreno en América Latina, pero dentro de un contexto en el que los movimientos sociales seguían siendo importantes como fenómenos políticos y como significantes de lo que quería decir la política para muchos activistas en la región. Como veremos, el activismo ciudadano pasó por varios cambios de énfasis que correspondían a la evolución de prioridades dentro del movimiento en términos más generales. En este proceso, al énfasis inicial en los movimientos sociales y una ciudadanía *activa*, siguió un compromiso cada vez mayor con los derechos y con el estado como un ámbito de lucha por la política.

Un interés predominante de los primeros trabajos sobre ciudadanía dentro del feminismo fue el de proveer un análisis de género de los movimientos populares en torno a necesidades básicas y derechos humanos que estuvieron activos tanto en los regímenes autoritarios como durante las transiciones a la democracia. Uno de los primeros textos, y de los más difundidos, fue la antología recopilada por Elizabeth Jelin, *Women and Social Change in Latin America*, publicada en 1990. Producto de un proyecto comparativo financiado por el Instituto

[28] Este punto de vista lo compartía gran parte de la izquierda, que durante los sesenta y setenta era no sólo "ampliamente antiestatista" (Lechner 1990), sino escéptica con respecto a la democracia liberal.

de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, UNRISD, sobre participación popular, este volumen analizaba los esfuerzos organizados que había realizado un "grupo social excluido (las mujeres)...para aumentar su control sobre las instituciones reguladoras de la sociedad". Jelin definía el proyecto como parte de una "búsqueda de identidad y ciudadanía" (Jelin 1990: xi). Este trabajo representaba una intervención oportuna en un debate sobre movimientos sociales: hasta aquel momento, el debate se había realizado como si las mujeres no fueran participantes de esos movimientos y sin reconocer la marca de género en este tipo de activismo.[29] En el prólogo al volumen, Lourdes Arizpe situaba el trabajo como motivado por el "actual anhelo mundial por la democracia", pero ponía en claro que se refería a una clase particular de democracia, "la que va más allá de las estructuras e instituciones políticas tradicionales". Esta advertencia apuntaba a lo que discutiblemente fue un rasgo distintivo de la política y los escritos feministas en los ochenta, a saber, el apoyo de una ciudadanía activa, o sea, participativa.[30]

Las teóricas y activistas feministas latinoamericanas se aunaron a teóricos críticos de la izquierda como O'Donnell, Lechner y otros en la crítica a la concepción liberal utilitaria de ciudadanía. Cuestionaron el principio de acuerdo con el cual se privilegian los derechos individuales sobre asuntos de responsabilidad social, rechazando la versión de ciudadanía que defendía una interpretación restringida de los derechos y las versiones "estrechas" de membresía social y política que esas definiciones de ciudadanía implicaban. Argumentaban, en cambio, a favor de una versión más sustantiva de ciudadanía que era más participativa y más responsable socialmente. Por lo tanto, había acuerdo entre feministas y teóricos y teóricas del movimiento social y de la sociedad civil que acentuaban las virtudes de la "ciudadanía activa" o de la "participación". Estas últimas formas de actividad eran vistas como un contrapeso a las políticas corruptas y alienadas del estado y como una actividad

[29] Esta crítica de la ceguera al género en los textos sobre el movimiento social se puede encontrar en Molyneux 1986; Jaquette 1994; Waylen 1996.

[30] Turner (1986) distingue entre formas activas y pasivas de ciudadanía, es decir, si se desarrollan a través del estado o desde abajo, a través de luchas locales o en el lugar de trabajo. Turner también distingue entre tradiciones públicas y privadas de ciudadanía; el liberalismo norteamericano es un ejemplo de la segunda.

virtuosa por derecho propio que contribuía a la construcción de la sociedad civil y, por ende, de cimientos más firmes para la democracia.

En este periodo y a través de todo el espectro político latinoamericano, se convocó a desarrollar una sociedad civil fuerte, alentando la ciudadanía social y activa. Para la izquierda esto consistía sobre todo en promover una mayor participación pública y reforzar la capacidad para impulsar un proyecto de reforma social y política; los defensores del catolicismo social vieron en ello un medio para reconfigurar y revitalizar el *ethos* comunitario que caracterizó a las Comunidades Cristianas de Base en su momento de auge. Por su parte, las activistas del movimiento de mujeres lo vieron como una manera de promover los intereses de las mujeres y su empoderamiento, permitiendo que el trabajo en las asociaciones de vecinos recibiera el reconocimiento y el apoyo adecuados.

Las analistas feministas centraron su atención en hacer que la participación de las mujeres fuera visible y se valorara, aunque debatían la marca de género en las formas de movilización y en las demandas que acompañaban a la participación. Las feministas insistían en que la ciudadanía tenía que tomar en cuenta lo que los teóricos latinoamericanos llamaban lo cotidiano, la vida diaria, porque sólo así se podría identificar y valorar la valía de las mujeres y su subjetividad política característica podría hallar expresión.[31] La democracia se entendía no sólo como una práctica de política institucional formal, sino como una práctica que concernía a la vida diaria y que permeaba la familia y la sociedad en términos más amplios. Esto implicaba redefinir el significado de la propia democracia. Por lo tanto, la dimensión marcada por el género de la ciudadanía activa se discutió en función de cinco principios e intereses en evolución: su potencialidad para incrementar la capacidad de las mujeres para la autodeterminación y alcanzar la igualdad; si la "política de las mujeres" difería o no de manera significativa de la "política de los hombres"; la importancia de las versiones comunitarias de ciudadanía activa; los dilemas que planteaba la diferencia en las "nuevas" democracias, y la relación entre ciudadanía activa e instituciones estatales. Iremos abordando estos cinco temas uno por uno.

[31] Esta tesis formaba parte del esfuerzo por teorizar el trabajo doméstico o reproductivo. Véase Marques Pereira (1996) para una discusión del debate, y Lora (1996) sobre lo cotidiano.

El género en la ciudadanía activa

Si bien la ciudadanía activa tenía una connotación positiva en los movimientos latinoamericanos de mujeres, había mucha discusión en los mismos sobre el significado de la participación de las mujeres en actividades como los comedores populares, las ollas comunes y los Comités del vaso de leche,[32] que en Perú y Chile durante los años ochenta y principios de los noventa alcanzaron altas tasas de participación de hasta decenas de miles de mujeres. Aunque pocas personas dudaban de la importancia social que tenía que las mujeres se incorporaran en cantidades tan considerables a estas actividades, o el valor de experiencia de este tipo de activismo y la solidaridad y la cooperación femeninas que pudieran resultar de ello, algunas cuestionaban si este activismo constituía una parte importante de la lucha de las mujeres por sus intereses colectivos *como mujeres*.

Sobre este tema, las y los analistas se dividían en optimistas y pesimistas. Para los primeros tenía tres efectos positivos. En primer lugar esos programas servían como "aprendizaje" para mujeres cuya experiencia de solidaridad y liderazgo las "empoderaba" de tal manera que, por lo menos a algunas de ellas, las capacitaba para asumir un papel en el ámbito político formal.[33] En segundo lugar, esos programas llevaban a la creación de "nuevos espacios" que las mujeres podían ocupar en la esfera pública, reconfigurando eficazmente las fronteras y los significados entre las esferas pública y privada. En tercer lugar, el hecho de que las mujeres se sintieran seguras en la ocupación de esos nuevos espacios les permitía impugnar su subordinación en la casa. Caldeira veía la importancia de este proceso en términos de una transformación cultural, una nueva manera de experimentar la condición de mujer que contribuía a un proceso en el que se redefinían las relaciones entre los sexos y las identidades femeninas (Caldeira 1990; Stephen 1998).

---

[32] Los comedores operaban sobre la base de la pertenencia a una unidad doméstica (el número usual era de 20 a 40 familias), la preparación de los alimentos se realizaba colectivamente y las familias se llevaban la comida a su casa. Estaban financiados con las cuotas de los miembros y con la venta de comida a los no miembros. En las ollas se cocinaba comunalmente; el programa del vaso de leche implicaba la distribución de leche gratis a los niños y a veces a otras personas que la necesitaban.

[33] Para ejemplos ver Barrig 1998 y Marques Pereira y Carrier 1996.

Esta manera positiva de considerar que la participación conducía inevitablemente a un cambio deseable, la compartieron los textos publicados sobre los primeros movimientos sociales, pero ninguno abordaba de manera sistemática cuestiones de política ni analizaba las consecuencias individuales o sociales de las actividades implicadas.[34] A medida que el activismo de los movimientos sociales menguó o por lo menos cambió en dirección a una mayor institucionalización a fines de los ochenta, se manifestaron puntos de vista más escépticos acerca de las consecuencias de ese activismo. Una vez más, aunque pocas personas dudaban de que la participación de las mujeres en el mundo fuera de la casa ampliara la experiencia de las mujeres, era más difícil demostrar que esa actividad tenía un impacto tangible o duradero en la mayoría de las vidas de las mujeres en lo referente a la división del trabajo y el poder en la casa. La evidencia que existía sobre este tema era incongruente; mostraba que el activismo o la participación podía significar una diferencia, como lo demostraban los testimonios de muchas activistas clave. Pero afuera de este grupo muchas veces no era así, o lo era sólo por un breve periodo, y las participantes regresaban a los modelos opresivos familiares de antes. Una de las conclusiones que se podría extraer era que el activismo solo, en ausencia de una política transformadora y de circunstancias materiales favorables, no conducía al "empoderamiento". Esta cuestión reveló por lo tanto a las mujeres activistas tanto la potencialidad como los límites de la ciudadanía activa, dejando ver que su importancia y resultado eran procesos dependientes de más variables de las que se habían supuesto.[35]

Si los efectos del activismo en las relaciones de género eran variables, también lo eran sus efectos políticos. Como insistían los participantes en este debate, una sociedad civil activa era un componente integral de la vida democrática, indispensable para una sociedad sana. En América Latina las mujeres muchas veces asumieron un papel prominente en proyectos de creación de formas activas de ciudadanía y responsabilidad cívica. Con frecuencia se las identificó como una fuerza principal en la reconstitución de la sociedad civil tanto en el periodo

[34] Véase Foweraker (1997) para un análisis de este tipo.

[35] Véase Blondet 1995 y el análisis que hace Anderson de las diversas fases de los Comités del vaso de leche en Nijeholt *et al.* 1998.

autoritario como en el postautoritario (Jelin 1990; Jaquette 1994; Waylen 1996). El activismo de las mujeres a veces se llegó a ver como el *equivalente* de una política democrática, que era por definición tanto más radical cuanto no era política en el sentido convencional e institucional. Pero cualquiera que fuera la validez que se consideraba que tenía un análisis de este tipo, cuando se aplicaba al periodo de transición del autoritarismo (cuando ese activismo se ubicaba dentro de una política de oposición y democrática), ¿podía generalizarse esa experiencia hasta incluir todo ese tipo de actividad independientemente del contexto? Se planteaban preguntas sobre si este modelo de ciudadanía activa era adecuado para la tarea de construir una sociedad democrática, y si debería tratarse como un *sustituto* de un proyecto de este tipo.

Además, aunque la ciudadanía activa solía asociarse con la política radical en América Latina, y podía constituir un elemento esencial de esa política, había ideas sobre una ciudadanía activa que podían anexarse a una gama de intervenciones y objetivos políticos muy diferentes entre sí. La ciudadanía social, entendida como un activismo comunitario, como una participación o regeneración moral, no siempre estaba necesariamente vinculada a proyectos de reforma democrática o de una mayor cohesión social. También podía estar al servicio de fuerzas más conservadoras, como era evidente en contextos en los que fundamentalistas nacionalistas y religiosos de diversos tipos habían procurado crear una comunidad política con el fomento de objetivos que conducían a políticas autoritarias, patriarcales, racistas y chovinistas. Los partidos latinoamericanos de derecha se habían subido rápidamente al carro de la ciudadanía activa; en México, el PAN hizo uso explícito de este lenguaje en sus intentos de movilizar apoyo para políticas conservadoras relativas a la familia. En los textos sobre estos temas pocas veces se trazaba con claridad la frontera entre ciudadanía activa, movimientos sociales y movilización vertical.

Por lo tanto, mientras que la ciudadanía activa se seguía esgrimiendo como elemento principal del trabajo de los movimientos de mujeres, se reconocía cada vez más que su política, prácticas y resultados dependían del contexto social más amplio y del significado político que se le confería. Un respaldo general a la ciudadanía activa, si no había una estrategia política o no se prestaba atención a las políticas con las que se asociaba, corría el riesgo de generar falsas expectativas sobre lo que la ciudadanía activa podía originar. Como había advertido Arizpe: "Las demandas del movimiento de mujeres no son aún de largo alcan-

ce. Debemos recordar que la 'participación' es el más débil de los vínculos en la cadena de la igualdad en comparación con la 'toma de decisiones'. Demandar participación, pero no el poder para tomar decisiones es [...] una manera bastante modesta de involucrarse en política" (Jelin 1990). Además, si la ciudadanía activa era una condición necesaria, no era una condición suficiente para una democracia significativa. Para que la ciudadanía activa sirviera como un elemento crucial de una política democrática era necesario distinguirla de corrientes políticas y de iniciativas políticas que tenían diferentes objetivos y prioridades. Por lo tanto, empezaron a plantearse preguntas difíciles sobre el significado más amplio de los llamamientos concertados a la ciudadanía activa en el clima de las políticas neoliberales, y como veremos más adelante, esos llamamientos convivirían en considerable tensión con el feminismo. Con estos temas generales en mente, vamos a contemplar ahora cómo se desplegaron los discursos de ciudadanía en el debate sobre el género en el activismo.

El género y el activismo: ¿madres y/o ciudadanas?

Como ya lo observamos, el feminismo latinoamericano evolucionó en un contexto cultural en el que el activismo político femenino estaba con frecuencia explícitamente basado en los roles tradicionales de género. En los años setenta y ochenta, con la aparición de movilizaciones populares de mujeres en torno a la provisión de necesidades básicas y de los movimientos de derechos humanos "maternales" como el de las Madres de Plaza de Mayo, el significado de género de este tipo de activismo se convirtió en tema de debate en los movimientos latinoamericanos de mujeres.[36] Muchos analistas consideraban que estas movilizaciones de mujeres ilustraban la quintaesencia del movimiento de mujeres y la esencia de la política femenina. Surgieron sobre la base de valores morales específicamente femeninos, atribuidos al posicionamiento social de las mujeres dentro de la división del trabajo y la experiencia primordial de la maternidad, o simplemente se los veía como un fruto de la

[36] Hay muchos textos publicados sobre los movimientos de madres. Véanse entre otros, Feijóo 1998; Schirmer 1989 y Fisher 1993.

biología femenina. Para algunas analistas, estos atributos situacionales y/o naturales de la feminidad producían una política que era más democrática, más altruista y con una disposición menos jerárquica en lo que se refería a formas de organización. Como lo expresó Jelin, las mujeres "hacían" política de manera diferente a los hombres. Mientras que la "política de los hombres" estaba definida por el interés propio, relaciones jerárquicas de poder y competitividad, la de las mujeres se orientaba a la familia o la comunidad y se basaba en valores democráticos y cooperativos. Por lo tanto, la feminidad se ofrecía como la base para una nueva manera de hacer política y como la representación de los valores de la buena sociedad en general. Las perspectivas latinoamericanas de la ciudadanía con esta tendencia se abastecían del trabajo de la feminista italiana Rossana Rossanda, de teóricas francesas de *la différence* como Hélène Cixous y de otras como Carol Gilligan y Sara Ruddick. A medida que evolucionó el debate teórico sobre la ciudadanía dentro del feminismo, se postuló una versión feminizada de ciudadanía comprometida con una concepción de una conciencia o "voz" femenina, basada en virtudes que no estaban reconocidas en las concepciones normativas de la política (Gilligan 1982; Ruddick 1980). Así pues, al acentuar el valor "femenino" del cuidado y la pertenencia a la comunidad, la política de las mujeres se situaba en oposición a valores "masculinos" de autonomía expresados en el liberalismo contractual basado en los derechos (Diamond y Hartsock 1981).

La defensa y promoción feminista de la virtud femenina encontró su contraparte en algunos sectores religiosos de América Latina. Leonardo Boff, teórico influyente de la teología de la liberación, contribuyó a difundir una crítica del capitalismo liberal como uno basado en una racionalidad masculinista a la que él contraponía la virtud femenina y el mundo del afecto, en vez de la ganancia como fundamento de la moral pública.[37] En algunas versiones del ecofeminismo prevalecían

[37] La encíclica del Papa, *Mulieris Dignitatem* continúa esta tradición y trata de dignificar el "genio femenino". Boff escribe: "Apoyamos el argumento de que la Virgen María, madre de Dios[...] representa lo femenino en forma perfecta y escatológica [...] la modernidad se ha definido a sí misma como logocéntrica, dando primacía a la racionalidad y al poder de abstracción [y en consecuencia] ha marginado lo femenino y con ello las dimensiones de la realidad humana vinculada a la ternura, lo simbólico y el *pathos*", Boff 1984:187.

supuestos similares, contraponiendo la mujer-naturaleza creativa al hombre-cultura destructivo, epitomizado por el capitalismo.[38] Algunas analistas feministas latinoamericanas de movimientos sociales llegaron a considerar que las cuestiones de la vida cotidiana y de la lucha por las necesidades básicas, y el compromiso con formas democráticas de organización, ilustraban las virtudes de los movimientos sociales (femeninos) sobre las formas de organización convencionales (masculinas), evocando la defensa que hace Habermas del "mundo de la vida" contra la razón funcional de estado y la burocracia.

Los términos de estos argumentos se pueden ver como un desarrollo del anterior debate latinoamericano sobre el acceso de las mujeres a los derechos ciudadanos, en el que, como ya hemos visto, las *virtudes femeninas* ocupaban el centro. Las feministas latinoamericanas de la primera ola habían argumentado que era necesario que esas virtudes[39] se trasladaran a la esfera pública, donde volverían a moralizar y transformar una vida social y política racionalizada en exceso o corrupta. Juan Perón puso este discurso al servicio del estado cuando denominó el lugar de Evita en la política como el "corazón" del peronismo y el del propio Perón, en un binomio predecible, como la "cabeza". Más de veinte años después, Salvador Allende también apeló desde la izquierda al voto femenino ensalzando la moral femenina superior que iba a depurar la corrupta esfera pública.

Si bien estas invocaciones a los valores femeninos superiores pueden ser experimentadas por aquellas a las que están dirigidas como "empoderadoras", pueden producir dividendos políticos y a veces pueden incluso desplegarse estratégicamente en las campañas feministas, la aceptación acrítica de la ideología de género sobre la que descansaban esos puntos de vista era peligrosa. En primer lugar, los llamados a remoralizar la sociedad siempre encontraron un fuerte apoyo dentro de la derecha y a través de la Iglesia católica, donde apelar a la virtud

[38] Estas posiciones se expresaron en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (UNCED) y se critican en Molyneux y Steinberg, 1995.

[39] Tronto define la moral de las mujeres como una referencia "aproximada a una serie de ideas: valores atribuidos al cuidado y la crianza, y la importancia del amor de la madre, un acento en el valor de mantener relaciones humanas, el valor avasallador de la paz", Tronto 1993:1.

femenina se plasmaba convencionalmente en términos que invocaban valores familiares tradicionales basados en papeles convencionales y patrones de autoridad entre los sexos. Un paso más y se responsabiliza a las mujeres de los valores morales de la sociedad, con el castigo concomitante a aquéllas a las que se considera deficientes de acuerdo con esos criterios, ya se trate de mujeres que trabajan fuera de la casa, madres solteras u otras a las que se juzga que se desvían de esos criterios.

Las críticas del feminismo de la diferencia han argumentado que una política feminista necesariamente problematiza la relación entre género, política y moral en vez de partir del supuesto de que esta relación está ontológicamente dada. Esto permite el reconocimiento de que la política de las mujeres no es sólo, o necesariamente, "política materna", democrática o del cuidado.[40] Estos valores, asociados con frecuencia a la "moral de las mujeres" son valores positivos, pero es mejor tratarlos como valores que cruzan la línea divisoria del género, aun cuando no están distribuidos por igual. Además, si se trata a las mujeres como a las únicas portadoras de virtud moral y se las hace responsables del bien público, la masculinidad sigue sin ser analizada, sus identificaciones negativas siguen imperturbables y se absuelve a los hombres de la responsabilidad en este terreno. De esta manera, la división sexual de la moral, como la del trabajo y la política, persiste como un rasgo intrínseco de desigualdades sociales más amplias (Tronto 1993).

Se ha iniciado una perspectiva diferente cambiando los términos del debate de los "valores de las mujeres" a una consideración más amplia de lo que las mujeres *hacen* típicamente y cuáles son sus responsabilidades en este aspecto. Tanto si se conceptualiza como trabajo reproductivo o como cuidado, una de las preocupaciones feministas ha sido volver ese trabajo visible y así ubicarlo dentro de las estructuras de poder y privilegio que son las que definen sus modalidades marcadas por el género.[41] Para la teorización feminista sobre la ciudadanía se ha

[40] Basta un ejemplo para sostenerlo, el de las mujeres nacionalistas serbias que bloquearon el suministro de alimentos para hacer morir de hambre a musulmanes en las guerras de Bosnia y Kosovo.

[41] Como lo expresa Tronto: "el cuidado como una actividad relacional en vez de sólo como trabajo, así como la ponderación de las necesidades de la persona que cuida y de la que recibe el cuidado, muchas veces en situaciones de dependencia y desigualdades de poder y recursos" (Tronto 1993:61).

vuelto central un análisis de género de este tema, que además es de importancia como asunto de interés para las políticas sociales (Lister 1997; Sassoon 1987). En la reflexión sobre estas responsabilidades, los debates feministas sobre moral se pueden desplazar del terreno del esencialismo al de la política y las políticas. Y se pueden combinar cuestiones de cuidado con cuestiones de derechos, *ambas* necesarias para cualquier proyecto de justicia social (Tronto 1993).

Esto no quiere decir que las cuestiones de moral no tengan lugar en el debate político contemporáneo, pero es mejor reencuadrarlas dentro del contexto de críticas a las políticas y prácticas del estado moderno y de la profundización de la línea divisoria entre ricos y pobres. Si el debate sobre moral se traslada de la esfera privada a la pública, podría encontrar un lugar en la lucha contra la corrupción y el egoísmo burocrático y político.[42] Aunque hay razones para el escepticismo con respecto de los intentos dirigidos por el gobierno para moralizar la política pública, introducir la ética en el estado podría significar reordenar sus prioridades de una manera más humana, igualitaria y democrática, algo que algunos teóricos políticos en América Latina han visto como una prioridad si se quiere que los electorados desilusionados superen su desconfianza en el sistema político (O'Donnell 1993; Jelin 1997). No obstante, no se trata de algo que el simple aumento del número de mujeres diputadas en el parlamento resolvería por sí solo, si es que lo resolviera.

Moralidad, comunitarismo y ciudadanía

A fines de los ochenta y los noventa volvió a incorporarse el tema de la moral a los debates sobre política pública a través de la revitalización de otra tradición del pensamiento político, la del comunitarismo, una política asociada con los valores y las formas de cooperación identificadas con la "comunidad". En las diferentes circunstancias de los años no-

[42] Alex Wilde se ha referido a los esfuerzos que hizo el gobierno de Alwyn para introducir una "ética de la responsabilidad" en la vida política chilena (Wilde, en prensa). Sugiere lo mismo O'Donnell (1993) en su llamamiento a una segunda transición del gobierno democrático a un régimen democrático.

venta, esto volvió a centrar el debate sobre los usos al servicio de los que se ponía el activismo femenino. Si los debates, dentro del feminismo latinoamericano, sobre la ciudadanía y la participación surgieron en el clima de los movimientos sociales y la redemocratización de los ochenta, en la década que siguió adquirieron una nueva importancia con el decaimiento de los movimientos sociales y la rápida extensión de la actividad de las ONG. Estos dos procesos se fueron vinculando entre sí a medida que muchos y muchas activistas de movimientos sociales empezaron a trabajar en ONG, en un proceso que Álvarez ha descrito como la ONGización del movimiento latinoamericano de mujeres (Álvarez 1998).

En las condiciones de reforma estructural que acompañaron el proceso de democratización de la región, agencias internacionales y gobiernos se apropiaron de ideas de ciudadanía activa y participación desde abajo y las reconfiguraron como herramientas políticas. Invocadas tanto por políticos como por el Banco Mundial y ONG, esas ideas se veían como una manera de abordar una serie de problemas sociales y políticos estableciendo un sentido más ampliamente compartido de responsabilidad social y una base más firme para la legitimidad política. Agencias regionales de Naciones Unidas como CEPAL convocaron al desarrollo de más redes a "nivel de comunidad" y de vínculos de solidaridad social. Estas redes y vínculos iban a servir como un contrapeso a la anomia provocada por la pobreza, la informalización y los niveles persistentes de desempleo. Entretanto, el Banco Mundial promovía "mayores esfuerzos para quitarle la carga al estado involucrando a ciudadanos y comunidades en la producción de bienes colectivos medulares" (Informe del Banco Mundial 1997). Algunas de las nuevas agencias de suministro de bienestar que surgieron en las condiciones de crisis de los ochenta, como los Fondos de Inversión Social, fueron diseñadas para funcionar, no como meras surtidoras de asistencia social, sino como un medio para fortalecer la sociedad civil: los beneficiarios de esos programas de bienestar no eran vistos como receptores pasivos de programas "asistencialistas" como en el pasado, sino que iban a ser participantes activos en el proceso político —formulando sus propias necesidades e involucrándose en el diseño y ejecución de proyectos— y por ende, ciudadanos y ciudadanas activos. La preocupación cada vez mayor por el aumento de la delincuencia y problemas sociales afines incitó a políticos y hacedores de políticas por igual a

promover una mayor participación social en proyectos comunitarios como un medio de promover mayor cohesión social y responsabilidad pública.

Este apoyo a la participación ciudadana en el trabajo comunitario coincidió con un interés mayor en los debates políticos y de políticas internacionales sobre las ideas de lo que en la teoría política norteamericana llegó a llamarse en los noventa "el nuevo comunitarismo". La referencia a "nuevo" indicaba un reconocimiento de los antecedentes históricos de esas ideas, que se podían encontrar en una gama diversa de críticas al liberalismo en la teoría política y social del siglo XIX.[43] El interés cada vez mayor en estas ideas reflejaba cambios en la filosofía política y en la política social, especialmente urbana, durante los setenta y los ochenta. En realidad, algunas de las ideas medulares del "nuevo" comunitarismo brindaban una argumentación racional en apoyo de una ciudadanía activa dentro de los debates latinoamericanos, de modo que ideas que eran distintas en origen, convergían en la práctica. Esta convergencia era evidente en una crítica compartida al individualismo liberal y sus efectos sociales corrosivos, y en el hecho de que el acento ya no se ponía en el estado sino en la creación de iniciativas locales, valores comunitarios, integración social y solidaridad.

En América Latina estas ideas no eran ni mucho menos nuevas. Habían estado presentes desde hacía tiempo en la vida política y social del continente y formaban parte integral de su evolución histórica. Desde fines del siglo XIX, el positivismo francés, junto con ideas católicas corporativistas y el catolicismo social, se opusieron críticamente al liberalismo utilitario, mientras contribuían a dar dirección a la política social y la práctica política latinoamericanas. Los regímenes corporativistas del periodo de entre guerras y de la postguerra recurrieron a ideas co-

[43] Hay áreas importantes de coincidencia, pero también de diferencia, entre las formas de comunitarismo norteamericanas/inglesas y sudamericanas. Todas comparten una crítica al individualismo y al liberalismo y acentúan la importancia tanto de valores sociales compartidos como de la cooperación activa por debajo del nivel estatal, en particular en barrios urbanos. Ambas respetan la idea de una comunidad moral derivada con frecuencia de creencias religiosas. Los escritos del sociólogo Amitai Etzioni, por ejemplo, han sido utilizados en Estados Unidos y en Inglaterra para pensar en maneras de invertir tendencias alarmantes de descomposición social en los centros de las ciudades grandes.

munitarias para promover concepciones organicistas de las relaciones estado-sociedad (Stepan 1978). Más tarde, las ideas comunitarias lograron una implantación firme en la izquierda en virtud del papel desempeñado por la iglesia católica después de la Conferencia de Medellín en 1968. Inspiraron a las comunidades cristianas de base y contribuyeron a alentar prácticas de participación comunitaria en agencias locales de desarrollo. A partir de los ochenta, la preocupación por los costos sociales de las políticas de ajuste estuvo acompañada de un creciente interés por las ideas de cohesión social y capital social como elementos indispensables de la vida social.[44] En el contexto latinoamericano, muchas personas pensaban que los movimientos sociales y el activismo comunitario, y no la política institucional y los partidos corruptos, tenían potencial para crear nuevas formas de sociabilidad y generar confianza. La visita papal a la Cuba de Castro en enero de 1998, incomprensible para muchos observadores externos, fue en parte una confirmación de una postura común que conservadores y socialistas por igual podían asumir, rechazando el individualismo liberal en su forma neoliberal a través de una afirmación de valores morales y colectivistas.

En América Latina, el activismo comunitario podía tener por resultado beneficios tangibles, como de hecho los tuvo. Para los pobres, ante la falta de provisión social adecuada, fue tal vez el único medio de asegurarse comida, salud y vivienda y servicios mejores. Los movimientos que promovían la participación activa también podían tener por resultado barrios más limpios y seguros, mayor respeto por las instalaciones públicas, más espíritu cívico en la interacción social, mejoras en el tejido de la vida social, además de servir como una medida de autoadministración o "empoderamiento".[45] La expansión de la actividad de las ONG en particular proveyó un importante espacio para la canalización de este tipo de activismo, fuera del reino del partido y del

[44] La obra de Putnam (1992) tuvo mucha influencia. Para una aplicación a América Latina y otros países en desarrollo, véase Evans 1997.

[45] Las ideas de interés comunitario contribuyeron a impulsar movimientos sociales por la paz civil y la renovación social, como la alianza multiclasista que apoyó el movimiento Viva Río en Brasil en los años noventa. Este movimiento llevó a decenas de miles a las calles pidiendo vigilancia policial en la comunidad y reforma de la policía, seguridad pública y mejores viviendas para los pobres (Gaspar Pereira 1996).

estado. Estos diversos elementos convergieron en la práctica de los movimientos de mujeres, muchos de los cuales estaban directamente implicados en la interfase de la ciudadanía activa y el comunitarismo.

Dentro de la teoría política feminista había posiciones que compartían elementos de la crítica comunitaria al liberalismo utilitario. Se sostenía que el individualismo liberal partía de la premisa de un ideal masculino de libertad, ideal al que las mujeres, ligadas por los lazos de la familia, no podían aspirar o no aspiraban.[46] De hecho, a veces se sostuvo que las mujeres eran las comunitarias naturales, bien porque estaban menos motivadas por un individualismo egoísta, bien porque, más materialmente, su "incrustación" social en la familia y el barrio, junto con su responsabilidad de proveedoras, las predisponía al activismo popular y al trabajo comunitario. El segundo punto de vista tenía bastante fuerza en el contexto latinoamericano, donde una tradición flexible de movilización comunitaria en torno a la provisión de necesidades básicas involucraba a una proporción sustancial, cuando no a una mayoría de mujeres. Por ejemplo, un estudio mostraba que en 1987 en Bolivia había 3 844 organizaciones populares de mujeres, en 1991 en Chile, 10 496 y en el mismo año en Perú, 14 851 (FLACSO 1995). Además eran las mujeres quienes resultaban especialmente vulnerables a la pobreza, al deterioro del civismo y a la expansión de la delincuencia que tuvieron lugar durante el periodo de deuda y ajuste. No era sorprendente que las mujeres tuvieran una disposición especial para involucrarse en el activismo comunitario o que llegaran a ser tan centrales para el éxito de estrategias de mitigación de la pobreza en el postajuste,[47] en lo que algunos vieron como una extraña alianza entre comunitarismo y neoliberalismo.

Si hubo una convergencia, entre estas dos tradiciones, opuestas en muchos sentidos, ésta era la falta de confianza en el estado, desconfianza que estaba justificada y ampliamente difundida en América Latina en los años noventa. Comunitarios y neoliberales apoyaban políticas

[46] Para un análisis y revisión de los compromisos feministas con las ideas comunitarias, véase Frazer y Lacey 1993.

[47] El microcrédito fue una estrategia antipobreza favorecida en los años noventa, después del éxito del banco Gramene y el traslado temporal de su fundador al Banco Mundial.

que acentuaban las virtudes de la autoayuda y el trabajo voluntario como maneras de desarrollar una mayor confianza de las personas en sí mismas y autonomía con respecto al estado. No obstante, este tipo de estrategias estaban cargadas de supuestos de género. En tanto que "comunitarias naturales", se confiaba en las mujeres para el trabajo voluntario. Generalmente, las mujeres eran buenas para el trabajo de redes, se incorporaban a asociaciones, limpiaban barrios, apoyaban actividades en la iglesia y en la escuela, administraban y atendían programas para la pobreza y desempeñaban una parte activa en la política de base popular.

Los proyectos de autoayuda y el trabajo del sector voluntario implicaban una dependencia considerable y muchas veces no reconocida del trabajo no pagado de la mujer, al que se veía con demasiada frecuencia como una extensión natural de sus responsabilidades en la familia. En consecuencia, este tipo de trabajo se daba por supuesto, en vez de examinarlo como un efecto de relaciones sociales desiguales. Al esencializar los atributos del sexo, la responsabilidad social también terminó viéndose como propiedad exclusiva de las mujeres. Estos supuestos han sido muy criticados en las publicaciones sobre desarrollo. Los proyectos que asumían que las mujeres estaban libres y disponibles para esta clase de trabajo no remunerado, y que eran proyectos diseñados para aumentar la productividad laboral de las mujeres o intensificar sus responsabilidades en cuanto al cuidado de otros, con mucha frecuencia fracasaban porque sobrecargaban a mujeres extenuadas sin ofrecerles ningún apoyo en forma de cuidado de los niños, ni ninguna capacitación en habilidades que muchas necesitaban para conseguir un trabajo pagado.[48] Sin embargo, estos supuestos permanecieron intactos en las teorías comunitaristas y en las perspectivas de desarrollo afines a ellas. Además, el antiestatismo latente (y a veces explícito) de estas visiones, esencial en la promoción y defensa de las "virtudes" de la autoayuda, acarreaba otros riesgos. Por muy necesaria y loable que fuera la autoayuda cuando completaba otras formas de provisión, el hecho de que sirviera o no como sustituto de éstas era otro asunto.

[48] Kandiyoti (1988) llama la atención sobre cómo las estrategias participativas de atención a la salud se apoyaban en las madres para que ellas fueran las que administraran y hasta financiaran iniciativas dirigidas a mejorar la salud infantil: rehidratación oral, inmunización, entre otras. La carga de extender sus responsabilidades tradicionales en la familia hasta incluir la provisión de atención básica a la salud recae sobre las mujeres.

Una crítica ulterior fue la procedente de los análisis foucaultianos de forma de gobierno neoliberal. En este aspecto, algunos autores y activistas latinoamericanos veían una convergencia perturbadora entre los esfuerzos de los movimientos de mujeres por "incorporar a las mujeres a la ciudadanía" y las nuevas tecnologías de gobierno asociadas con el "estado neoliberal". Los discursos de ciudadanía y empoderamiento eran una parte tan integral de la fórmula de gobierno orientada por el mercado del neoliberalismo como lo era la devolución del poder estatal a otras agencias, incluidos profesionales, la familia y las ONG. Verónica Schild sostenía, refiriéndose a Chile, que esos elementos se fundían en las nuevas perspectivas para mitigar la pobreza. Una parte esencial del proyecto cultural de gobernabilidad neoliberal era la creación de una nueva subjetividad económica y social en la que se desplegaba el lenguaje de ciudadanía, derechos individuales y responsabilidades para asegurar una mayor autoconfianza, descargando así de cierta presión fiscal al estado y aligerando sus responsabilidades. Los individuos eran por tanto libres de convertirse en "dueños de su propio destino" mientras caían bajo la disciplina reguladora del mercado (Schild 1998).

Se consideraba que la participación y la ciudadanía activa en general y el activismo femenino en torno a necesidades básicas se realizaban según los términos de un nuevo contrato social, el que se postulaba de acuerdo con las tecnologías políticas del gobierno del mercado. Dichos análisis del neoliberalismo arrojaron luz sobre algunas de sus modalidades culturales[49] y reforzaron la necesidad de situar las actividades de los movimientos sociales dentro del contexto más amplio de los cambios en las políticas y de las relaciones de poder en las que estaban imbricados. Pero la economía política del neoliberalismo en América Latina ha sido un punto de conflicto y de controversia con efectos sociales y políticos variables, no necesarios. Al asumir la coherencia y la efectividad del "neoliberalismo" y al reducir las políticas adoptadas a su funcionalidad política, estas perspectivas a veces infravaloran las políticas aludidas, sobre todo con respecto a las demandas sobre ciudadanía y mitigación de la pobreza que vienen desde abajo. Según esta perspectiva, parecía que se posicionaba a los movimientos sociales como a los aliados cómplices o "incautos culturales" de la hegemonía neoliberal,

[49] Para una discusión sobre este tema, véase Álvarez *et al.* 1998

una visión que poseía el potencial de desarmar y desmovilizar iniciativas políticas feministas.

Si de acuerdo con la perspectiva foucaultiana, el poder está en todas partes, éste apenas es abordado por los comunitaristas, tanto antiguos como nuevos. La comunidad (o sociedad civil) se concibe con mucha frecuencia como un espacio sin relaciones de poder estructuradas ni conflictos. Pero para quienes se hallan en el extremo inferior de las relaciones de poder, si trabajar "desinteresadamente" dentro de las comunidades implica una aceptación acrítica de sus desigualdades y prejuicios, tal vez sea necesario cuestionar las premisas en las que se basa esa solidaridad comunal. Los comunitaristas sostienen que los derechos individuales se deberían subordinar a la responsabilidad social y de ahí que entren en conflicto con las feministas cuando se trata de cuestiones de política social y de trabajo de promoción y defensa de los derechos. Teóricos comunitaristas expresan puntos de vista similares a sectores de la iglesia católica en América Latina cuando éstos se lamentan de los efectos socialmente corrosivos del ingreso masivo de las mujeres al trabajo remunerado.[50] Se acusa rutinariamente al feminismo de fomentar un "individualismo egoísta" entre las mujeres a las que "sólo les preocupan sus derechos y no sus responsabilidades". Estos puntos de vista reflejan una angustia más amplia por los cambios en las relaciones entre los sexos y las generaciones, y están asociados a invitaciones a la "retradicionalización" de la esfera doméstica y a una revitalización de la vida moral.

Pero dentro del feminismo latinoamericano hay cierto escepticismo, como lo hay en otras partes, con respecto a las invitaciones a moralizar o "renormar" (Fukuyama 1999) la sociedad. Porque en ese proceso la pregunta es qué valores se van a impartir para la construcción del buen ciudadano y ciudadana. El comunitarismo, tanto el que se expresó a través de la iglesia católica en América Latina o en el trabajo teórico de los nuevos comunitaristas, está asociado a una moral conservadora.[51]

---

[50] Véase Fukuyama 1999. La feminista inglesa Bea Campbell considera que esto es como "hablar a una angustia sobre los cambios sísmicos en las relaciones entre los géneros y las generaciones... El llamamiento a un retorno a lo 'básico' permite a los hombres blancos eximirse de la crítica a las masculinidades que hacen de la vida una calamidad", Campbell 1995.

[51] MacIntyre insiste en que la "tradición" es una parte necesaria de la buena sociedad (1981, 1988).

Moller Okin (1991) ha sostenido que si se quiere tomar la moral seriamente, ésta debe estar fundada en principios de justicia e igualdad en el seno de la familia. *Par contra*, en las visiones comunitaristas, los "valores familiares" se defienden de una manera que prescribe papeles "tradicionales" y modelos de autoridad entre los sexos.

Estas ideas han sido impugnadas no sólo por el feminismo, sino también por tendencias sociales cuyas causas estructurales no es probable que se compensen haciendo que las mujeres regresen al hogar ni con intentos de moralizar la sociedad. Estos puntos de vista simplifican las causas y subestiman la profundidad de los cambios sociales por los que han atravesado las sociedades contemporáneas en el mundo avanzado y en el menos desarrollado. La "destradicionalización" (Giddens 1990) de la familia y la reconfiguración de un nuevo contrato sexual basado en la autonomía de la mujer exigen respuestas más creativas de los políticos que una invitación a volver a la familia "tradicional"; invitación basada en la sujeción de las mujeres a la autoridad patriarcal y a los requerimientos de la esfera doméstica. Con un número cada vez más alto de hogares extendidos y con mujeres como jefas de familia, y hasta 40% de las mujeres casadas (o más) que trabajan en la mayoría de los países —con demasiada frecuencia en empleos mal remunerados e inseguros—, la idea de que las mujeres son "dependientes" o están disponibles para comprometerse con un trabajo no remunerado para la comunidad, cuidado diurno de los niños, atención de tiempo completo a los ancianos o en una "participación" permanente, es tan errada como las de los que imaginan que los hombres son el principal sostén de la familia y trabajan en empleos estables de tiempo completo. En términos más amplios, es dudoso que la sociedad civil moderna, con sus desigualdades sociales profundamente estructuradas, pueda convertirse en la comunidad moral que imaginan los comunitaristas. Gellner (1994), entre otros, considera que son fútiles los intentos de "moralizar" una sociedad de masas que por su misma naturaleza no puede estar al servicio de fines morales colectivos.

Por lo tanto, las versiones comunitaristas de la ciudadanía activa, a pesar de que pueden tener un atractivo popular, descansan en supuestos que son cuestionables desde una serie de perspectivas. En América Latina, la teoría y la práctica feministas han entrado muchas veces en conflicto con el comunitarismo, pero en otros momentos han convergido con él. El terreno de la acción social que ambos han ocupado —el

vecindario, el barrio y el municipio— ha contribuido a crear y sostener formas vigorosas de cooperación social. Esa actividad de asociación es una fuerza vital en cualquier sociedad, pero su potencial se acentúa a través de vínculos con instancias del estado, con políticas y organizaciones democráticas y siendo parte de un proyecto más amplio de reforma socioeconómica. En esos contextos, las cuestiones de igualdad y las luchas por los derechos no necesitan estar en contradicción con metas sociales más amplias ni ser indicio de un individualismo rastrero, sino que forman parte del tejido de una cultura democrática.

Diferencia y pluralismo

En los años ochenta la política interna del feminismo latinoamericano entró en una nueva fase. Un movimiento aparentemente consensual se fue fracturando cada vez más por diferencias de clase, etnia y generación a medida que se iban criticando las estrategias feministas predominantes porque no tomaban en cuenta adecuadamente la diversidad. Al mismo tiempo que terminaba el periodo de autoritarismo en la región, el feminismo latinoamericano comenzaba a reconocer que las bases para un movimiento más pluralizado se hallaban en la diferencia y la otredad. Esto fue producto tanto de la difusión de ideas y aspiraciones feministas hacia sectores más amplios de la población femenina en América Latina[52] como de nuevos debates realizados en los ámbitos internacionales del movimiento de mujeres.

Con la consolidación de los regímenes civiles en América Latina hubo un giro en el que del tema de la identidad se pasó a abarcar cuestiones de ciudadanía. La pregunta central de ciudadanía que el feminismo había planteado desde sus inicios era la de si, y en caso afirmativo cómo, sus principios universales podían dar cabida a la diferencia, pero sin sacrificar la igualdad (Phillips 1991; Lister 1997). Las teóricas feministas debatían si los movimientos de mujeres debían luchar por la igualdad dentro de un marco universalista o trabajar por un cambio en

[52] Véase por ejemplo *debate feminista*, número especial sobre *Otredad*, año 7, vol. 13, abril 1996. Las entrevistas de Stephen (1998) con activistas de bajos ingresos muestran que las ideas feministas han sido adoptadas incluso por personas que se describen a sí mismas como no feministas o antifeministas.

las normas a fin de que la diferencia se reconociera y tuviera cabida dentro de un sistema más pluralizado. Esos debates sobre las implicaciones políticas de la diferencia tuvieron lugar en su mayoría en Europa y en Estados Unidos y su impacto fue minimizado dentro del feminismo latinoamericano hasta los años noventa. Esto tal vez se haya debido al hecho de que ni un feminismo separatista radical ni una política negra/étnica, ambas fuerzas conductoras en los debates sobre la diferencia, habían desarrollado una fuerte presencia en América Latina en aquel momento. Pero a medida que las organizaciones indígenas ganaron fuerza y voz, un reconocimiento cada vez mayor de la diversidad y la pluralidad marcó los escritos y el activismo feministas desde mitad de los ochenta. Se empezaron a remodelar las concepciones de ciudadanía, tanto como un medio para abordar algunos de los dilemas que planteaba el retorno a la democracia como para rectificar sus mecanismos más excluyentes. Dentro del propio movimiento de mujeres, empezó a penetrar una mayor sensibilidad ante las cuestiones de la diferencia en su práctica interna y sus estrategias políticas.

No es extraño que fuera polémica la cuestión de hasta qué punto la diferencia debía ser un principio para hacer demandas, y hubo muchas cuestiones prácticas y políticas que siguieron sin resolverse. Estaban las que decían que la diferencia sexual y el cuerpo de la mujer tenía que ser la base para revolucionar completamente la manera en que se concebía la ley, los derechos y la política,[53] pero se trataba de puntos de vista minoritarios. En la mayoría de los casos fue evolucionando una perspectiva pragmática que permitió un cierto grado de consenso sobre una gama de cuestiones. Una de estas cuestiones fue la campaña para garantizar derechos grupales, en este caso en relación con las cuotas para aumentar la representación femenina en la legislatura. En los años ochenta, las mujeres constituían un promedio de sólo 6% de la cámara baja en América Latina, una cifra reforzada por las altas tasas de representación femenina en la Cuba y Nicaragua socialistas. La campaña para mejorar este aspecto consiguió algún apoyo de partidos y gobiernos y a fines de los noventa se aprobaron o redactaron leyes sobre los sistemas

[53] El trabajo de Carole Pateman (1988) tuvo su influencia en este punto. Una aplicación paralela de argumentos de la diferencia se puede encontrar en el surgimiento de movimientos etnoculturales en ese periodo.

de cuotas para las elecciones nacionales en más de una docena de países latinoamericanos, con un aumento correspondiente de la representación femenina.[54] Esta medida fue vista por los opositores como incongruente con los principios fundamentales de igualdad e imparcialidad y como una amenaza a las premisas universalistas de ciudadanía. No obstante, los defensores de la concesión de derechos de representación a grupos históricamente marginados del poder político la justificaron como un recurso destinado a garantizar, si bien con retraso, algo de la promesa igualitaria de la ciudadanía. Las cuotas fueron una medida que pretendía que la legislatura se volviera más representativa y, por ende, más democrática. Las cuotas fueron una medida que pretendía que la legislatura se volviera más representativa y, por ende, más democrática. Este respaldo al principio de la acción afirmativa se aplicó también a los derechos grupales de negros e indígenas, quienes también mejoraron algo en su representación política como resultado de cambios constitucionales y a través de leyes sobre cuotas en partes de América Latina en esa época.

No obstante, había dificultades con los supuestos sobre los que se fundamentaba la representación grupal y éstas surgían de la experiencia del propio movimiento de mujeres: cómo asegurar la representatividad que el sistema de cuotas daba por sentada. ¿Cómo iba a encontrar un "grupo de interés" como el de las mujeres, con una diversidad de necesidades y preferencias, una voz política ante la falta de acuerdo sobre cuestiones fundamentales de principio? Además, ¿cómo era posible asegurar que las propias representantes no actuaran simplemente como una élite particularista o de partido, imponiendo políticas a sus bases electorales? La cuestión de la representatividad siempre había preocupado a los movimientos de mujeres en América Latina como lo

[54] Datos de la Unión Interparlamentaria (1998) muestran que sólo el 11% de los puestos y escaños a nivel de gabinete en la legislatura nacional de los estados latinoamericanos están ocupados por mujeres. No obstante, las cuotas impulsaron la representación de las mujeres en el Congreso en Argentina de un 5% antes de las leyes a un 28% en 1998. Partidos con cuotas para mujeres son: en México, PRD (30%) y PRI (30%). En Chile, Partido Socialista (40%), Partido por la Democracia (20%) y Democracia Cristiana (20%); PUSC (40%) de Costa Rica; PT (30%) de Brasil; Acción Democrática de Venezuela (20%); FMLN (35%) de El Salvador; FSLN (30%) de Nicaragua; y el Partido Colorado (20%) y el Partido Revolucionario Febrerista (30%) de Paraguay (Htun 1999).

confirman las discusiones en los Encuentros regionales (realizados cada tres años), en los que a veces se hicieron acusaciones de que algunos grupos estaban tratando de establecer la primacía de una versión de la "voz de las mujeres" sobre otra.[55] Fueron más fundamentales los retos que planteaba el reconocimiento de que la idea de cuotas de representación se basaba en supuestos reductivos y esencialistas, que son los que están por debajo de muchas de las versiones de la política de la identidad. Se consideraba que la justificación para la representación por bloques descansaba en los frágiles cimientos del carácter irreductible y "no fijo" de la identidad (Laclau y Mouffe 1985). Pero como atestiguaban varios estudios, esa diversidad no impidió que fueran las mujeres legisladoras quienes con mayor probabilidad apoyaran leyes que trataban de cuestiones familiares y de derechos de las mujeres (Htun y Jones en prensa).

Aunque no se halló solución para ninguno de estos cuestionamientos, en los años ochenta y noventa los temas relativos a la diferencia sexual fueron impugnados diariamente en los ámbitos de la política social y la reforma jurídica. Aunque dentro del feminismo había un fuerte apoyo para que se reconociera la diferencia en la formulación de leyes y políticas sociales, había argumentos igualmente convincentes contra la codificación legal de esos supuestos esencialistas. Una oposición al esencialismo dentro de mucha de la teoría feminista indicaba que la meta lógica de la legislación feminista era favorecer la igualdad sobre la diferencia como principio guía de la reforma.[56] Pero en su práctica, los movimientos latinoamericanos de mujeres refutaban el marco convencional de la cuestión en términos de una alternativa, de igualdad

[55] Como argumenta Phillips (1993) el otro problema importante se refiere al principio de acuerdo con el cual se da reconocimiento a colectividades, el de la identidad. En el caso de las mujeres, sobre la base de *una* de sus identidades (mujeres, "negras", y así sucesivamente) se "congela" a las personas en esas identidades y se les impulsa a pensar en sus intereses en términos muy estrechos. Si la política de la identidad es la única base para la acción política, existe el peligro de que pueda servir para esencializar y deshistorizar la diferencia.

[56] Mouffe (1992) expresó este punto como sigue: "las limitaciones de la concepción moderna de la ciudadanía se han de remediar, no haciendo que la diferencia sexual sea políticamente relevante para su definición, sino construyendo una nueva concepción de ciudadanía en la que la diferencia sexual debe llegar a ser efectivamente no pertinente".

o diferencia.[37] Muchas activistas pensaban que era importante que se retuvieran ambos principios, igualdad y diferencia, pero también que se priorizaran. El compromiso con el principio general de universalidad muchas veces iba aunado al reconocimiento de que la desigualdad social exigía medidas que asumieran capacidades y derechos diferenciales. Esto era evidente en la práctica e interpretación de las leyes que reconocían la diferencia en asuntos de divorcio, violencia doméstica, disposiciones sobre el cuidado de los hijos y los derechos de las madres trabajadoras. En América Latina, la aprobación de leyes que discriminaban *a favor de* grupos en inferioridad de condiciones se consideraba desde hacía mucho necesaria para abordar el problema de la injusticia social (Jelin 1997). Esto halló expresión en el feminismo compensatorio de los años cuarenta y había fungido como el principio fundamental de otras medidas de reforma social. Aquí el principio de igualdad se combinaba con cuestiones de protección que a veces tenían resonancias de un paternalismo incómodo. Pero las activistas de los derechos y titularidades de las mujeres, enfrentadas a las realidades de formar alianzas para conseguir apoyo para la reforma, muchas veces adaptaron su estrategia discursiva para amoldarse a las circunstancias. En algunos casos se desplegó con éxito el esencialismo estratégico, como en los tempranos movimientos de la primera ola, para garantizar mayor igualdad en el resultado. Por ejemplo, en Venezuela, donde las pretensiones de derechos individuales de las mujeres eran consideradas "inaceptablemente feministas" por los opositores, las reformadoras movilizaron un discurso familiar para argumentar que apoyar la democracia en esta importante institución (la familia) era afirmar un valor social. La Ley laboral de Venezuela de 1990 consagró, por tanto, la "función social de la maternidad" como la "justificación fundamental para una legislación sensible al género en el lugar de trabajo".[58] Dejaba en claro que no se aceptaban diferencias que negaran los derechos iguales de las mujeres

[37] Phillips ha observado que el feminismo, desde su inicio, "ha contenido dentro de sí un doble ímpetu tanto hacia la igualdad *como* hacia la diferencia...". Phillips 1992: 10.

[58] Uno de los discursos presentados en el Congreso por las militantes comenzaba: "Observen los ciudadanos que no estamos hablando de mujeres. Estamos hablando sin sesgo sobre la Ley que protege a las familias." Friedman, en prensa.

con los hombres en el lugar de trabajo, sino sólo aquellas que las dejaban combinar el trabajo y la maternidad. La ciudadanía podía permitir por tanto que se respetaran los principios de igualdad y de diferencia aun cuando conservara un compromiso más amplio con la universalidad de principio. Así, en los años noventa, el feminismo, tanto en América Latina como en otras partes, fue más allá del encuadre de las demandas de las mujeres en términos de oposiciones simples entre igualdad o diferencia (Bock y James 1994) y pasó a explorar cómo podrían reconciliarse éstas dentro de un compromiso más amplio con la igualdad.[59]

Las cuestiones de diferencia también surgieron —con menos firmeza— en lo que se refiere a las demandas de reconocimiento de mujeres indígenas y negras dentro del movimiento más amplio de mujeres. Desde el primer Encuentro Feminista en 1981, se trató de hacer frente al racismo y a los patrones racistas de exclusión que caracterizaban no sólo a la sociedad más amplia, sino también en cierta medida al movimiento de mujeres de la región. La representación de esos grupos y comunidades era muy pequeña al principio y, en general, el feminismo tuvo muy poco impacto en ellos al principio. Como lo reconocían muchas miembras del movimiento de mujeres, ya antiguas en el activismo, las demandas de las minorías racializadas en los discursos de ciudadanía representaban una de las evoluciones más significativas de los años noventa, aunque el movimiento latinoamericano de mujeres en conjunto había sido lento en responder a ellas.

No obstante, sería erróneo caracterizar al movimiento latinoamericano de mujeres como constituido exclusivamente por mujeres blancas, de clase media y con educación. A partir de fines de los setenta y a lo largo de los ochenta, las mujeres de clases populares, incluidas mestizas, indígenas y negras, actuaron cada vez en mayor número en campañas por cuestiones de mujeres. Pero el idioma en que se expresó la política y la identidad en el primer periodo era el de clase y la "raza" y el color quedaban sumergidos. Esto cambió cuando disminuyó la política de clase y las cuestiones de cultura e identidad pasaron a un primer plano, sobre todo entre las poblaciones amerindias, en las que surgió una noción reconfigurada de lo que se quería decir con lo "indígena".

[59] Ruth Lister ha propuesto la idea de un "universalismo diferenciado" para captar esta idea. Lister 1997.

Las identificaciones políticas entre las minorías racializadas pasaron por cambios significativos durante esas décadas y ello está ilustrado de un modo impresionante en los testimonios autobiográficos de las dos figuras femeninas más celebradas desde el seno de comunidades étnicas: la esposa de un minero boliviano y activista, Domitila Chungara, y la luchadora guatemalteca por los derechos indígenas Rigoberta Menchú (Barrios de Chungara 1978; Menchú 1983). El primer testimonio manifestaba una clara identificación con una política de clase y con la subjetividad, mientras que en el segundo caso, escrito más de una década después, la etnicidad y la política de la identidad eran los principales referentes de la autora.[60] Esto refleja la trayectoria de la política radical latinoamericana, que se aceleró con la polémica celebración, en 1992, del quinto centenario del "descubrimiento" de las "Indias" por Colón y con las políticas de organizaciones internacionales de ayuda que alentaron la revitalización de la cultura indígena. Queda por ver si la política de la identidad étnica resultará efectiva en cuanto a conceder a las mujeres indígenas más voz política para formular sus propias demandas. Este tipo de política en América Latina ha sido muy diversa y ha ampliado el espectro político, con las correspondientes ganancias y pérdidas para las mujeres indígenas. Los peligros de subordinar los intereses de las mujeres a metas comunitarias que acentuaban la armonía social y subestimaban las desigualdades internas, eran preocupaciones bastante habituales, y como lo reconocieron las propias mujeres negras e indígenas, las afirmaciones de una identidad colectiva podían plantear problemas a los derechos de las mujeres en esas comunidades. Feministas negras e indígenas desplegaron discursos de ciudadanía para afirmar tanto su derecho a *ser* diferentes como su derecho a tratamiento igual en la ley y en la sociedad. Cuando se celebró la Conferencia de Beijing, estos temas no sólo llegaron a ocupar un lugar principal en las discusiones del movimiento de mujeres de la región, sino que llevaron a la redefinición del propio movimiento como multicultural y multiétnico (Álvarez 1998).

[60] También vale la pena señalar que la politización de Domitila ocurrió a través de la solidarización con la lucha de su marido por mejores salarios y condiciones, en la que, como ella sostiene, las mujeres tienen derecho a alguna recompensa por el trabajo no remunerado que hacen en la casa.

Por debajo de estas múltiples luchas por la ciudadanía, la cuestión para muchas feministas latinoamericanas al cierre del milenio era no sólo cómo reconciliar esas tensiones sobre la diferencia, sino también cómo desarrollar una política que pudiera promover un proyecto general de justicia social. Un proyecto de este tipo dependía de una relaboración radical del estado, haciendo de él un ente más responsable social y democráticamente, asegurando que a las organizaciones que expresaban demandas de justicia social y de igualdad se les garantizara canales institucionalizados para influir en la ley y en las políticas públicas. En este punto, el feminismo latinoamericano enfrentó los límites, retos y oportunidades que ofrece la democracia liberal en su intento de reformular las políticas de participación y de la propia ciudadanía. Esto, pues, nos devuelve a la cuestión de la práctica feminista y de su relación con la corporación política y sus agencias representativas, cuestión que llegó a dominar los debates feministas en los años noventa.

De los márgenes al centro vía la Internacional

El regreso al régimen civil en América Latina ofreció a los movimientos de mujeres una oportunidad favorable para presionar por la reforma legal y política, especialmente porque tuvo lugar en un momento en que las cuestiones de democracia y buen gobierno formaban parte del repertorio de instrumentos de política internacional. En los años ochenta y noventa, los gobiernos latinoamericanos afirmaron reiteradamente su compromiso con la democracia en reuniones internacionales y regionales de organismos como la Organización de Estados Americanos (OEA), donde firmaron acuerdos en los que prometían fortalecer la representación y las instituciones democráticas. Esto permitió que se incluyeran en la agenda de la reforma cuestiones de representación femenina, como ocurrió en el seno de la propia OEA cuando la Comisión de la Mujer buscó la aprobación, y la obtuvo, de una amplia gama de recomendaciones para mejorar la sensibilidad política hacia la igualdad de género. La promoción y la defensa eficaces de las cuestiones de género estuvieron impulsadas también en buena medida por la presencia del cada vez más numeroso movimiento de mujeres en la región. Los actos y reuniones preparatorias a los que dio lugar el Decenio de las Mujeres de Naciones Unidas (1976-1985) y los encuentros regionales del movimiento de mujeres, el primero de los cuales se realizó en Colombia en 1981,

confirieron a las cuestiones de género un perfil público y estimularon el debate continental sobre las políticas.

De este modo, en parte por la influencia de un movimiento de mujeres internacional cada vez más numeroso,[61] en parte debido a la mayor confianza en sí mismos y a los esfuerzos concertados de algunos movimientos nacionales de mujeres, y en parte como resultado de un esfuerzo por cumplir con la presión internacional y presentar un rostro moderno al mundo, los gobiernos postautoritarios reconocieron a las mujeres como una base electoral que exigía mayor representación dentro del proceso de gobierno y de las políticas. Los gobiernos latinoamericanos en bloque aceptaron las propuestas para promover la equidad de género, resultado del Decenio de las Mujeres de Naciones Unidas (1976-1985) y contenidas en el documento *Forward Looking Strategies*. Los discursos de los políticos fueron absorbiendo cada vez más las cuestiones de género, prometían reformas en sus campañas electorales y, cuando eran elegidos, eran presionados para hacerlas realidad. En Argentina, por ejemplo, Raúl Alfonsín apoyó la liberalización del divorcio y la reforma de la patria potestad en su campaña electoral de 1983; el gobierno de Alán García en Perú se refirió explícitamente a la promoción de los intereses de las mujeres en su Plan Nacional de Desarrollo de 1986-1990; todos los que contendieron en las primeras elecciones posteriores a la dictadura en Uruguay y en Chile en 1989 incluyeron en sus campañas una referencia específica a cuestiones de género y suscribieron la necesidad de una presencia de las mujeres en las instituciones políticas del país. Si durante la mayor parte del siglo se había excluido a las mujeres del poder, ahora parecía que al poder le interesaban las mujeres.

No obstante, como ya dijimos, la cuestión de si tratar o no con el estado y cómo, tenía una resonancia especial en América Latina. El retorno de gobiernos democráticos y la reactivación de los partidos políticos exigían que los movimientos feministas hicieran una revaluación y se reposicionaran, no sólo en relación con las instituciones políticas, sino también con las ONG y las agencias internacionales de desarrollo.

[61] A la primera Conferencia de Mujeres del Decenio de Naciones Unidas en 1975 asistieron 6 000 mujeres; esta cifra ascendió a 8 000 en Copenhague en 1980, a 15 000 en Nairobi en 1985, y a más de 30 000 en Beijing en 1995. En el Foro de ONG de esta última conferencia hubo 1 800 participantes de América Latina.

Con respecto a trabajar dentro o contra el estado, esta cuestión era uno de los nudos claves del feminismo, como Julieta Kirkwood lo calificó una década antes. El tema siguió siendo polémico[62] durante los noventa, como era evidente por los debates que dividieron a los movimientos nacionales y a los Encuentros regionales, en ninguno más amargamente que en el de Chile en 1996, donde representantes del movimiento se dividieron en tres maneras de abordar el tema de cómo tratar con el estado: a favor de la integración a través del activismo de partido político, autonomía total y colaboración condicional desde una base independiente.

Las feministas latinoamericanas tendían a ser escépticas sobre la capacidad de los estados para alterar sus procedimientos, culturas y concepción masculinista de la organización política de manera que se pudieran acomodar los intereses de las mujeres dentro de su marco de referencia. La evidencia mostró que las reglas del juego político estaban sobrecargadas en contra de la influencia de las mujeres en la política y de su participación en el gobierno (Goetz 1997). Concentraciones cada vez mayores de poder institucional y la resistencia de muchos gobiernos a poner en práctica una auténtica reforma democrática eran en sí obstáculos monumentales a la cooperación y daban pie a una visión del estado como impermeable y con intereses muy diferentes a los de los ciudadanos y las ciudadanas. Además, dentro de la izquierda del movimiento de mujeres, las perspectivas teóricas sobre el estado combinaban elementos de marxismo con análisis feministas que lo caracterizaban como un lugar incorregible de poder patriarcal.

Estas opiniones negativas sobre el trabajo dentro de las estructuras del estado habían hecho que muchas organizaciones de mujeres dieran la bienvenida al papel cada vez mayor de las ONG en las áreas de seguridad social, desarrollo y derechos de las mujeres. Algunas argumentaban que el espacio adecuado para la revitalización de la política era dentro de la sociedad civil en vez de dentro de los ámbitos institucionales convencionales de los estados y los partidos. Estas organizaciones consideraban que el apoyo a proyectos destinados a "empoderar" a las mujeres a través de la toma de conciencia, la educación y la capacitación rendía beneficios directos e inmediatos, a diferencia de las ganan-

[62] Véase, por ejemplo, León 1994.

cias más remotas y a veces meramente formales asociadas con la política convencional.[63]

Esta perspectiva convergía con otras posiciones dentro del movimiento. Un entusiasmo por el trabajo en proyectos pequeños o dentro de movimientos sociales justificaba el desarrollo de una esfera aparte de política femenina que correspondería con "la política de las mujeres" a la vez que le daría expresión. Este argumento, analizado con anterioridad, estaba basado, sin embargo, en suposiciones que con frecuencia habían actuado para mantener a las mujeres fuera de la política en general. Partía del supuesto de que como las virtudes de las mujeres y, por ende, la política, eran diferentes a las de los hombres, el trabajo de las mujeres en política tenía que ser dentro de un "espacio de mujeres", es decir, dentro de una comunidad de mujeres que preferiblemente no estuviera sujeta a formas "masculinas" de autoridad, o sea, aparte de los ámbitos institucionales formales. Esta visión de una política femenina implicaba que las mujeres debían estar activas en el mundo afectivo del activismo de base popular que evitaba el mundo masculino frío y racional de la política, la ley y las instituciones. Pero aparte del esencialismo de esos puntos de vista, los peligros de abstenerse de ese mundo masculino eran los que las mujeres habían sufrido desde hacía mucho en lo que equivalía a una división política del trabajo en la que los hombres controlaban el poder real. Argumentar en favor de esta perpetuación y legitimación era en cierta manera contraproducente.

La proliferación de actividades de las ONG a partir de los años ochenta, así como su resultado, la concentración en pequeños proyectos y comunidades locales, reflejaba y en algunos casos profundizaba, la pluralización y la fragmentación del movimiento de mujeres. Mientras que algunas recibieron esto como un signo de una diversidad sana, para otras ponía de relieve un fracaso general por no haber podido llegar a ninguna respuesta coordinada ante las políticas.[64] A un nivel más

[63] Entrevista con Ana Criquillón, Managua, 1998.

[64] Anderson describe los problemas asociados con la falta de conexión de las ONG con los gobiernos o su falta de influencia en ellos, algo que debilitaba su efectividad general. Esta autora señala: "como burbujas autoencerradas de cambio, muchos proyectos estallaron rápidamente", en Nijeholt *et al.* 1998:84.

general, la cartografía del binario público-privado y su transformación en las esferas hombre-mujer de la política (estado/barrio) continuó una separación estéril de los dos ámbitos e impidió formas necesarias de diálogo y de vinculación estratégica entre ambos.

Pero a fines de los ochenta, muchas activistas feministas en toda América Latina consideraban que habían sido capaces de trascender algunas de las falsas polaridades que hasta entonces habían configurado el pensamiento sobre la política. En este aspecto, había sido crucial la experiencia de Brasil, donde el movimiento de mujeres había logrado una sinergia productiva con las agencias estatales, trabajando en colaboración y tensión creativa con ellas y con partidos políticos nuevos o revitalizados. Desde 1983, un Consejo Estatal sobre la Condición de las Mujeres activo y lleno de energía debatía la política sobre mujeres a nivel nacional y dos años después, la creación de un Consejo Nacional de Derechos de las Mujeres combinaba el apoyo presidencial con la autonomía. Este organismo impulsó una amplia gama de estrategias de reforma que abarcaban salud, educación y derechos de las mujeres (Álvarez 1990).

En parte como una consecuencia de esta experiencia positiva y de otras en diferentes lugares, en los años noventa hubo un giro en dirección a tomar más seriamente al estado como un espacio de intervención feminista y esto, a su vez, llevó a un fortalecimiento de tres evoluciones vinculadas entre sí en la estrategia de los movimientos latinoamericanos de mujeres. Primero, se hizo un esfuerzo por aumentar la representación femenina en las diversas instituciones del estado a través de medidas como leyes de cuotas y unidades de políticas de mujeres. En segundo lugar, se hicieron esfuerzos para formar coaliciones amplias, bancadas femeninas, y redes que atravesaban diferentes sectores, incluidos activistas, ONG, funcionarios estatales, profesionales legales y de la educación, y mujeres en partidos políticos.[65] Este tipo de coaliciones podía ser eficaz para garantizar reformas políticas. La aprobación, en los Congresos, de leyes de violencia doméstica y de cuotas en Argentina, Chile, República Dominicana, México y Perú —entre otros países— fue resultado de esa cooperación de partidos y de sectores. En tercer lugar, las ONG feministas hicieron esfuerzos en la práctica para

[65] Vargas y Wieringa se refieren a esta formación de alianzas como al "triángulo de empoderamiento", en Nijeholt *et al.* 1998.

combinar el principio de la autonomía organizativa con un mayor grado de colaboración con el estado y sus agencias con el fin de asegurar la reforma de ciertos temas. Las asociaciones que presionaron por la reforma legal, por ejemplo, no sólo trabajaron por el cambio a nivel de base, sino que cabildearon por el cambio legal y hasta ayudaron a redactar y popularizar las nuevas leyes.[66] Estas transformaciones eran novedosas en el contexto del movimiento latinoamericano de mujeres y significaban dos giros conceptuales: el abandono de una concepción monolítica del estado en favor de una perspectiva pragmática que lo consideraba más permeable; y un abandono de un punto de vista negativo y unitario del liberalismo democrático en favor del reconocimiento de su potencial de reforma y sus diferentes modalidades políticas.[67]

El proceso dirigido a lograr una mayor representación femenina en las agencias estatales reunió fuerzas en el transcurso de los años noventa, impulsado de nuevo hasta cierto punto por evoluciones internacionales e interregionales más amplias. El conjunto de conferencias de Naciones Unidas que tuvieron lugar durante la década galvanizaron tanto a los movimientos de mujeres como a los gobiernos y brindaron un contexto dentro del cual tuvo lugar la discusión y la formación de redes regionales: la Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo en 1992 en Río de Janeiro, la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en 1993 en Viena, la Conferencia sobre la Población y el Desarrollo de 1994 en El Cairo, la Cumbre Mundial para el Desarrollo Social en 1995 en Copenhague y la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer en 1995 en Beijing, todas contribuyeron a este proceso (Vargas 1998). Reuniones regionales intergubernamentales como las de la Cumbre de las Américas o de CEPAL también fueron momentos clave en el proceso de cabildeo, brindando a los movimientos de mujeres una oportunidad de obtener reconocimiento gubernamental y apoyo para sus actividades y programas así como para hacer frente a los intentos de fuerzas hostiles de apoderarse del control de la agenda política.[68] Por tanto, el contexto

[66] Véase Macauley 2000.

[67] Como Harrington (1992) ha sostenido, la crítica feminista del liberalismo ha hipostasiado una versión del liberalismo —el contractual— a costa de un compromiso con otras formas como son el liberalismo social o del bienestar.

[68] La reunión de Mar del Plata (CEPAL) en 1994 fue testigo de una confrontación entre posiciones conservadoras apoyadas por la iglesia y camarillas feministas.

internacional contribuyó a alimentar y conferir orientación al nuevo contexto de oportunidades para los movimientos de mujeres de la región, estimulando el interés público y contribuyendo a cambiar actitudes públicas.

Las feministas latinoamericanas distaban mucho de compartir la experiencia de las que trabajaban dentro de la socialdemocracia escandinava o en la Unión Europea, que podían hablar de "feminizar el estado", colocando a mujeres en cargos de influencia y mediante el apoyo de partidos a políticas favorables para las mujeres. Pero se dio en los años noventa y en una serie de países, una apertura mayor a los intentos de ampliar la agenda del "buen gobierno" para incluir los derechos y los derechos y los intereses de las mujeres. Un índice de este compromiso cada vez mayor fue el fortalecimiento de las comisiones de mujeres, algunas de las cuales adquirieron apoyo presidencial.[69] A fines de los noventa, no había ningún país latinoamericano sin una instancia política para mujeres y en muchas de ellas trabajaban antiguas activistas del movimiento. A la vez, la redemocratización estuvo acompañada de demandas de una revitalización de la política institucional, mientras que el agotamiento del extremismo neoliberal de la "década perdida" provocó una reflexión sobre la relación entre el estado y la economía, con el correspondiente hincapié en una mayor devolución de los poderes a agencias gubernamentales locales y regionales y a la sociedad civil.[70] Esto tuvo por resultado una considerable presencia femenina en las instituciones a nivel local de algunos países. Las actitudes públicas hacia las demandas feministas también habían pasado por un cambio

[69] El gobierno de Eduardo Frei (1994) incluyó la igualdad de oportunidades en su plataforma política, en tanto que el Perú de Fujimori dio un paso sin precedentes entre los presidentes latinoamericanos al asistir a la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing y Huairou en 1995.

[70] Esto se llegó a considerar aún más esencial dada la necesidad urgente de abordar las consecuencias sociales y de género de las políticas económicas. El análisis de género de la política macroeconómica fue introduciéndose gradualmente en el proceso de las políticas, generando una conciencia de las consecuencias sociales de las prioridades públicas. La Conferencia de Beijing en 1995 dio voz a la necesidad de situar la esfera de la reproducción dentro del proceso de planificación, no sólo para reconocer el trabajo invisible de las *mujeres*, sino para identificar necesidades sociales en términos más generales. Cuestiones como la de la feminización de la pobreza también plantearon temas importantes de política que exigen un debate y una resolución urgentes.

fenomenal en este periodo. Las encuestas realizadas en una serie de países mostraban que la mayoría de las personas entrevistadas consideraba favorablemente la incorporación de las mujeres al gobierno, y una minoría nada deleznable consideraba que las mujeres eran preferibles a los hombres como políticas ya que eran más honestas y trabajaban mucho.[71]

Otro aspecto del proceso de reforma en el que los movimientos de mujeres contribuyeron fue el del derecho y el sistema legal. También esto recibió apoyo de la actividad internacional en derechos humanos, que ayudó a estimular la acción para reformas legislativas y en el sistema judicial en algunos países. En el periodo previo a la conferencia de Viena de 1993 y en el que le siguió, el propio movimiento de mujeres intensificó su compromiso con cuestiones de derechos y ciudadanía. La Declaración de Viena reconoció que los derechos de las mujeres eran inalienables, parte integral e indisoluble de los derechos humanos universales y llamó a los gobiernos a que aseguraran la igualdad sexual ante la ley. En América Latina, los derechos humanos habían sido parte integral de la lucha contra el terrorismo de estado de regímenes militares, especialmente en el Cono Sur y en América Central. En esta última, las cuestiones de ciudadanía estaban relacionadas directamente con discursos de derechos humanos.[72] Las mujeres habían estado involucradas de manera crucial en las campañas por la paz y el fin de la violencia civil, y a veces obtuvieron una importante atención internacional, como sucedió con las Madres de los Desaparecidos en Argentina o las Viudas en Guatemala, representadas en CONAVIGUA.[73]

Desde mediados de la década de los ochenta, los grupos de mujeres empezaron a utilizar cada vez más el lenguaje de los derechos humanos y la ciudadanía para pedir reformas legales y acciones estatales sobre cuestiones apremiantes como la de los altos índices de violencia contra

[71] Una encuesta sobre actitudes latinoamericanas hacia los papeles de género y la participación de las mujeres en la política institucional estaba en proceso en Perú en 1999; se anunciaron resultados provisionales en una conferencia celebrada en Lima en noviembre de ese año (*Hombres y mujeres en el siglo XXI*). Véase también Blondet, 1999 sobre el cambio de actitudes en Perú respecto a dichas cuestiones.

[72] Véase el relato de ese proceso en Guatemala y en México, Blackblock y Macdonald (1998), que deduce diferencias interesantes entre las apropiaciones mexicana y guatemalteca de los discursos de los derechos.

[73] La Coordinadora Nacional de las Viudas Guatemaltecas

las mujeres en la región.[74] Esto es lo que, de hecho, inspiró lo que tal vez fue una de las campañas más populares y efectivas que hayan promovido los movimientos latinoamericanos de mujeres. En términos de teoría de la ciudadanía, esa campaña hizo frente a la separación público-privado, crucial para el liberalismo clásico, e insistió en que la familia no quedaba fuera de la esfera de la justicia. Las feministas de las ONG que trabajaban con el sector popular se unieron a organizaciones que realizaban actividades de cabildeo dirigidas al estado, y pudieron colaborar productivamente en esas cuestiones asegurando apoyo para refugios y puestos de policía así como cambios en las leyes. En los años ochenta, las mujeres brasileñas habían iniciado el proceso organizando consejos de mujeres a nivel estatal y nacional para asesorar en legislación relativa a las mujeres y promovieron el desarrollo de recintos de policía en los que se tratara específicamente la violencia contra las mujeres. Como resultado de esas campañas, la nueva Constitución brasileña de 1988 es una de las pocas en el mundo que declara un interés estatal en la reducción de la violencia doméstica, una cláusula que no estaría ahí si no hubiera sido por las acciones concertadas del movimiento brasileño de mujeres. Seis años después, en 1994, la Organización de Estados Americanos aprobó la Convención de Naciones Unidas para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer (Convención de Belem do Pará) y como resultado del trabajo de redes locales y transregionales (las Redes Contra la Violencia), a fines de la década, diez países latinoamericanos habían aprobado nueva legislación sobre violencia doméstica.[75]

Mientras tanto, otras cuestiones, que muchos movimientos de mujeres habían considerado hasta entonces demasiado espinosas, como el aborto, la falta de anticoncepción efectiva y la cuestión de la esterilización forzosa, empezaron a aparecer o reaparecer dentro de las demandas feministas y fueron impulsadas desde el ámbito internacional, esta vez con la Conferencia sobre Población y Desarrollo en 1994, así como

[74] Encuestas llevadas a cabo en una serie de países latinoamericanos en los años noventa mostraban que en México, Chile, Costa Rica y Ecuador, cerca del 60% de las mujeres habían sufrido violencia física de manos de un hombre próximo (Htun, 1999).

[75] En 1998, quince países latinoamericanos contaban con instancias de *Ombudsman* de derechos humanos y en seis de ellos había un organismo especial encargado de las cuestiones de mujeres (Htun 1998).

con el apoyo activo de Redes de Salud. En términos más amplios, los movimientos de mujeres de la región también argumentaban para que los derechos humanos incluyeran derechos sociales y en algunos países consiguieron cambios en las leyes laborales y agrarias promoviendo mayor igualdad sexual en sus disposiciones. Un cambio paralelo tuvo lugar en el campo del desarrollo, donde el lenguaje de necesidades-satisfacción dio paso a un mayor hincapié en los derechos, la ciudadanía y el empoderamiento.[76]

En suma, a partir de mediados de la década de los ochenta, los intereses de las mujeres adquirieron mayor representación en los países de la región tanto a nivel local como nacional, así como dentro de organismos supranacionales sobre la base de la equidad y la justicia social. Estos intereses se promocionaron mediante argumentos efectivos y la defensa de los mismos. Como resultado de una estrategia activa regional e internacional, y de oportunidades de cabildeo y negociación conseguidas por los procesos democráticos (especialmente elecciones, que eran momentos importantes para presentar demandas y construir alianzas), las mujeres obtuvieron ganancias en representación,[77] en derechos y en términos de políticas. La efectividad de esas representaciones, no obstante, dependía de algo más que asegurar "espacios de mujeres" dentro del ámbito político. Dependía en buena medida de un clima político favorable y de la naturaleza del estado y el gobierno, contingencias que seguían siendo críticamente importantes para determinar el éxito continuo de las reivindicaciones sobre recursos y cambios políticos planteadas por el movimiento de mujeres al estado.

Las ganancias que se obtuvieron en este proceso, por muy impresionantes que fueran, no eran ni seguras ni necesariamente iban a acrecentarse. Habían sido resultado con mucha frecuencia del incansable cabildeo y organización de un número muy pequeño de activistas

[76] Este tema se examina en Molyneux y Lazar, 1999.

[77] En los años noventa, la representación de las mujeres en las Cámaras de Diputados era como sigue: (% de mujeres): Argentina 27.6%, 1997; Brasil, 6.6%, 1994; Chile, 10.8%, 1997; Colombia, 11%, 1994; Costa Rica, 19.3%, 1998; Cuba, 27.6%, 1998; República Dominicana, 11.7%, 1994; Ecuador, 5.2%, 1994; El Salvador, 16.7%, 1997; México, 17.4%, 1997; Perú, 10.8%, 1995; Uruguay, 7.1%, 1994. Promedio para todos los países latinoamericanos: 12%. La representación femenina en los Senados era menor, con una media de 7.6%. Datos compilados de fuentes de la Unión Interparlamentaria, citado por Craske 1999.

consagradas. Aunque las cuestiones de género se habían vuelto parte del "sentido común" de la época y aunque los gobiernos hayan estado dispuesto a conceder algunos cambios formales en el estatuto jurídico-político de las mujeres, la representación de las mujeres en el estado aún se caracterizaba por una institucionalización inadecuada. Además, la simpatía que los gobiernos expresaban por las cuestiones de mujeres y la dirección de las políticas dependían de manera crucial del partido en el poder, de su propia ideología política y, por ende, de la apertura a las cuestiones de equidad de género. Los beneficios logrados con una administración podían retroceder fácilmente con un cambio en el gobierno o de presidente. Por último, como lo demostraba el caso brasileño, la asignación de espacio institucional no era por sí sola condición suficiente para un cambio significativo; las representantes de las mujeres eran más efectivas cuando la capacidad para impulsar activamente que sus demandas se mantuvieran en la agenda política estaba orgánicamente vinculada a las fuerzas pluralizadas dentro de la sociedad civil.

Al reflexionar sobre los obstáculos que se interponían en el camino de las mujeres —junto con otros sectores marginados— hacia el cumplimiento de la promesa incluyente de la ciudadanía, las y los analistas volvieron a seis problemas persistentes: la falta de una cultura política y de un programa sustentado que pudiera alimentar y promover el espíritu democrático e igualitario de las demandas feministas, informar a las ciudadanas de sus derechos y alentarlas a perseguirlos; la falta correspondiente de atención a la necesidad de democratizar las instituciones del estado y de los partidos volviéndolos más democráticos internamente, "abiertos a las mujeres", transparentes y responsables ante sus bases electorales; la falta de una masa crítica de mujeres en puestos de autoridad que pudiera dar apoyo y hacer realidad esos cambios; una resistencia persistente, tanto burocrática como personal, a la plena integración de las mujeres a los ámbitos del poder público como "sujetos de las políticas públicas";[78] la tendencia de algunos gobiernos a imponer su propia agenda a las instancias de políticas de mujeres, y el riesgo de que esas instancias perdieran contacto con el

[78] Esta es una formulación de Goetz, véase Goetz 1997: 1.

movimiento en su conjunto. En otras palabras, sin una consolidación más amplia de la democracia significativa, las campañas por los derechos de las mujeres estaban en peligro de perder fuerza y dirección.

Conclusiones

Este ensayo ha empezado con el análisis de la variabilidad regional y política de los significados conferidos a la ciudadanía y de las demandas de las mujeres para que se las incluyera en ella. En América Latina, como en Europa y América del Norte, el feminismo de la primera ola desafió el doble estándar del liberalismo temprano que prometía la igualdad preservando las prerrogativas masculinas. A las mujeres se las mantuvo fuera del poder político durante gran parte del siglo, pero no se les podían negar para siempre los derechos formales de ciudadanía, aun cuando los adquirieran lentamente y en términos que diferían de los de los hombres. Aunque ellas impugnaron los supuestos sobre los que se basaba su exclusión, también reclamaron sus derechos en términos que respetaran la diferencia, argumentando a favor del reconocimiento del valor del trabajo de las mujeres por la sociedad en los ámbitos público y privado. Desde los primeros movimientos se cuestionaron las ideas predominantes de ciudadanía para que se valorara la diferencia en vez de ignorarla o denigrarla y conseguir que el trabajo y la responsabilidad en la esfera doméstica se reconocieran. Esta demanda se realizó parcialmente en el transcurso del siglo a medida que las mujeres conquistaron derechos sociales y alguna representación política, pero su potencial radical e igualitario pocas veces se realizó, o cuando sí lo hizo, se subvirtió con demasiada frecuencia en la práctica.

Las intervenciones que los movimientos latinoamericanos de mujeres fueron capaces de hacer y los recursos estratégicos tanto simbólicos como políticos que tuvieron a su disposición en cualquier momento dado, estuvieron regidos por las vicisitudes de la historia política del continente. La consiguiente recontextualización de los términos y del lenguaje de las reivindicaciones de ciudadanía a lo largo de un siglo de diferentes formas estatales no sólo ilustra una cierta inestabilidad en algunos referentes de la ciudadanía, sino también lo desestabilizadora que ha sido a su vez la asimilación de las demandas de las mujeres para algunos de los principios abstractos que la ciudadanía encarna. El caso más evidente, el compromiso crucial con la ciudadanía desde el punto

de vista de los que están excluidos de ella, obligó a incorporar la diferencia a la agenda política y de las políticas, pero de maneras que nunca resolvieron del todo la tensión entre concepciones abstractas y concretas. La situación sigue siendo la misma a pesar de que las campañas feministas por la justicia y los derechos han dado muestras de una creatividad notable en la reconciliación de los principios de igualdad con concepciones tradicionales de la diferencia basadas en los roles sociales de género.[79]

Como se ha analizado en la segunda parte de este ensayo, la diferencia definía el significado mismo de la "política de las mujeres" para muchas activistas latinoamericanas. Algunos presupuestos sobre los atributos especiales de las mujeres fundamentaban las estrategias y prioridades de una política de la identidad que daba impulso a formas novedosas y vitales de participación de las mujeres en la esfera pública. No obstante, en esos presupuestos primordiales había algunos riesgos. Al aceptar como naturales las divisiones determinadas por el género en las prácticas sociales y políticas, no podía haber un desafío real a las desigualdades en las que se basaban. Era necesario abordar la manera de lograr un equilibrio adecuado y equitativo entre las esferas del desempeño "femenino" y "masculino", entre cuidados y trabajo remunerado, y entre política local y nacional. Este tipo de equilibrio implica el desmantelamiento de las estructuras de desigualdad: no implica el fin de las distinciones entre hombres y mujeres, sino el fin de los efectos sociales desiguales que se legitiman en función de esa diferencia.

En las condiciones de la democracia liberal que prevalece hoy en América Latina, los programas para un cambio social equitativo dependen de una política de compromiso con las políticas públicas. Esto era imposible o impensable bajo regímenes militares, en los que los movimientos de mujeres dirigían sus energías a la sociedad civil. No obstante, a medida que cambiaron las condiciones políticas, permanecer fuera del estado implicaba ciertos costos y conllevaba ciertos riesgos. Los movimientos de mujeres se preocuparon cada vez más por el hecho de ser instrumentalizadas a través de las fuerzas del neoliberalismo;

[79] En este contexto, "basadas en los *roles*" es preferible a "basadas en la identidad" porque indica la materialidad social y las identificaciones concomitantes de la división sexual del trabajo.

el comunitarismo, que a veces era considerado un bastión contra sus efectos corrosivos, se basaba en la aceptación y el reforzamiento de un género normativo desigualitario. Aunque este tipo de riesgos se podían compensar mediante un compromiso con una política de género transformadora dentro de los proyectos locales, para que se escuchara una voz feminista en los ámbitos de las políticas públicas se requería un compromiso con el estado. Esto se fue convirtiendo en el centro de una parte de las energías de los movimientos de mujeres en el periodo de redemocratización y tuvo por resultado, como hemos visto, algunos cambios importantes en leyes, políticas y representación.

El caso latinoamericano demuestra que la vitalidad y el éxito del movimiento de mujeres en el periodo postautoritario han dependido de una interacción creativa entre la sociedad civil y el estado: un movimiento no sólo *desde* los márgenes hacia el centro de la política, sino también *entre* los márgenes y el centro. Pero en ese periodo también había tenido lugar un compromiso cada vez mayor con instituciones en los ámbitos internacional y panlatinoamericano. El primero, en la modalidad de agencias humanitarias de desarrollo, demostró ser un recurso particularmente vital para los movimientos de mujeres y brindó muchos de los instrumentos legales y gran parte del financiamiento que fortaleció sus diversas demandas. Hasta qué punto esto indica, como lo han sostenido algunos analistas, que la ciudadanía no puede pensarse sólo en relación con el estado-nación, es una cuestión que se ha de considerar a la luz de la experiencia latinoamericana (Held *et al.* 1999; Yuval Davis 1999). No obstante, aun cuando esos ámbitos globalizados han adquirido un papel importante en la política y las políticas, es el estado-nación el que rige, legisla y ejecuta las políticas. En cuestiones de políticas, legalidad y justicia social, el estado-nación sigue siendo un lugar crítico de intervención.

Las y los ciudadanos latinoamericanos, con un estado de derecho restaurado, han adquirido una vez más "el derecho a tener derechos", precondición en sí para el logro de otros derechos ciudadanos. Los esfuerzos que se han hecho en las últimas décadas para impugnar los términos de los derechos de ciudadanía de las mujeres han fructificado hasta ahora en cambios significativos en los terrenos legal y político. Pero aunque se ha tenido que luchar por ellos y aunque carezcan de una seguridad plena, la democracia liberal muchas veces ha estado más dispuesta a conceder igualdad ante la ley y derechos políticos que derechos económicos y sociales. La realidad paradójica de las transiciones

postautoritarias que los movimientos de mujeres tuvieron que enfrentar al final del milenio consistía en mayores oportunidades para la participación en el ámbito político formal, pero en un contexto de reforma estructural y de desigualdad social cada vez más profunda. El viraje internacional del estado social al estado contraído del neoliberalismo produjo un contexto en el que tuvo lugar una disminución importante de derechos sociales, condición para la plena realización de la igualdad política. La ciudadanía consagra ideas de libertad política, imparcialidad e igualdad ante la ley, pero como muchos teóricos liberales lo han reconocido, esos ideales estaban amenazados en un sistema basado en grandes desigualdades de riqueza e ingreso. La tensión entre los principios de mercado y las reivindicaciones de la ciudadanía sólo se podía reducir mediante intervenciones políticas deliberadas para asegurar la igualdad social, algo a lo que T. H. Marshall (1950) se refirió como la subordinación del mercado a la justicia social. Si los movimientos latinoamericanos de mujeres quieren hacer realidad todo el potencial de los derechos conferidos por la ciudadanía, un punto de partida útil podría ser una lectura de género de esta apreciación fundamental.

Bibliografía

Alexander, S., 1995, *Becoming a Woman*, New York University Press.

Álvarez, Sonia, 1990, *Engendering Democracy in Brazil*, Princeton University Press, New Jersey.

Álvarez, Sonia, 1998, "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990's and Challenges for the New Millenium", en Álvarez *et al.* (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder.

Arendt, H., 1977, "What is Freedom?", en *Between Past and Future*, Penguin, Harmondsworth.

Bareiro, L. y C. Soto, (eds.), 1977, *Ciudadanas: Una memoria inconstante*, Centro de Documentación y Estudios, CDE Editorial, Nueva Sociedad, Caracas.

Barrig, Maruja, 1998, "Female Leadership, Violence and Citizenship in Peru", en J. Jaquette y S. L. Wolchick (eds.), *Women and Democracy: Latin America and Central and Eastern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Besse, S. K., 1996, *Restructuring Patriarchy: The Modernization of Gender Inequality in Brazil,1914-1940*, University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres.

Blacklock, Cathy y Jane Jenson, 1998, "Citizenship: Latin American Perspectives", *Social Politics*, verano, pp. 127-131.

Blondet, Cecilia, 1995, "Out of the Kitchens and onto the Streets: Women's Activism in Peru", en A. Basu (ed.), *The Challenge of Local Feminisms*, Westview Press, Boulder.

Blondet, Cecilia, 1999, *Percepción ciudadana sobre la participación política de la mujer*, Instituto de Estudios Peruanos, núm. 98.

Boff, L., 1984, *The Maternal Face of God*, Collins, Londres.

Brasileiro, Ana María (ed.), 1996, *Building Democracy with Women*, UNIFEM/PNUD, Nueva York.

Campbell, Beatrix, 1995, "Old Fogeys and Angry Young Men: A Critique of Communitarianism", *Soundings*, núm. 1, pp. 47-64.

CIDEM/REPEM (ed.), 1996, *Memoria: Foro género y ciudadanía*, CIDEM, La Paz.

Connell, R. W., 1987, *Gender and Power*, Polity Press y Blackwell, Cambridge y Oxford.

Craske, Nikki, 1999, *Women and Politics in Latin America*, Polity, Cambridge.

Craske, Nikki y Maxine Molyneux (eds.), *Gender Democracy and Rights in Post-Authoritarian Latin America*, Macmillan (próxima aparición 2001).

Diamond I. y N. Hartsock, 1981, "Beyond Interests in Politics: A Comment on Virginia Sapiro's 'When are Interests Interesting'", *American Political Science Review*, vol. 75, núm. 3, otoño, pp. 717-723.

Dietz, Mary, 1985, "Citizenship with a Feminist Face", *Political Theory*, vol. 13, núm. 1, febrero, pp. 19-385.

Dietz, Mary, 1987, "Context is All: Feminism and Theories of Citizenship", *Daedelus*, vol. 116, núm. 4, pp. 1-24.

Elshtain, J. B., 1983, "Antigone's Daughters", en I. Diamond (ed.), *Families, Politics and Public Policy*, Longman.

Elshtain, J. B., 1981, *Public Man, Private Woman*, Princeton, University Press, Princeton.

Evans, Peter (ed.), 1997, *State-Society Sinergy*, Research Series, núm. 94, University of California en Berkeley.

Feijóo, María del Carmen, 1982, *Las feministas*, Centro Editorial de América Latina, Buenos Aires.

Feijóo, María del Carmen, 1998, "Democratic Participation and Women in Argentina", en J. Jaquette y S. L. Wolchick (eds.), *Women and Democracy: Latin America and Central and Eastern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Ferreira, Carlos Vaz, 1945, *Sobre feminismo*, Editorial Losada, Buenos Aires.

Fisher, Jo, 1993, *Out of the Shadows: Women, Resistance and Politics in South America*, Latin American Bureau, Londres.

Fisher, Jo, 2000, "Gender and the State in Argentina: The Case of the Sindicato Amas de Casa", en M. Molyneux y E. Dore (eds.), *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, Duke University Press, Durham.

FLACSO, 1995, *Mujeres latinoamericanas en cifras*, tomo comparativo, Instituto de la Mujer-España/FLACSO-Santiago de Chile.

Foweraker, Joe, 1997, *Citizenship Rights and Social Movements: A Comparative and Statistical Analysis*, Oxford University Press, Oxford.

Franco, Jean, 1989, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*, Columbia University Press, Nueva York.

Frazer, E. y Nicola Lacey, 1993, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Harvester Wheatsheaf, Nueva York y Londres.

Friedman, E. (en prensa, 2001), "Getting Rights for those without Representation: The Success of Conjunctural Coalition-Building in Venezuela" en N. Craske y M. Molyneux (eds.), *Gender and Justice in Latin America*, Macmillan, Basingstoke.

Fukuyama, Francis, 1999, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order, Free Press*, Nueva York.

Galer, Nora, Patricia Ruiz Bravo y V. Guzmán, 1990, *Mujer en el desarrollo. Balance y propuestas*, Flora Tristán, Lima.

Gaspar Pereira, H, 1996, "The Viva Rio Movement: The Struggle for Peace", ILAS Research Paper, núm. 45, Institute of Latin American Studies, Londres.

Gellner, Ernest, 1994, *Conditions of Liberty*, Penguin, Harmondsworth.

Giddens, A., 1990, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge.

Gilligan, Carol, 1982, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge.

Goetz, Anne Marie, 1997, *Getting Institutions Right for Women*, Zed Books, Londres.

Guzmán, V., P. Portocarrero y V. Vargas (eds.), 1991, *Una nueva lectura: género en el desarrollo entre mujeres*, Flora Tristán, Lima.

Hahner, J., 1990, *Emancipating the Female Sex: The Struggle for Women's Rights in Brazil, 1850-1940*, Duke University Press, Durham, N. C.

Harrington, Mona, 1992, "What Exactly Is Wrong With the Liberal State as an Agent of Change?", en V. Spike Peterson (ed.), *Gendered States: Feminist (Re)Visioning of International Relations Theory*, Lynne Rienner Publishers, Boulder.

Held, David *et al.*, 1998, *Global Transformations*, Polity Press, Cambridge.

Hola, E. y Ana María Portugal (eds.), 1997, *La ciudadanía: a debate*, Isis Internacional, Santiago de Chile.

Htun, Mala, 1998, *Women's Rights and Opportunities in Latin America*, Informe de la Women's Leadership Conference of the Americas, www.thedialogue.organisation/htunrig.html#PoliticalParticipation)

Htun, M. y Jones, en prensa, en Craske N. y M. Molyneux, *Gender and Justice in Latin America*, MacMillan.

Jaquette, Jane (ed.), 1994, *The Women's Movement in Latin America*, 2ª edición, Westview Press, Boulder.

Jaquette, Jane y Sharon L. Wolchick (eds.), 1998, *Women and Democracy: Latin America and Central and Eastern Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Jelin, E. y Eric Herhberg, 1996, *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*, Westview Press, Boulder.

Jelin, E. (ed.), 1987, *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales en América Latina*, UNRISD, Ginebra.

Jelin, E. (ed.),1990, *Women and Social Change in Latin America*, Zed Books, Londres.

Jelin, E., 1997, "Igualdad y diferencia: Dilemas de la ciudadanía de las mujeres en América Latina", AgorA (*sic*), núm. 7, invierno, pp. 189-214.

Jones, Mark, 1997, "Cupos de género, leyes electorales y elección de legisladoras en las Américas", *Revista de ciencia política*, núm. 1, noviembre.

Kandiyoti, Deniz, 1988, *Women and Rural Development Policies: The Changing Agenda*, IDS DP 244, Sussex.

Kymlicka, Will y Norman Wayne, 1994, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics* 104, enero, pp. 352-381.

Lavrin, A., 1996, *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay, 1890-1940*, University of Nebraska Press, Lincoln.

Lechner, N., 1990, *Los patios interiores de la democracia*, Fondo de Cultura Económica/FLACSO, Santiago.

León, Magdalena, 1994, "Presentación", en Magdalena León (ed.), *Mujeres y participación política*, TM Editores, Bogotá.

Levi, M., 1996, "Social and Unsocial Capital: A Review Essay of R. Putnam's *Making Democracy Work, Politics and Society*", vol. 24, núm. 1, marzo.

Lister, Ruth, 1995, "Dilemmas in Engendering Citizenship", *Economy and Society*, vol. 24, núm. 1.

Lister, Ruth, 1997, *Citizenship: Feminist Perspectives*, Macmillan, Bakingstoke.

Lobato, Z., 1997, "Women Workers in the 'Cathedrals of Corned Beef': Structure and Subjectivity in the Argentine Meatpacking Industry", en J. D. French y D. James (eds.), *The Gendered Worlds of Latin American Women Workers: From Household and Factory to the Union Hall and Ballot Box*, Duke University Press, Durham, N. C., pp. 54-71.

López, Sinesio, 1997, *Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*, Instituto de Diálogo y Propuestas, Lima.

Lora, Carmen, 1996, *Creciendo en dignidad: Movimiento de comedores autogestionarios*, Instituto Bartolomé de las Casas, Lima.

Lovibond, Sonia, 1989, "Feminism and Postmodernism", *New Left Review*, núm. 178.

Macauley, Fiona, 2000, "Getting Gender on the Policy agenda: A Study of Feminist Lobbying in Brazil" en E. Dore y M. Molyneux (eds.), *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, Duke University Press, Durham.

Marques Pereira, Berengere y Alain Carrier (eds.), 1996, *La Citoyenneté sociale des femmes au Bresil*, Universidad de Bruselas, L'Harmattan.

Marshall, T. H., 1950, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge.

Menendez-Carrión A. y X. Bustamante, 1995, en Peter Smith (ed.), *Latin America in Comparative Perspective: New Approaches to Methods and Analysis*, Westview Press, Boulder.

McIntyre, A., 1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, Londres.

Miller, Francesca, 1991, *Latin American Women and the Search for Social Justice*, University Press of New England.

Moller Okin, Susan, 1991, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, Nueva York.

Molyneux, Maxine, 1986, "Prologue" en G. Omvedt, *Women in Popular Movements: India and Thailand during the Decade of Women*, UNRISD, Geneva.

Molyneux, Maxine, 2000a, "State Formations in Latin America", en Elizabeth Dore y M. Molyneux (eds.), *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, Duke University Press, Durham.

Molyneux, Maxine, 2000b, *Women's Movements in International Perspective: Latin America and Beyond*, Palgrave, Nueva York, Londres.

Molyneux, Maxine, 2000c, "Gender and Citizenship in Comparative Perspective", en J. Cook, J. Roberts y G. Waylen, *Towards a Gendered Political Economy*, Macmillan, Basingstoke.

Molyneux, M. y S. Lazar, 2000, *Rights, Citizenship and Participatory Development in Latin America*, Report on ESCOR project R1783.

Molyneux, M. y D. Steinberg, 1995, "Mies and Shiva's Ecofeminism: A New Testament?", *Feminist Review*, núm. 49.

Mouffe, C. (ed.), 1992, *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, Londres.

Nicholson, Linda, 1989, *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York y Londres.

Nijeholt, G. Lycklama, A. Vargas y S. Wieringa (eds.), 1998, *Women's Movements and Public Policy in Europe, Latin America and the Caribbean*, Garland, Nueva York.

O'Donnell, Guillermo, 1993, "On the State, Democratization and Some Conceptual Problems: A Latin American View with Glances at Some Postcommunist Countries", *World Development*, vol. 21, núm. 8, pp. 1355-1369.

Pateman, C., 1988, *The Sexual Contract*, Polity Press, Oxford.

Phillips, Anne, 1993, *Democracy and Difference*, Polity Press, Cambridge.

Phillips, Anne, 1992, "Universal Pretensions in Political Thought", en M. Barrett y A. Phillips (eds.), *Destabilizing Theory*, Stanford University Press, Stanford.

Phillips, Anne, 1991, *Engendering Democracy*, Polity Press, Cambridge.

Putnam, R., 1992, *Making Democracy Work*, Princeton University Press, Princeton.

Radcliffe, Sarah y Westwood, S., 1993, *Viva: Women and Popular Protest in Latin America*, Routledge, Londres.

Rai, Shirin (ed.), 1999, *International Perspectives on Gender and Democratisation*, Macmillan, Basingstoke.

Ramos, C. *et al.* (eds), 1987, *Presencia y transparencia: La mujer en la historia de México*, El Colegio de México, México.

Ramos, C., 1998, "Women and Power in Mexico", en V. E. Rodríguez (ed.), *Women's Participation in Mexican Political Life*, Westview Press, Boulder, pp. 87-102.

Rodríguez, E. (ed.), 1997, *Entre silencios y voces: género e historia en América Central 1750-1990*, Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, San José.

Ruddick, Sara, 1980, "Maternal Thinking", *Feminist Studies*, vol. 6, núm. 2, verano.

Safa, Helen Icken, 1990, "Women's Social Movements in Latin America", *Gender and Society*, vol. 4, núm. 3.

Skocpol, Theda, 1992, *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*, Harvard University Press, Cambridge y Londres.

Scott, Joan, 1988, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, Nueva York.

Schild, Veronica, 1998, "New Subjects of Rights? Women's Movements and the Construction of Citizenship in the 'New Democracies'", en Alvarez, Dagnino y Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, Westview, Boulder.

Schirmer, Jennifer, 1989, "Those Who Die for Life Cannot Be Called Dead: Women and the Human Rights Protest in Latin America", en *Feminist Review*, núm. 32, verano, pp. 3-29.

Showstack, Sassoon, Ann (ed.), 1987, *Women and the Sate*, Hutchinson, Londres.

Sternbach, Saporta *et al.*, 1994, en León (ed.), *Mujeres y participación política*, TM Editores, Bogotá.

Stepan, Alfred, 1978, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*, Princeton University Press, Princeton.

Stepan, Alfred, 1991, *The Hour of Eugenics*, Cornell University Press, Ithaca.

Stephen, L. 1998, *Women and Social Movements in Latin America: Power from Below*, University of Texas Press, Austin.

Stoner, C. L., 1991, *From the House to the Streets. The Cuban Women's Movement for Legal Reform*, Duke University Press, Durham.

Tronto, Joan C., 1993, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, Nueva York y Londres.

Turner, Bryan, 1986, *Citizenship and Capitalism: The Debate over Reformism*, Allen and Unwin, Londres.

Vargas, Virginia, 1992, "The Women's Movement in Peru: Streams, Spaces and Knots", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 50, junio.

Vargas, Virginia, 1998, *Caminos a Beijing*, Ediciones Flora Tristán, Centro de la Mujer Peruana, Lima.

Vaz Ferreira, C., 1945, *Sobre feminismo*, Losada, Buenos Aires.

Villavicencio, M., 1992, *Del silencio a la palabra: mujeres peruanas en los siglos XIX-XX*, Ediciones Flora Tristán, Centro de la Mujer Peruana, Lima.

Waylen, Georgina, 1996, *Gender in Third World Politics*, Open University Press, Milton Keynes.

Wilde, Alexander, "Irruptions of Memory: Expressive Politics in Chile's Transition to Democracy", *Journal of Latin American Studies*, en prensa.

Young, I. M., 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.

Yuval-Davis y P. Werbner (eds.), 1999, *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, Londres.

Yuval-Davis, 1999, "The Multi-Layered Citizen: Citizenship in the Age of 'Globalization'", en *International Feminist Journal of Politics*, vol. 1, junio, pp. 119-136.

Copyright of Debate Feminista is the property of Metis Productos Culturas SA de CV. The copyright in an individual article may be maintained by the author in certain cases. Content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.